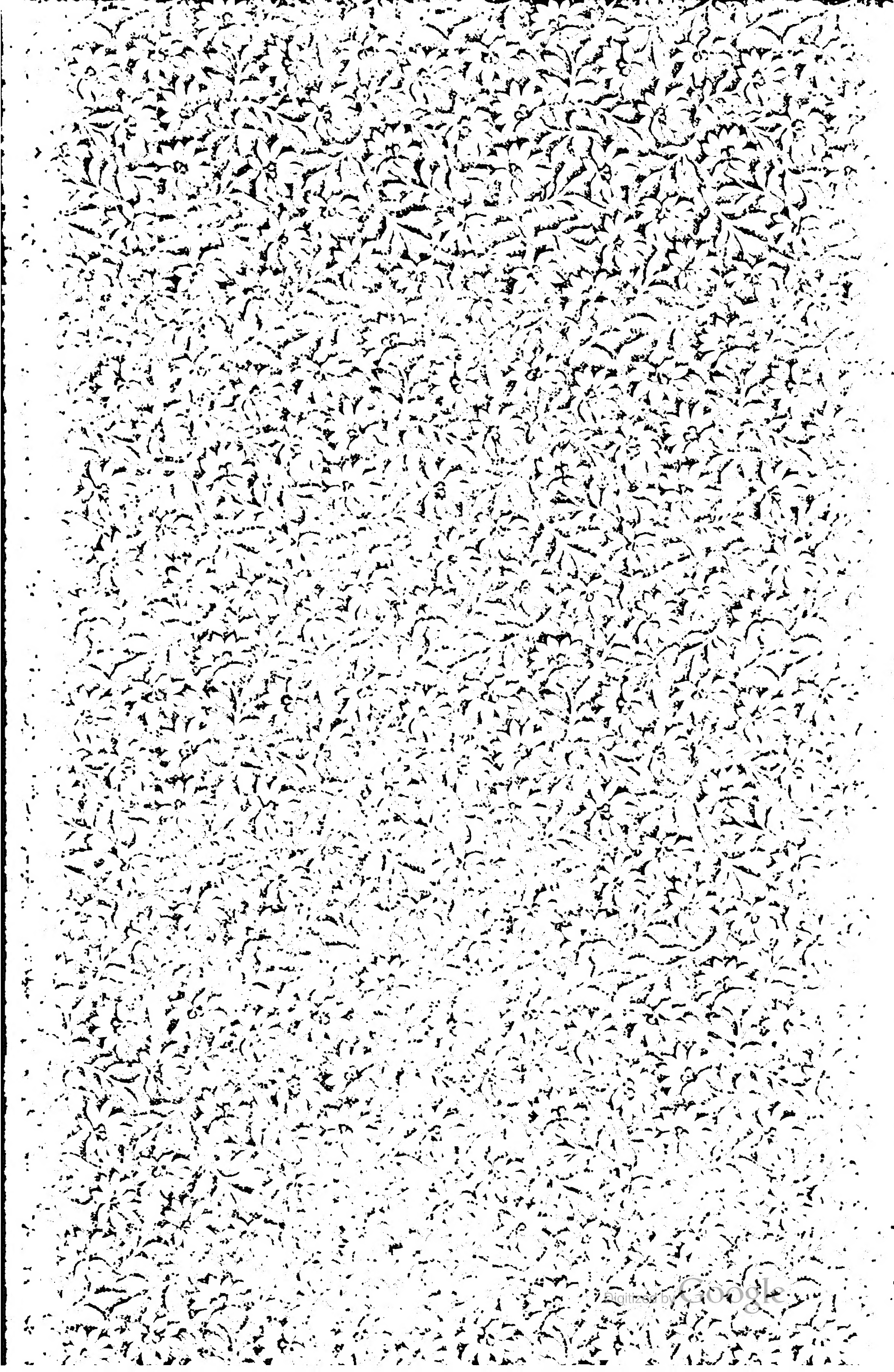


DAS NEUE TESTAMENT

HANDAUSGABE

VON

D. BERNHARD WEISS

ZWEITER BAND

DIE PAULINISCHEN BRIEFE

UND DER

HEBRÄERBRIEF

DIE

PAULINISCHEN BRIEFE

UND DER

HEBRÄERBRIEF

IM BERICHTIGTEN TEXT

MIT KURZER ERLÄUTERUNG

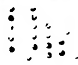
ZUM HANDGEBRAUCH BEI DER SCHRIFTLEKTÜRE

VON

D. BERNHARD WEISS

ZWEITE AUFLAGE





LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1902

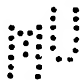
DAS NEUE TESTAMENT

HANDAUSGABE

VON

D. BERNHARD WEISS

ZWEITER BAND



WEIMAR. - HOF-BUCHDRUCKEREI.

Einleitung.

Seit im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts die apostolischen Briefe dieselbe ausschliessliche Autorität wie die vier Evangelien erhielten und behufs ihrer kirchlichen Lesung gesammelt wurden, sind in der Kirche 13 paulinische Briefe überliefert. Bekannt und viel gelesen waren sie ja längst. Soweit wir in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters hinaufgehen, finden wir Anklänge an sie; und der Umfang der Benutzung hat bei jedem einzelnen offenbar ganz andre Ursachen, als etwa die grössere oder geringere Zuversicht hinsichtlich ihrer Echtheit. Die Briefe gaben sich als paulinisch; und dem Geiste der Zeit lag nichts ferner, als die Frage, ob sie es mit Recht thäten. Es ist nur Folge eines äusseren Anlasses, wenn das römische Sendschreiben (1. Clemensbrief) an die Korinther den ersten Korintherbrief, der Brief Polykarps an die Philipper den Philipperbrief erwähnt. Wenn Athenagoras zuerst ausdrücklich ein weissagendes Apostelwort aus 1. Kor. 15 anzieht, so geschieht es, weil die Stimme der Prophetie, auch die des Apokalyptikers, schon vor den Apostelbriefen gleiche Bedeutung mit den Herrnworten der Evangelien erlangt hatte. Das erste ausdrückliche Citat bei Theophilus von Antiochien rührt aus den Pastoralbriefen her. Seit Irenaeus werden alle dreizehn gleichmässig als paulinische angeführt, abgesehen von dem Brief an Philemon, der dazu kaum Anlass bot, aber von Tertullian ausdrücklich erwähnt wird.

Es ist an sich nicht wahrscheinlich, dass uns der ganze schriftstellerische Nachlass des Apostels erhalten ist. Dass wenigstens zwei Briefe von ihm verloren gegangen sind, erhellt aus 1. Kor. 5,9. Kol. 4,16 unzweifelhaft. Wann und mit welchen

Mitteln die uns erhaltene Sammlung zustandegekommen ist, wissen wir nicht. In häretischen Kreisen, in denen man sich im Widerspruch mit der in der Grosskirche herrschenden mündlichen apostolischen Lehrüberlieferung befand, entstand zuerst das Bedürfnis, aus den schriftlichen Dokumenten der Apostelzeit die Berechtigung der in ihnen aufkommenden Lehren nachzuweisen, aber zugleich den Kreis vor Schriften abzugrenzen, in dem dies noch möglich erschien, und in dem man daher allein das unverfälschte Christentum zu finden meinte; daher darf es nicht wundern, dass wir bei Markion zuerst eine geschlossene Sammlung paulinischer Briefe finden. Wenn in ihr die Pastoralbriefe fehlen, so liegt der Grund davon klar genug darin, dass dieselben von früh an in der Kirche als eine Weissagung auf die gnostischen Irrlehren gedeutet wurden; und da Markion sich dem überlieferten Evangelienkanon gegenüber ebenso kritisch-eklektisch verhielt und alles Urapostolische von vorn herein verwarf, so hat diese Erscheinung für die Kritik der Paulusbriefe keine Bedeutung. Auch die Reihenfolge, in der die zehn Briefe bei ihm erscheinen, ist eine eigentümliche. Dagegen zeigen schon die alte syrische Übersetzung und unsre ältesten griechischen Handschriften die noch heute in unsern Bibeln herrschende Reihenfolge der 13 Paulinen, nach welcher der Römerbrief beginnt, die vier Privatbriefe schliessen, womit die Zahl der sieben Gemeinden, an welche die andern Briefe gerichtet sind, festgelegt ist. Die weder der Zeitfolge, noch dem Umfange der Briefe entsprechende Anordnung der letzteren lässt sich nicht mehr erklären; nur das Voranstehen des Römerbriefes mag mit der Bedeutung, welche die Gemeinde der Welthauptstadt früh erlangt hatte, zusammenhängen.

In diese Reihe der paulinischen Briefe hat sich nun früh ein Fremdling verirrt, der weder den Anspruch macht, von Paulus verfasst zu sein, noch nach Form und Inhalt von ihm herrühren kann, der Hebräerbrief. In weiten Kreisen der Kirche wusste man ursprünglich von einer apostolischen Herkunft desselben nichts, in Nordafrika war er als eine Schrift des Barnabas überliefert; nur in der alexandrinischen Schule war seine paulinische Abkunft eine sich immer mehr verfesti-

gende Schulmeinung. Aber die Vertreter derselben rangen selbst mit den sich jedem Unbefangenen aufdrängenden Zweifeln dawider und wagten zuletzt nur, die angeblich hebräische Urschrift des Briefes oder gar nur seine Gedanken auf Paulus zurückzuführen. Trotzdem gab selbst Origenes, der gerade in dieser Form seine Ansicht von dem paulinischen Ursprung des Briefes verklausulierte, dem durch seine Schule begründeten Herkommen der alexandrinischen Kirche soweit nach, dass er den Brief vielfach als paulinisch gebrauchte, und seine Autorität vermochte zuletzt auch das Abendland, alle Bedenken gegen den Brief fallen zu lassen. So sind denn zur Zeit des Abschlusses der Kanonbildung nach langem Schwanken zuletzt 14 paulinische Briefe überall in der Kirche gezählt worden. Es besiegelt nur den Abschluss dieser Entwicklung, dass der Brief an die Hebräer unmittelbar den Gemeindebriefen angereiht wurde. An dieser Stelle findet er sich in den ältesten griechischen Handschriften; und da wir den Text der in ihnen überlieferten Sammlung paulinischer Briefe herstellen und erklären, so reihen auch wir ihn dort ein, ohne damit natürlich jener völlig grundlosen Ansicht über seine Herkunft beizutreten.

Allerdings rühren unsre ältesten Handschriften erst aus dem vierten Jahrhundert her; was von indirekten Textzeugen darüber hinausgeht, ist so fragmentarisch und unsicher, dass es für die Feststellung des Textes im grossen und ganzen kaum in betracht kommt. In jenen aber ist der Text so übereinstimmend erhalten, dass von den Varianten, mögen sie nun aus Versehen und Willkür oder aus absichtsvoller Emendation herrühren, der wesentliche Bestand desselben kaum berührt wird. Die Begründung der Textherstellung, die wir im folgenden geben, findet sich in den „Texten und Untersuchungen" Band XIV, 3; es ist dort über fast 1000 Stellen, in denen die Lesart noch zweifelhaft ist oder doch sein kann, Rechenschaft gegeben. Obwohl viele dieser Varianten nachweislich aus viel früherer Zeit stammen, als die Handschriften, die für sie zeugen, erweckt keine den Verdacht, dass in älterer Zeit in irgend umfassender Weise der Urtext geändert sei. Wenn man neuerdings mehr und mehr skeptisch geworden ist gegen unsre Textüberlieferung, so kann sich diese Ansicht nur auf innere

Gründe stützen. Nun wissen wir aus Röm. 16, 22, dass Paulus für gewöhnlich seine Briefe diktierte. So manches Abgerissene und Inkorrekte in seiner Schreibweise und manches Auffällige in seinem Gedankengange, worauf man wohl die Vermutung von Interpolationen stützt, erklärt sich daraus hinreichend. Überhaupt aber dürfen wir nie vergessen, dass Paulus keine literarische Bildung besass, dass er mit der Sprache ringt, und sein ungeschulter Ausdruck je nach der Stimmung, in der, und dem Gegenstand, über den er schreibt, einen grossen Wechsel zeigt. Je vorsichtiger das die literarische Textkritik machen muss, desto weniger werden wir Anlass haben, über den überlieferten Text hinauszugehen. Viele angebliche Anstösse, an welche die Konjekturalkritik anknüpft, erledigen sich von selbst, wenn man sich etwas tiefer in den Text und seinen Zusammenhang versenkt. Jedenfalls haben wir den Versuch gemacht, den überlieferten Text, wie er vorliegt, ohne Zuhilfenahme von Hypothesen zu erklären.

Zu solcher Erklärung ist freilich notwendig, dass uns die Verhältnisse, unter denen jeder einzelne Brief geschrieben, seine Motive und seine Absichten bekannt sind; und darüber wissen wir nichts, als was sich aus jedem einzelnen Schriftstück ergiebt. Da dies aber nur durch die Erklärung desselben festgestellt werden kann, so bewegt sich hier allerdings die Untersuchung in einem gewissen Zirkel. Es wird eben zuletzt doch darauf ankommen, ob sich aus der Einzelerklärung ein in sich glaubhaftes, lebensvolles Bild jener Verhältnisse, Motive und Absichten ergiebt. Damit hängt dann sehr eng die Frage zusammen, ob wir dem Selbstzeugnis der Briefe, wonach dieselben sich als paulinisch ausgeben, glauben dürfen oder nicht. Die ältere Eichhorn-de Wettesche Kritik begnügte sich damit, durch allerhand, oft sehr subjektive Zweifelsgründe die Echtheit einzelner Briefe, wie der Pastoralbriefe, später auch des Epheser- und 2. Thessalonicherbriefs, mit mehr oder weniger Entschiedenheit zu bestreiten. Aber mit vollem Rechte machte Baur geltend, dass die Kritik ihr Werk erst gethan habe, wenn sie die Briefe, deren paulinischen Ursprung sie bestreite, aus anderweitigen Zeitverhältnissen ihrer Entstehung heraus erklärt habe. Wenn er nur die vier grossen Lehr- und Streitbriefe (Röm.

Kor. Gal.) für echt anerkannte, so war dabei eine Vorstellung von Paulus und seiner Lehre, wie von den Verhältnissen seiner Zeit und ihren Kämpfen massgebend, welche bald, selbst in seiner Schule, vielfach modifiziert wurde. Die neuere Kritik hat wenigstens den 1. Thessalonicher-, Philipper- und Philemonbrief als zweifellos paulinisch anerkannt, selbst im Kolosser- und 2. Thessalonicherbrief meist wenigstens einen echten Kern vermutet, ja sie ist hier und da selbst an den Zweifeln in betreff des Epheserbriefs zweifelhaft geworden. Nur die Pastoralbriefe sind von vielen, selbst durchaus positiv gerichteten Kritikern aufgegeben. Erst die aus Holland herübergekommene neueste Kritik hat auch die noch von der Tübinger Schule als unbezweifelbar echt anerkannten Briefe dem Apostel mit Entschiedenheit abgesprochen. So energisch dieselbe auch bisher von allen besonnenen Kritikern zurüskgewiesen ist, so fordert sie doch zu ernster Prüfung auf, ob nicht die kritische Methode, durch die sie zu ihren Resultaten gelangt, vielfach noch auch in der sie bestreitenden Kritik wirksam ist, so dass diese selbst einer erneuten Revision bedarf. Wir jedenfalls machen auch hier den Versuch, die überlieferten Briefe zunächst von der Voraussetzung aus zu erklären, dass sie sind, was sie sein wollen; und erst, wenn dieser Versuch sich hier oder da als gänzlich misslungen erweisen sollte, wird die Frage entstehen, ob die Briefe von der Hypothese der Unechtheit aus eine durchsichtigere Erklärung zulassen.

Die ältesten der sich als paulinisch gebenden Briefe sind ohne Frage die Thessalonicherbriefe. Sie versetzen uns in die Zeit der grossen von Paulus selbständig unternommenen Missionsreise, welche den Apostel zuerst nach Europa führte. Der erste muss in der frühesten Zeit seiner korinthischen Wirksamkeit geschrieben sein, nachdem Silvanus und Timotheus, die sich in den Eingangsgruss einschliessen, wieder zu ihm gestossen waren. Noch lebt der Apostel ganz in den Erinnerungen an seinen Aufenthalt in Thessalonich, an die schmerzliche Trennung von der Gemeinde; er knüpft an die Nachrichten an, welche Timotheus, den er in Besorgnis um sie dorthin zurückgesandt, über sie gebracht hatte. Höchst lebensvoll ist das Bild der jungen, noch unbefestigten Gemeinde,

das uns aus dem Briefe entgegentritt. Es ist ein Kreis kleiner Krämer und Handwerker, die Paulus dort aus den Heiden gewonnen hat. Viel bewundert ist die Freudigkeit, mit der sie unter mancherlei Trübsal das Evangelium angenommen haben; aber der neue Geist des Evangeliums hat ihr sittliches Leben noch nicht so weit durchdrungen, dass es nicht noch ernster Warnungen vor den alten heidnischen Sünden bedürfte. Unter dem Druck der Gegenwart hat man sich an die von Paulus eröffnete Zukunftshoffnung angeklammert und beschäftigt sich, nicht ohne schwärmerische Erregung, viel mit den eschatologischen Fragen. Die ersten Todesfälle in der Gemeinde haben die Frage angeregt, ob nicht die Verstorbenen der Herrlichkeit, deren Anbruch man mit der Wiederkunft des Herrn erwartete, verlustig gehen würden. Andrerseits haben die Landsleute des Paulus und seiner Gefährten den jungen Heidenchristen eingeredet, sie kennten jene Betrüger, von denen sie sich hätten verführen lassen, nur zu gut; und der Apostel muss sich gegen ihre Verdächtigungen eingehend verteidigen. So gewiss der Brief überall schon die Grundzüge der paulinischen Gnadenlehre zeigt, so entbehrt dieselbe doch noch vielfältig der später dem Apostel so charakteristischen Ausbildungen und Formulierungen derselben. Wer mit der Tübinger Schule annimmt, dass die Lehranschauung des Paulus eine von vorn herein fertige gewesen ist, der wird immer wieder an der Echtheit des Briefes irre werden müssen, obwohl sich weder ein Zweck seiner Unterschiebung erkennen, noch so manches einzelne unter dieser Voraussetzung auch nur überhaupt verstehen lässt.

Noch in denselben Aufenthalt zu Korinth fällt der zweite Brief an die Thessalonicher. Paulus hatte neue Nachrichten von ihnen erhalten; aber soviel auch sonst zu loben war: der gesteigerte Konflikt mit ihren ungläubigen Volksgenossen hatte die einen tief niedergebeugt, bei den andern die krankhafte Erregung gesteigert. Man verliess sein bürgerliches Gewerbe in der Hoffnung, dass die Parusie nun unmittelbar bevorstehe, so dass Paulus disziplinarisch gegen diese Unordnungen einschreiten musste. Was immer wieder Bedenken gegen diesen Brief erregt hat, sind die eschatologischen Erörterungen, mit

welchen Paulus die schwärmerische Erregung zu dämpfen versucht. Er erinnert daran, wie er ihnen gesagt habe, dass der Parusie die höchste Steigerung der Bosheit in einem Menschen der Sünde vorhergehen müsse, und was diese Entwicklung noch aufhalte. Wenn man dabei freilich an die Erwartung einer Wiederkehr Neros dachte, so konnte der Brief nicht aus der paulinischen Zeit stammen; aber gegen diese Deutung sträubt sich in mehr als einem Punkte der Wortlaut, insbesondere, dass ohne Zweifel die römische Staatsordnung, die den Apostel so oft gegen den Fanatismus des jüdischen Pöbels geschützt hatte, und ihr Vertreter, der Kaiser, es ist, was die Entwicklung des Antichristentums nach seiner Ansicht noch aufhält. Vergegenwärtigt man sich aber die Situation des ersten Briefes, in welchem dem Apostel als der Träger der eigentlichen Feindschaft gegen Christum nur das ungläubige Judentum gegenübersteht, so kann er die höchste Steigerung der Bosheit nur in dem Auftreten des Pseudomessias erwartet haben. Wie alle seine Andeutungen auf diese apokalyptische Konzeption passen, so ist dieselbe, und damit unser Brief, überhaupt nur in der früheren paulinischen Zeit denkbar.

Am nächsten steht den Thessalonicherbriefen der Zeit nach der Galaterbrief. Paulus hatte soeben für längere Jahre seinen Wohnsitz von Antiochien nach Ephesus in den Mittelpunkt seiner Neuschöpfungen verlegt, als ihn die Nachricht traf, dass die von ihm eben noch besuchten galatischen Gemeinden, durch Judenchristen verführt, auf dem besten Wege waren, sich die Beschneidung aufzwingen zu lassen, um dadurch, wie man ihnen eingeredet hatte, sich erst die Heilsvollendung zu sichern. Man kann diese Zeitstellung unsers Briefes nur verkennen, wenn man für möglich hält, dass die von Paulus als Galater angeredeten Leser nicht die Bewohner des eigentlichen Galatiens waren, sondern die von ihm auf der mit Barnabas unternommenen Missionsreise gestifteten Gemeinden Pisidiens und Lykaoniens, weil diese Landschaften später zu der römischen Provinz Galatien geschlagen waren; oder wenn man gewisse Schärfen in seinen Ausführungen über das Gesetz und die Beschneidung erst einer sich steigernden Abkehr von seinen jüdischen Anschauungen zuschreiben zu müssen

glaubt. Man übersieht, wie aus den Aussagen des Apostels selbst hervorgeht, dass die Heftigkeit, womit er bei seinem letzten Besuch in den damals bereits durch die Gesetzesfrage beunruhigten galatischen Gemeinden jede Diskussion derselben abgelehnt und einfach sein Anathema über die Andersdenkenden ausgesprochen hatte, erst den Anlass zu einem prinzipiellen Streit gab, in welchem man die Urapostel gegen ihn ausspielte und ihn vielmehr als den Fälscher des von diesen verkündeten Evangeliums darstellte. Erst dadurch ward er nun genötigt, seine ganze Stellung zu den Uraposteln darzulegen und seine Lehre von der Gesetzesfreiheit zum erstenmal mit prinzipieller Klarheit und allseitiger Begründung zu entwickeln, wobei es nicht fehlen konnte, dass sein Gegensatz gegen den Judaismus in den schärfsten Antithesen hervortrat. Geschichtlich freilich begreift sich dieser Hergang nur, wenn es nicht, wie man meist ohne jeden Anhalt im Briefe annimmt, judaistische Emissäre waren, welche die Gesetzesfrage bei den Heidenchristen Galatiens zuerst anregten, sondern wenn von benachbarten älteren judenchristlichen Gemeindebildungen aus der für sie ganz selbstverständliche Anspruch erhoben wurde, dass die Gläubigen aus den Heiden durch Einverleibung in das auserwählte Volk sich den Anspruch auf die volle Teilnahme an seinen Verheissungen erwerben sollten. Wie die schroffe Zurückweisung dieses Anspruchs den Judenchristen Galatiens erst den ganzen Gegensatz, in welchem Paulus sich gegen ihre von den Uraposteln herstammenden Anschauungen befand, zum Bewusstsein brachte, so hat Paulus zuerst es im Galaterbrief klargestellt, dass jede Nachgiebigkeit gegen jene Forderung, wie harmlos man sie auch formuliere, die Vollgenugsamkeit des Erlösungswerkes Christi und den Glauben an die Heilserlangung durch die Gnade allein in Zweifel stelle. Nur so begreift sich auch, wie dieser Brief vollkommen ausreichen konnte, um dem Streit in Galatien ein Ende zu machen, was sicher nicht möglich war, wenn er nur oft Gesagtes in demselben wiederholte.

In die letzte Zeit des dreijährigen Aufenthalts des Paulus in Ephesus fällt der erste Korintherbrief. Die Verhältnisse, welche ihn hervorriefen, liegen in dem Briefe so klar vor

Augen, dass darüber kaum Meinungsverschiedenheiten entstehen können. Die heidenchristliche Gemeinde, auch hier vorwiegend aus den niederen Ständen gesammelt, war zu keiner gesunden Entwicklung gelangt, weil die Gläubigen immer noch in zu engem Verkehr mit ihren ungläubigen Volksgenossen lebten. Nur so konnte es kommen, dass die Sittenlosigkeit der üppigen Handelsstadt immer wieder ansteckend auf die Gemeinde zurückwirkte und die Bildung einer strengeren christlichen Sitte im Geschlechtsverkehr verhinderte, dass man vor heidnischen Gerichten prozessierte, selbst an den Götzenopfermahlen teilnahm oder die Liebesmahle durch Schwelgereien entweihte und sich die Spöttereien der Heiden über die Thorheit eines Glaubens an die Wiederbelebung verwester Leichname imponieren liess. Wo eine Reaktion dagegen sich bildete, verirrte dieselbe sich in äusserliche Askese und ängstliche Skrupulosität gegenüber dem Genuss des Götzenopferfleisches überhaupt und führte nur zu unfruchtbarem Streit, wozu die Gemeinde nur allzu geneigt war. Hier auf dem Boden des alten Hellas schuf die geistige Regsamkeit griechischen Wesens ebenso einen Reichtum an Gnadengaben, wie die Neigung sich hervorzudrängen, welche den Streit über die Gnadengaben und das Auftreten der Frauen in den Gemeindeversammlungen hervorrief, und die Lust am Parteitreiben, zu dem man den Streit über die Vorzüge der verschiedenen Lehrer missbrauchte. Verhängnisvoll war es nur für das Verständnis des Briefes, wenn man dabei an Parteien mit verschiedenen sittlichen oder gar religiösen Anschauungen dachte und alle Mängel und Differenzen im Gemeindeleben, die den Apostel zu seinen strengen Rügen, Mahnungen und Bescheiden veranlassen, einer derselben zuteilen wollte, und wenn man neben den dreien, die sich nach den Namen ihrer Lehrer nannten, eine Christuspartei konstruieren wollte, für die doch nirgends der Brief einen sichern Anhalt bietet. Die Verhältnisse werden erst klar, wenn man erkennt, dass schon damals jene Christusschüler aus Palästina aufgetreten waren, welche die Ausschreitungen der Heidenchristen wie dies Parteitreiben benutzten, um die Autorität des Paulus zu untergraben und für die Gesetzeslehre Propaganda zu machen, wenn sie auch noch mit ihren letzten Zielen sich vorsichtig zurückhielten, und da-

her Paulus nur gelegentlich durchblicken lässt, dass er sie wohl kenne. Der nächste Anlass des Briefes war eine Gesandtschaft der Korinther an Paulus, die ihm in einem Brief verschiedene Fragen vorgelegt hatte. Auf diese antwortet nun etwa um die Osterzeit das Schreiben des Apostels.

Ebenso unzweifelhaft ist es, dass der zweite Korintherbrief im Spätsommer desselben Jahres geschrieben ist, als sich Paulus bereits auf der Reise nach Korinth in Makedonien befand. Allein lebhaft bestritten ist die Frage, ob derselbe unmittelbar an den ersten Brief anknüpft, oder ob er sich auf einen verloren gegangenen Brief bezieht, den der Apostel durch Titus nach Korinth geschickt hatte, nachdem der, wie aus dem ersten Briefe erhellt, dorthin entsandte Timotheus über die ungünstige Aufnahme unsers ersten Briefes oder sogar über eine grobe Beleidigung des Apostels, resp. seines Abgesandten Nachrichten gebracht hatte. Manche meinen sogar, dass dieser Zwischenbrief irrtümlich in die vier letzten Kapitel unsers zweiten Briefes hineingeraten sei; andre nehmen an, dass gewisse Andeutungen dieses Briefes über einen zweiten Besuch des Apostels in Korinth auf einen Besuch gehen, den er zwischen unsern beiden Briefen gemacht habe. Da jede dieser Hypothesen nur in neue grössere Schwierigkeiten verwickelt, so versucht unsre Erklärung des zweiten Briefes von denselben vollständig abzusehen. Sie setzt voraus, dass jener Besuch, der in unserm zweiten Briefe nur gelegentlich seines jetzt bevorstehenden erwähnt wird, vor unserm ersten Briefe stattgefunden hat und in demselben nur nicht erwähnt ist, weil der nach 1. Kor. 5, 9 verloren gegangene Brief, von dem freilich manche annehmen, dass er sich ebenfalls in unsern zweiten Brief (6, 14 — 7, 1) verirrt habe, bereits an denselben anknüpfte; und dass Timotheus, dessen Aufträge durch die Nachrichten, welche die Gesandtschaft der Korinther gebracht hatte, und durch unsern auf Anlass derselben geschriebenen ersten Brief überholt waren, inzwischen von dem Apostel zurückberufen, und an seiner Statt Titus gesandt war, um Nachrichten über den Erfolg des ersten Briefes zu bringen. Wenn man meint, dass die Äusserungen des Apostels über die schmerzliche Erregung, in der er einen Brief an sie geschrieben, und seine andauernde

Unruhe über den Erfolg desselben sich nicht verstehen liessen, wenn damit unser erster Brief gemeint sei, so übersieht man die schneidende Schärfe, ja Bitterkeit in allen polemischen Partieen desselben und vergisst, wie gerade die kühle Objektivität, mit der so vieles in demselben behandelt wird, den Ton väterlicher Liebe, den die Gemeinde erwarten durfte, nur zu sehr vermissen liess. Nun war Titus, den der Apostel bereits in Troas vergeblich erwartet hatte, endlich mit den ersehnten Nachrichten in Makedonien bei ihm eingetroffen, und Paulus hatte das Gefühl, dass Gott wieder einmal über ihn triumphiert und alle seine Sorgen zu schanden gemacht habe. Der Brief hatte einen tiefen Eindruck auf die Gemeinde gemacht; und es war sichtlich ein Umschwung eingetreten, wenn auch so eingewurzelte Missstände, wie sie in der Gemeinde eingerissen waren, sich nicht mit einem Schlage beseitigen liessen. Allein die judenchristlichen Agitatoren hatten den erkältenden Eindruck, welchen der Brief auf die Gemeinde gemacht hatte, geschickt benutzt, um durch Herabsetzung und Verdächtigung seiner Person die Autorität des Apostels zu untergraben, der ohnehin in dem Parteistreit in die Stellung eines Parteiführers gedrängt war. So erklärt es sich, dass der zweite Brief, abgesehen von seinen erneuten Ermahnungen und anerkennenden Worten, vorwiegend den Charakter einer Selbstapologie und einer scharfen Polemik gegen diese seine persönlichen Gegner trägt, deren letzte Ziele er sehr wohl kannte, so wenig sie dieselben bisher ausdrücklich hatten hervortreten lassen.

Der Römerbrief zeigt uns den Apostel wieder in Korinth, wo er die Wintermonate nach der Besiegung seiner Gegner im Frieden mit der Gemeinde zugebracht hatte, vielleicht bereits in der Hafenstadt, wo er auf Schiffsgelegenheit in den Orient wartete. Er wollte, nachdem er die inzwischen in Makedonien und Korinth, wie beide Briefe zeigen, mit so grossem Eifer gesammelte Kollekte nach Jerusalem gebracht hatte, über Rom nach dem Westen ziehen, um sich in Spanien ein neues Missionsfeld zu suchen, und meldet in der Welthauptstadt seinen Besuch an. Da die ausführliche, fast systematische Darlegung seiner Heilslehre mit der ausdrücklichen Betonung ihrer Über-

einstimmung mit dem Alten Testament und den Prärogativen Israels sich daraus nicht ausreichend erklärt, hat man, besonders durch die Tübinger Schule angeregt, darin apologetisch-polemische oder irenische Tendenzen gesucht und, um dieselben zu erklären, entweder die ganze oder doch einen vorwiegenden Teil der Gemeinde aus Judenchristen bestehend gedacht. Aber immer wieder hat es sich herausgestellt, dass, wenn man nicht seinen Worten Gewalt anthun will, der Brief im grossen und ganzen heidenchristliche Leser voraussetzt. Das schliesst selbstverständlich nicht aus, dass das Christentum in Rom zuerst im Kreise der dortigen Judengemeinde seine Anhänger gefunden hatte und erst nach der Judenvertreibung unter Claudius, in die natürlich auch die messiasgläubigen Juden verwickelt waren, die sich wieder dort sammelnde Christengemeinde sich streng von der Synagoge getrennt hielt, zumal sie wohl hauptsächlich durch die aus Kleinasien und Griechenland hinströmenden Paulusschüler neu begründet war. Man übersieht aber auch, dass die Antithese der Ausführungen im Römerbrief, abgesehen von ganz vereinzelten Anspielungen auf persönliche Verdächtigungen, sich nirgends gegen judenchristliche Anschauungen, sondern gegen das ungläubige Judentum richtet im Gegensatz zu dem alttestamentlichen, mit dem Paulus geflissentlich seine volle Übereinstimmung darzuthun sucht. Gerade die Art, wie erst im paränetischen Teil bei Besprechung einer Differenz, die wohl durch das Eindringen essenischer Einflüsse in die judenchristliche Minorität der Gemeinde entstanden war, das Vorhandensein einer solchen überhaupt zur Sprache kommt, zeigt aufs klarste, wie nicht durch die Rücksicht auf irgendwelche Mängel oder Bedürfnisse derselben die dogmatischen Erörterungen des Hauptteils hervorgerufen sind. Es kann vielmehr nur seine Absicht gewesen sein, in die Hände der Gemeinde in der Welthauptstadt, deren Bedeutuug für die Zukunft des Christentums er längst erkannt hatte, eine Darlegung seiner Heilslehre niederzulegen, wie sie sich ihm in seinen Kämpfen mit dem Judaismus ausgebildet hatte; denn diese war am besten geeignet, allem Streit zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum für immer ein Ende zu machen, und liess gerade dort, wo das Judentum mit dem Christentum um das

Herz des nach dem Monotheismus dürstenden Heidentums rang, das Christentum als die Wahrheit und Vollendung des alttestamentlichen Judentums erscheinen. Wenn Baur die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs für unecht erklärte, so begreift sich das nur daraus, dass dieselben seiner Anschauung von dem grossen Heidenapostel und dem Charakter der Römergemeinde nun einmal direkt widersprechen. Dagegen hat sich immer mehr als wahrscheinlich herausgestellt, dass 16, 1—20 ursprünglich ein Empfehlungsschreiben an die Epheser für die Briefüberbringerin Phoebe war, welche mit dem Römerbrief über Ephesus nach Rom reiste, das leicht genug später mit diesem selbst irrtümlich verbunden werden konnte.

Aus der zweijährigen Gefangenschaft des Apostels in Caesarea rührt der Kolosserbrief her. Man hat ihn zwar gemeinhin in die römische Gefangenschaft versetzt; aber da wir sicher wissen, dass Paulus von Rom aus im Falle seiner Befreiung nach Makedonien gehen wollte (Phil. 1, 26. 2, 24), und er hier in sicherer Voraussicht derselben sich bereits bei Philemon in Kolossae Quartier bestellt (Philem. 22), so kann der Brief nur in Caesarea geschrieben sein, wo ihm immer wieder durch den auf Bestechung hoffenden Statthalter Aussichten auf seine Freilassung gemacht wurden. Der Anlass des Briefes waren Nachrichten, die Paulus aus dem südwestlichen Phrygien durch den Stifter der dortigen Gemeinden, Epaphras, erhalten hatte. Es war dort eine judenchristliche Richtung aufgetreten, die, wahrscheinlich unter essenischen Einflüssen, durch eine theosophische Spekulation, welche tiefer in die Geheimnisse der göttlichen Wesensfülle mit ihren Engelordnungen einzuführen vorgab und durch eine Verehrung dieser die Verbindung mit dem unnahbaren Allerheiligsten jener Himmelswelt vermitteln wollte, sowie durch eine Askese, durch die man sich des Verkehrs mit des Engelwelt würdig machen sollte, die Christen zur wahren Vollkommenheit zu führen versprach. Obwohl diese Richtung an sich keine polemische Tendenz gegen die paulinische Lehre hatte, in der die phrygischen Gemeinden durch Epaphras unterwiesen waren, so durchschaute Paulus doch klar, dass sie mit ihrer Engelverehrung ebenso die einzigartige Hoheit und das Mittlertum Christi beeinträchtigte, wie

sie mit ihren asketischen Satzungen in ein neues Gesetzeswesen zurückführte. Hier aber galt es nun auch seinerseits nicht blosse Polemik, sondern den Nachweis, wie die Lehre von Christo, in ihre Voraussetzungen und Konsequenzen verfolgt, alles biete, was das erwachende Erkenntnisstreben von Tiefen göttlicher Geheimnisse verlange, und wie der Christenglaube sich statt durch unfruchtbare Askese vielmehr positiv in der Heiligung aller natürlichen Lebensverhältnisse zu bewähren habe. Das forderte freilich einen weiteren Ausbau seiner Christologie wie seiner Sittenlehre; und es ist nur konsequent, wenn die, welche die Lehre des Paulus, wie sie die vier grossen Lehr- und Streitbriefe zeigen, ein für allemal für abgeschlossen ansehen und welche nicht zugestehen wollen, dass bei dem Zurücktreten aller antijudaistischen Polemik und der Rücksichtnahme auf die Stichworte der ihm hier entgegentretenden neuen Philosophie seine ganze Lehr- und Ausdrucksweise sich umbilden musste, diesen Brief als unpaulinisch verwerfen. Es bürgt aber für seine Echtheit schon das ihn begleitende Handschreiben an Philemon, dem Paulus seinen entlaufenen und von ihm bekehrten Sklaven Onesimus zurücksendet. Dass die Verwerfung auch dieses harmlosen Privatschreibens einer der offenbarsten Missgriffe der Baurschen Tendenzkritik war, wird heute fast allgemein anerkannt.

Derselbe Tychicus, der mit diesen beiden Briefen nach Kolossae ging, hatte aber noch einen dritten Brief zu bestellen, den sogenannten Epheserbrief. Dass derselbe ursprünglich nicht an die Gemeinde zu Ephesus adressiert war, ist textkritisch völlig sicher und schon aus inneren Gründen unzweifelhaft; dass man aber später diesen einzigen unter den paulinischen Briefen, der keine spezielle Adresse trug, der Metropole Kleinasiens zuschrieb, erklärt sich am natürlichsten, wenn es die kleinasiatischen Gemeinden waren, denen Tychicus denselben auf seiner Rundreise vorlesen sollte. Der Brief ist noch häufiger als der Kolosserbrief dem Apostel abgesprochen worden; aber seine auffallende Verwandtschaft mit letzterem erklärt sich doch ausreichend, wenn er unmittelbar nach demselben geschrieben ist. Neben dem, was sich aus dem Gedankenkreise des Kolosserbriefes erklärt, zeigt der Brief eine

so freie und doch so treue Wiedergabe spezifisch-paulinischer Anschauungen, wie sie einem Nachahmer nicht zuzumuten ist. Allerdings lässt sich ein geschichtliches Verständnis des Briefes nicht gewinnen, solange man an dem Vorurteil festhält, dass die kleinasiatischen Gemeinden alle direkt oder indirekt paulinischen Ursprungs und darum wesentlich heidenchristliche waren. Denn der ganze erste Teil des Briefes kommt so geflissentlich immer wieder auf die Aufnahme der Heiden in die Heilsgemeinschaft Israels zurück, dass die Ermahnung zur Einheit, mit welcher der paränetische Teil anhebt, nur den Gegensatz zwischen den im Brief angeredeten Heidenchristen und den unter ihnen wohnenden judenchristlichen Gemeinden oder Gemeindeelementen ins Auge fassen kann. Sollten diese mit jenen zu einer unauflöslichen kirchlichen Einheit sich zusammenschliessen, so mussten freilich die Heidenchristen ermahnt werden, alle Reste des heidnischen Wesens abzuthun und das gesamte sittliche Leben in einem Geiste zu regeln, der jede gesetzliche Regelung überflüssig machte. Dazu aber ermahnt in allem übrigen der Brief. Nur so konnte der in Kleinasien noch herrschende Gegensatz urapostolischer und paulinischer Gemeindebildungen definitiv überwunden werden.

Der Philipperbrief rührt ohne Frage aus der römischen Gefangenschaft und zwar wahrscheinlich aus der relativ späteren Zeit derselben her. Er trägt in einem Masse, wie keiner der Gemeindebriefe, den Charakter eines Privatbriefes. Seine Lieblingsgemeinde hatte ihm wieder einmal durch einen ihrer besten Männer, Epaphrodit, eine reiche Gabe zu seiner Unterstützung in der Gefangenschaft geschickt, die ihm sichtlich grosse Freude bereitete. Ehe er aber seinen Dank dafür direkt ausspricht, will er denselben dadurch bethätigen, dass er auch sie, die sichtlich aus verschiedenen Gründen niedergebeugt waren, zu der schönen unverwüstlichen Christenfreude zu erheben sucht, die ihn auch in Banden erfüllte. Zu dem Ende zeigt er ihnen, wie durch seine andauernde Gefangenschaft die Sache des Evangeliums keineswegs Schaden gelitten, sondern nur Förderung erfahren habe. Wenn er dabei auch auf die ihm persönlich missgünstigen Verkündiger des Evangeliums in Rom zu sprechen kommt, so war es ein mit seinen Äusserungen

über sie völlig unvereinbares Missverständnis, wenn man dabei an judenchristliche Irrlehrer dachte. Weiter zeigt er, wie er auch der Entscheidung über sein Schicksal mit voller Freudigkeit entgegensehe; und wenn er nun hinzufügt, wie es in ihrer Hand liege, indem sie durch Feststehen im Glaubenskampf nach aussen und durch Eintracht im Innern ihr eignes Seelenheil fördern, diese seine Freude zu erhöhen und zu teilen, so zeigt schon diese Einführung einer zuletzt überall notthuenden Ermahnung, wie völlig man die Situation missverstand, wenn man die Gemeinde in Parteien gespalten oder das Gemeindeleben durch Ehrgeiz und Eifersüchteleien getrübt glaubte, während doch der Eingang wiederholt die volle Zufriedenheit des Apostels mit allen einzelnen und sein Vertrauen auf alle in nachdrücklichster Weise ausspricht. Auch was er von der Sendung des Timotheus und der Rücksendung des Epaphrodit sagt, kommt immer wieder darauf zurück, wie er ihre Freude erhöhen will. Nur weil man diesen einheitlichen Zweck des Briefes verkannte, konnte man an dem Übergange zu dem einzigen mehr belehrenden Abschnitt im Eingang von Kap. 3 Anstoss nehmen und zu Zerteilungen des Briefes greifen wollen; denn auch dieser Abschnitt handelt von dem Grunde der rechten Christenfreude, und nur durch ein völliges Missverständnis desselben konnte man in ihm Polemik gegen judenchristliche Irrlehrer und fleischlich gesinnte Christen finden. Wenn die erneute Schlussermahnung zur rechten Christenfreude durch die Besprechung eines ganz persönlichen Zwistes zwischen zwei Frauen eingeleitet wird, so zeigt dies nur aufs neue, wie wenig Anlass man hatte, die ganze Gemeinde, an welche der Apostel diese epistola de gaudio schrieb, durch analoge Zerwürfnisse zertrennt zu denken. Je mehr man den wahren Charakter dieses Briefes versteht, um so weniger ist es denkbar, in ihm eine Unterschiebung zu sehen, wie die Baursche Schule that. Wenn dies aber von der neueren Kritik fast allseitig anerkannt wird, so übersieht man doch, dass der Brief in wesentlichen Punkten die Eigentümlichkeiten der anderen Gefangenschaftsbriefe teilt, und dass, wenn man an seiner Echtheit festhält, auch die Zweifelsgründe gegen jene einer ernstlichen Revision bedürfen.

Am meisten angefochten unter den paulinischen Briefen sind die sogenannten Pastoralbriefe, d. h. die drei amtlichen Schreiben an Timotheus und Titus. Rundweg muss anerkannt werden, dass die Situationen, welche dieselben voraussetzen, in dem uns bekannten Leben des Paulus nicht nachzuweisen sind. Dass Paulus aus der römischen Gefangenschaft freigekommen, lässt sich mit sicheren geschichtlichen Gründen nicht nachweisen, freilich ebensowenig bestreiten; aber wenn die Pastoralbriefe echt sind, dann sind sie eben die ausreichenden Dokumente über die Zeit nach der Befreiung aus derselben. Was Paulus dem Titus, den er nach einem flüchtigen Besuch in Kreta zurückgelassen, aufträgt, um seine Abberufung vorzubereiten, ist ebenso wohl verständlich, wie, was er im ersten Brief an Timotheus, den er für kurze Zeit mit seiner Stellvertretung in Ephesus beauftragt hatte, schreibt, als seine Rückkehr sich verzögerte. Der zweite setzt voraus, dass er aufs neue in Gefangenschaft geraten ist; er bescheidet, trüber Ahnungen voll, seinen Lieblingsschüler und Freund zu sich nach Rom, indem er ihm zugleich für den Fall, dass er ihn nicht wieder sehen sollte, in diesem Briefe sein Testament hinterlässt. Ebenso muss zugestanden werden, dass alle drei Briefe wider Lehrverirrungen polemisieren, von denen wir in den älteren Briefen des Apostels nichts hören, und die wir nicht mehr geschichtlich nachzuweisen im stande sind. Allein auch die Versuche, irgend welche der uns bekannten gnostischen Systeme in ihnen wiederzufinden, sind völlig misslungen; und so bleibt schliesslich nichts übrig, als in ihnen Verirrungen des erwachenden religiösen Erkenntnisstrebens zu sehen, die mindestens den in den phrygischen Gemeinden gefundenen parallel stehen und, wie sie, auf jüdische Einflüsse zurückgehen. Sie können aber, eben weil sie die Züge der späteren Gnosis noch nicht zeigen, nur der Epoche angehören, deren Dokumente unsre Briefe sind, wenn sie sich als echt erweisen. Ebenso ist unsern Briefen die Fürsorge des Apostels für die Gemeindeorganisation eigen; aber auch hier bewährt sich die Vorstellung, als handle es sich um die Empfehlung des monarchischen Episkopats im Namen des Apostels, in welcher Form sie auch durchzuführen versucht ist, nicht. Es ist überhaupt keine be-

stimmte Schablone, nach der die vorausgesetzte oder angestrebte Gemeindeordnung gezeichnet ist. In der schon lange bestehenden Gemeinde zu Ephesus sind die Verhältnisse wesentlich andre, als in Kreta. Das Einzige, was wirklich als erstrebte Neuordnung auftritt, ist die Verbindung des Gemeindeamts mit der Lehrthätigkeit, die sich aus den auftauchenden Lehrverirrungen und dem Verschwinden der Gnadengaben leicht genug erklärt. Ohne Frage ist in der Lehr- und Ausdrucksweise dieser drei Briefe vieles, was uns fremdartig anmutet, wenn wir von den älteren Briefen herkommen; und es muss zugestanden werden, dass sich keineswegs alles aus der Antithese gegen die Lehrverirrungen der Zeit und dem persönlichen Charakter der Briefe erklären lässt. Aber es ist ebenso zweifellos, dass, wo die Briefe sich näher auf Lehrhaftes einlassen, bis auf einen Punkt, in dem eine gewisse Wandlung derselben sehr begreiflich ist, die Grundgedanken paulinischer Lehre in einer Schärfe und Klarheit reproduziert werden, wie es nachweislich in der nachpaulinischen Zeit nicht geschehen ist. Allen noch übrig bleibenden Bedenken endlich steht die Thatsache entgegen, dass sich in Komposition und Inhalt der Briefe vieles von der Hypothese der Unechtheit aus schlechterdings nicht erklären lässt, dass insbesondere eine Fülle von Personalien und biographischen Details, namentlich in den Titus- und zweiten Timotheusbrief, verflochten ist, für deren Erfindung sich ein Zweck schlechterdings nicht absehen lässt. Die Vermutung aber, dass irgend welche abgerissene Reliquien paulinischer Schriftstellerei hier von einem Späteren zu seinen Zwecken verarbeitet seien, entgeht dem Vorwurf bewusster Fälschung schwer und ist noch nirgends auf eine greifbare Gestalt gebracht worden. Mag darum auch vielleicht die Echtheitsfrage zu einer definitiven wissenschaftlichen Entscheidung nicht mehr gebracht werden können, so bleibt der Versuch doch vollberechtigt, die Briefe von der Voraussetzung aus zu erklären, dass sie sind, was sie sein wollen, Briefe aus der uns unbekannten Lebenszeit des Apostels nach seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft.

Die traditionelle Voraussetzung, dass der Hebräerbrief von Paulus herrühre, hat in mancher Beziehung hinderlich auf

das Verständnis desselben eingewirkt. Selbst als man sich von der Unhaltbarkeit jener Voraussetzung überzeugte, dachte man doch immer zunächst einen direkten oder indirekten Paulusschüler als den Verfasser und suchte daher den Brief wesentlich aus paulinischen Anschauungen zu erklären. Aber da sich der Verfasser 2, 3 aufs klarste als einen Schüler der Urapostel bezeichnet, so muss davon gänzlich abgesehen werden. Die Vorstellungen und Gedankenreihen desselben haben eine durchaus andersartige Wurzel, mag auch irgendwie paulinische Lehre auf ihre Entwicklung eingewirkt haben; und es ist dafür von geringer Bedeutung, ob, wie sich allerdings zu hoher Wahrscheinlichkeit erheben lässt, die nordafrikanische Tradition, welche den aus dem NT. wohlbekannten Barnabas als Verfasser bezeichnete, eine richtige Erinnerung bewahrt hat. Noch verhängnisvoller war es, dass durch die Unsicherheit über den Verfasser auch die Vorstellung von dem Leserkreise, an den sich der Brief wendet, beeinflusst ist. Das kirchliche Altertum hat allerdings ebenso an der paulinischen Abfassung, wie an der Bestimmung des Briefes für die hebräischredenden Christen Palästinas festgehalten. Dass dieses nach allem, was wir von den Grundsätzen des Paulus für seine amtliche Wirksamkeit wissen, ein Widerspruch in sich selbst ist, liegt am Tage. Man suchte daher im Kreise der paulinischen Gemeinden irgendwo die Leser des Briefes aufzufinden; aber rein judenchristliche Gemeinden, wie sie derselbe offenbar voraussetzt, giebt es unter diesen eben nicht. Darum suchte man auf verschiedenen Wegen nachzuweisen, dass der Brief auch an eine gemischte Gemeinde oder an den judenchristlichen Teil einer solchen gerichtet sein könne, wobei man in neuerer Zeit besonders Rom oder Alexandrien ins Auge fasste. Ja, zuletzt ging man soweit, geradezu anzunehmen, dass der Brief an Heidenchristen geschrieben sei. Damit freilich ist jedes geschichtliche Verständnis desselben unmöglich gemacht. Die lehrhaften Abschnitte des Briefes sind nun einmal keine akademischen Erörterungen, welche die Wahrheit oder Erhabenheit des Christentums am Vergleich mit der einzigen andern Offenbarungsreligion erhärten wollen; sie wollen erweisen, wie mit der Berufung Jesu zum messianischen Hohenpriester und mit seinem Opfer die Sühnanstalt des alten Bundes

als unzulänglich dargethan und abgeschafft sei. Das hat aber Sinn und Zweck nur für solche, die noch an diesem Kultus hangen und eventuell geneigt sind, für ihr religiöses Bedürfnis an demselben sich genügen zu lassen. Dann aber können sich die furchtbar ernsten Warnungen vor dem Abfall, die sich überall mit jenen Erörterungen verschlingen, nur auf Judenchristen beziehen, die in Gefahr waren, um der Aussöhnung mit ihren ungläubig gebliebenen Volksgenossen willen die Hoffnung, die sie bisher auf Jesum als den Messias gesetzt hatten, preiszugeben und wieder im Glauben der Väter ihre Befriedigung zu suchen. Es bleibt daher doch dabei, dass die traditionelle Ansicht von den Lesern die richtige ist; und in der That reichen auch die Gründe, die man dagegen anführt, nicht aus, ja verkehren sich vielfach gerade in ihr Gegenteil. Der Brief, der unter den Vorzeichen des herannahenden jüdischen Krieges geschrieben ist, versetzt uns in eine schwere Krisis der Urgemeinde, wo die aus so berechtigten Gründen festgehaltene Lebens- und Kultusgemeinschaft mit den altgläubigen Juden angesichts der sich steigernden Feindschaft derselben und des Ausbleibens der Parusie im höchsten Grade verhängnisvoll wurde. Damals hat ein Mann von hoher prophetischer Begabung die ungeheure Gefahr der Situation erkannt und das einzige Mittel der Abhilfe, den definitiven Bruch der Gemeinde mit ihrer Vergangenheit, in pädagogisch schonendster Weise durch seinen ganzen Brief vorbereitet und dann bedingungslos gefordert.

Von diesen Gesichtspunkten aus ist die kurze Erklärung gegeben, mit welcher im folgenden der neu hergestellte Text der Paulusbriefe begleitet ist. Eine solche war nötig um der Stellen willen, an welchen aus angeblich exegetischen Gründen vielfach die urkundlich bezeugte Lesart verworfen wird; sie wurde aber über die ganzen Briefe ausgedehnt, weil das einzelne immer nur aus dem Gesamtzusammenhange sicher erklärt werden kann. Daher enthält sich auch die Erklärung aller anderen Reflexionen als der aus dem nächsten Kontext und dem paulinischen Lehrzusammenhang sich ergebenden.

ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ.

I, 1 *Παῦλος, δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφω-
ρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,* 2 *ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προ-
φητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις* 3 *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενο-
μένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα,* 4 *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ
θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,*

1, 1—7. Zuschrift und Gruss. — *δουλος χρ. ιησ.*) bezeichnet, wie das ATliche *δουλ. κυρ.* (Jos. 1, 1), dass sein ganzes Leben speziell dem Dienste Christi geweiht ist, sofern er sich von Gott berufen weiss zu dessen Apostel. Das *αφωρισμ.* (Num. 8, 11) erläutert das Wesen des Apostels als eines (aus anderen Knechten Christi) für die speziellen Zwecke einer göttlichen Freudenbotschaft (*ευαγγ. θεου*) Ausgesonderten. — **v. 2.** *ο*) geht darauf, dass Gott sie (ihrem Inhalte nach) bereits vorher verheissen hatte durch seine Propheten, d. h. von ihm inspirierte Männer, in heiligen, d. h. von ihm stammenden, Schriften (*εν γραφ. αγ.*), welche als solche jenen Ursprung ihrer Verheissungen verbürgen. — **v. 3.** *περι*) gehört zu *προεπηγγ.* und besagt, dass der vorherverheissene Inhalt der apostolischen Heilsbotschaft schon in der Weissagung geknüpft erscheint an den Sohn Gottes, d. h. den Erwählten der göttlichen Liebe, der eben als solcher zum Messias bestimmt ist. Das *τ. γενομ.* bezeichnet seine Herkunft aus davidischem Geschlecht (*σπερμα*, wie 4, 13. 16, von der gesamten Nachkommenschaft), weil Gott verheissen hatte, Einen aus Davids Samen zu dem Vollender seiner Heilsratschlüsse zu erwählen (II Sam. 7, 12 ff.). Das *κατα σαρκα* beschränkt diese Herkunft auf die natürlich menschliche Seite seines Wesens, wie sie allein mit menschlicher Abstammung gegeben sein kann. — **v. 4.** *τ. ορισθ.*) kann wegen des part. aor. nicht die in seiner Erwählung liegende Bestimmung (wie Act. 10, 42), sondern nur den Akt bezeichnen, in welchem sich seine schon in der prophetischen Verheissung (Psal. 2, 7 ff.) liegende Bestimmung verwirklichte. Das war aber seine Bestimmung zum Sohne Gottes in voller Machtwirkung (*εν δυναμει*), d. h. zu dem die göttliche Macht und Herrscherstellung teilenden Sohne. Das *κατα πνευμα* weist auf den dem Messias spezifisch eignenden Geist hin (Jes. 11, 2. 42, 1), der als Geist einer (gen. qualit.) Gott allein ursprünglich eignenden Heiligkeit (*αγιωσ.*, wie Psal. 96, 6. 97, 12), wie er der natür-

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, 5 δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, 6 ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς, κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 7 πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς

---

lich menschlichen Seite seines Wesens schlechthin fremd war, ihn allein befähigen konnte, zu jener gottgleichen Würdestellung erhoben zu werden. Der Wechsel in der Bedeutung des *κατα* entspricht dem Wechsel der Verbalbegriffe, von denen der eine ein indifferentes Geschehen bezeichnet, der andere eine einzigartige Bevorzugung. — *εξ αναστ. νεκρ.*) Da die Erhöhung des Sohnes zu göttlicher Herrlichkeit das Aufhören seines Lebens *κατα σαρκα* (v. 3) voraussetzt, konnte sie nur erfolgen auf Anlass einer Auferstehung, wie sie eintritt, wenn Tote zum himmlischen Leben erstehen. Die Apposition zu *περι τ. υιου* besagt, dass der im Evangelium verkündigte Mensch Jesus, der nach seiner messianischen Würdestellung *χριστος* heisst, weil er zu unserm (göttlichen) Herrn erhöht ist (*τ. κυριου ημ.*), eben jener Sohn Gottes sei, dessen Herkunft von David und dessen bestimmungsmässige Einsetzung in die dem Messias zukommende Machtstellung schon durch die Propheten vorherverkündigt ist. — **v. 5.** *δι ου*) Durch Vermittlung dieses erhöhten Herrn hat Paulus, wie alle, die etwa zu gleichem Beruf erwählt sind, mit der Gnade, die den Verfolger der Gemeinde unverdientermassen zur Teilnahme am Heil berief, zugleich jenen Beruf empfangen, auf den seine Bezeichnung als *αποστολος* v. 1 hinwies. Als Zweck davon nennt das *εις* die Bewirkung von im Glauben bestehendem Gehorsam (*πιστεως*, gen. epexeg.) unter allen Heiden (im Gegensatz zur *περιτομη*, wie Gal. 2, 8 f.). Sofern Gott verlangt, dass man sein Evangelium mit zuversichtlicher Überzeugung von seiner Wahrheit annimmt, ist der Glaube zunächst nichts anders als Gehorsam gegen ihn (II Thess. 1, 8). Das *υπερ τ. ονομ. αυτ.* schliesst sich, wie *εν*, an den in *εις υπακοην* liegenden Verbalbegriff an. Jener Glaubensgehorsam wird gewirkt zu gunsten seines Namens, sofern die das Evangelium annehmenden Heiden nun durch ihr Bekenntnis zu Christo als ihrem Herrn seinen Namen verherrlichen. — **v. 6.** *εν οις*) zeigt, dass sein speziell für die Heiden bestimmter Beruf nur erwähnt ist, um die Leser, an die er schreibt, nun den Heiden zu subsumieren und damit zu rechtfertigen, weshalb er sich an sie wendet. Das *κλητοι ιησ. χριστ.* ist Apposition zu *υμεις*. Obwohl freilich in ihnen als von Gott Berufenen, die Jesu Christo angehören, bereits der Glaubensgehorsam gewirkt ist, gehören sie doch als *εθνη* auch zu denen, an welche sein spezifischer Beruf ihn weist. — **v. 7.** *πασιν τοις εν ρ.*) Erst jetzt, nachdem Paul. v. 6 sein Recht, sich an die Leser zu wenden, begründet hat, folgt die förmliche Zuschrift des Briefes, die aber nun mit den in Rom befindlichen gläubig gewordenen Heiden durch *πασιν* auch alle dort etwa befindlichen gläubigen Juden zusammenschliesst. Das *αγαπητ. θεου* charakterisiert sie als Gottgeliebte, sofern ihnen in Christo

ἁγίοις· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου
Ἰησοῦ Χριστοῦ.
8 *Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*
περὶ πάντων ὑμῶν, ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ
κόσμῳ. 9 *μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ*
πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως

---

die väterliche Liebe Gottes zu teil geworden, wie das *κλητοις* (Adj., wie v. 1) *αγιοις* als durch die Berufung Gott Geweihte, indem jenes auf den höchsten Vorzug, den sie erlangt, dieses auf die Verpflichtung, die sie mit ihrer Gottangehörigkeit überkommen haben, hinweist. Dem aus dem üblichen Briefeingange zu ergänzenden *λεγει* folgt statt des gewöhnlichen *χαιρειν* ein selbständiger Segenswunsch (erg. *ειη*). Die *ειρηνη* bezeichnet alles aus der Gnade fliessende Heil, das, wie jene, von Gott als unserm Vater und von Jesu Christo als dem erhöhten Heilsmittler stammt.

1, 8—17. Persönlicher Eingang. — *πρωτον μεν*) setzt voraus, dass Paul. eigentlich auf die Bitte v. 10 hinauswill, von der aus er auf seinen Brief zu sprechen kommt, dieselbe aber nicht aussprechen mag, ohne zuvor (*πρωτον*, wie Mt. 7, 5) dem Dank gegen Gott, der ihn im Blick auf sie erfüllt, Ausdruck zu geben. Das *τ. θεω μου* bezeichnet Gott als den, der sich ihm zu eigen gegeben hat, in ein Liebesverhältnis zu ihm getreten ist. Sein Dank ist aber *δια ιησ. χρ.* vermittelt, sofern alles, wofür er Gott dankt, durch Christum zu stande gekommen ist (vgl. 7, 25). Das *περι παντων υμων* hebt hervor, dass sein Dank nicht einzelne unter ihnen wegen ihrer besondern Vorzüge betrifft, weil der Grund desselben (*οτι*) darin liegt, dass ihr Glaube überhaupt, d. h. das Dasein einer Christengemeinde in der Welthauptstadt, in der ganzen Welt (wo er auch hinkommt) wie etwas Grosses verkündigt, und somit nach seiner Bedeutung gewürdigt wird. Mit solchem Danke erkennt er das auch seinerseits als etwas Hochbedeutsames an. — **v. 9.** *μαρτυς γαρ*) ruft für dies sein Danken Gott zum Zeugen an, weil, was in seinem Herzen vorgeht, er den Lesern nicht so zu bezeugen vermag, wie er es möchte. Gott aber kann es bezeugen, weil Paul. ihm in seinem (vom Geiste Gottes gewirkten) Geistesleben dient, das der Herzenskündiger kennen muss. Denn bei diesem *λατρευω* handelt es sich nicht um die äussere Thätigkeit in der Verkündigung von seinem Sohne (*το ευαγγελιον* für *το ευαγγελιζεσθαι, του υιου* gen. obj.), sondern darum, dass er bei derselben beständig Fürbitte und Danksagung für die ihm befohlenen Gemeinden vor Gott darbringt. Bem. den Wechsel in der Bedeutnng des *εν*. Wie unablässig er ihrer bei diesem *λατρευειν*, namentlich auch in seinem Dankgebet (v. 8), gedenkt, weiss Gott allein. Das *μνειαν ποιεισθαι* bezeichnet die Erinnerung an sie, die in ihrer Erwähnung bei seinen Gebeten thatsächlich zum Ausdruck

μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι, 10 πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος, εἴπως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. 11 ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, 12 τοῦτο δέ ἐστιν συνπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. 13 οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς — καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο —, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν

kommt. — **v. 10.** *παντοτε*) das durch *επι τ. προσευχ. μου* näher bestimmt wird, gehört zu *δεομενος*. Weil die spezielle Bitte, die er schon v. 8 im Sinne hatte, sich eben allezeit an die Gebete anschliesst, die er bei seinem *λατρευειν* für die Gemeinde darbringt, wird das ursprünglich intendierte *επειτα δε* fallen gelassen. Das *ειπως* giebt der Bitte den Charakter einer zaghaften Anfrage, ob er etwa endlich einmal (*ηδη ποτε*), nachdem er es so oft vergeblich erbeten, das Glück haben werde (*ευοδωθησ.*, wie Prov. 28, 13), zu ihnen zu kommen auf Grund des Willens Gottes, in dem allein es beruht, wenn einer glücklichen Erfolg hat. — **v. 11.** *επιποθω*) bezeichnet, dass sein Sehnen hingerichtet ist auf das *ιδειν υμας*, das aber kein selbstsüchtiges ist, sondern die Absicht hat, ihnen eine geistliche Gnadengabe mitzuteilen. Bem. die gesperrte Stellung, durch die das bescheidene *τι*, der Charakter des Mitzuteilenden als einer Gabe, die nicht er, sondern Gottes Gnade (durch ihn) giebt, und das *πνευματικον*, wonach es der in ihm wohnende Gottesgeist ist, der sie wirkt, jedes besonders hervorgehoben wird. Das *εις το* c. inf. bezeichnet den Zweck der beabsichtigten Mitteilung, der nicht in einer Korrektur ihres irgendwie mangelhaften Glaubenslebens, sondern in einer Stärkung desselben besteht. — **v. 12.** *τουτο δε εστιν*) erläutert den so bestimmten Gegenstand seiner Sehnsucht, zugleich korrigierend, dahin, dass er bei solchem Sehen nicht nur ihnen etwas zu geben wünscht, sondern auch mit ermuntert zu werden in ihrer Mitte. Weil der Infin. von *επιποθω* abhängt, kann das *εμε* fehlen. Das *εν αλληλοις* bezeichnet den ihnen gemeinsamen Glauben als in ihnen beiderseits vorhanden, so dass jeder durch den Glauben des andern ermuntert werden kann. Bem. den leichten Wechsel des Gen. mit *εν*. — **v. 13.** *ου θελω δε υμ. αγν.*) wie I Thess. 4, 13, betont zunächst, dass das Verlangen v. 11 keine vorübergehende Gefühlsregung sei, da er oftmals bereits den Vorsatz gefasst habe, zu ihnen zu kommen, und diesen Vorsatz nicht etwa wieder aufgegeben, sondern nur an seiner Ausführung bis jetzt verhindert sei. Das *ινα* knüpft über den absichtlich mit *και* angeschlossenen, aber nicht mehr von *οτι* abhängigen Satz, der dadurch zur Parenthese wird, an und hebt hervor, dass er nicht nur ihr Interesse dabei verfolgt (v. 11), sondern auch das seine, sofern er auch unter ihnen (*εν υμιν*, wie v. 12) eine Frucht, d. h. einen ihm erfreulichen Erfolg seiner Wirksamkeit, haben möchte. Da kein von ihnen verschiedenes Objekt dieser

τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν. 14 Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί· 15 οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. 16 οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον· δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ

Wirksamkeit genannt ist, so kann dasselbe nur aus dem *εν υμιν* entnommen werden, es muss also eine Frucht, die an ihnen gewirkt wird, gemeint sein. Das doppelte *και* erklärt sich daraus, dass das erste sie den übrigen Heiden, das zweite die Frucht, die er unter diesen hat, der Frucht, die er unter ihnen haben will, gleichsetzt. — **v. 14 f.** bezeichnet asyndetisch diese Absicht als eine nicht nur auf dem Wunsche v. 11 f. beruhende, sondern als eine pflichtmässige und kommt damit erst auf den v. 13 so nachdrücklich eingeführten Hauptpunkt. Er fühlt nämlich eine Verpflichtung gegen jede Kategorie von Heiden, gegen Hellenen, unter denen er bisher gewirkt, wie gegen Nichtgriechen der Nationalität und Sprache nach (*βαρβαροι*, wie I Kor. 14, 11), zu denen die Römer zählen. Dass damit keine Herabsetzung ihres Bildungsstandes beabsichtigt ist, zeigt die zweite Partition nach diesem Gesichtspunkt, bei der die Römer offenbar zu den Gebildeten (*σοφοις*) im Gegensatz zu den Ungebildeten (*ανοητοις*) gezählt werden, und an die gerade das Folgende (vgl. v. 16) anknüpft. — **v. 15.** *ουτως*) Betrachtet er die Verkündigung des Evangeliums an alle Kategorien der Heiden so, d. h. als eine Schuld, die abgetragen sein will (v. 14), so kann er nicht warten, bis der oft geplante und immer wieder vereitelte Besuch ihm Gelegenheit giebt, bei ihnen eine Frucht zu schaffen (v. 13). Vielmehr geht die bei ihm vorhandene (*κατα* statt des Gen., wie Act. 17, 28) Bereitwilligkeit (*το προθυμον* für *προθυμια*), diese Pflicht zu erfüllen (bem. den Art.), dahin (erg. *εστιν*), auch ihnen, die in Rom und daher nicht Griechen sind (wie die, unter denen er bisher gewirkt), aber zu den Hochgebildeten ihrer Zeit gehören (wie er ihnen bisher noch nicht in seinen Gemeinden gegenüberstand, vgl. I Kor. 1, 26), das Evangelium zu verkündigen, wie er es in dem Briefe, den er an sie schreibt, thun will. — **v. 16.** *επαισχ.*) setzt voraus, dass er sich den hochgebildeten Römern gegenüber des aller weltlichen Weisheit entbehrenden und darum leicht als Thorheit erscheinenden (I Kor. 1, 21 ff.) Evangeliums schämen könnte. Aber die evangelische Verkündigung (v. 9) ist im Gegensatz zu aller mit menschlichen Mitteln wirkenden Rede eine göttliche Kraft (I Kor. 1, 18), weil Verkündigung einer von Gott stammenden Heilsbotschaft (v. 1), welche in dem, der sie mit zuversichtlicher Überzeugung von ihrer Wahrheit annimmt (*πιστευοντι*, im Sinne von v. 5), notwendig das seligmachende Vertrauen auf das in ihr verkündigte Heil wirkt und somit zur Errettung vom Verderben führt. Er braucht sich solcher Verkündigung aber um so weniger zu schämen, als sie ein solches Mittel zum Heil für jeden ist (*παντι*) und darum schlechthin unentbehrlich, für einen Juden, der doch den einen wahren Gott bereits verehrt, nicht weniger, sondern

πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

---

18 Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν

---

gerade in erster Linie, sofern sie nur verkündigt, was durch die Propheten dieses Gottes verheissen (v. 2); ebenso aber auch für den Gebildetsten unter den Heiden, den Hellenen, der meinen könnte, in seiner Weisheit einen Ersatz dafür zu finden. — **v. 17.** *γαρ*) begründet diese einzigartige Wirkung der evangelischen Verkündigung dadurch, dass in ihr eine normale gottwohlgefällige Beschaffenheit (*δικαιοσυνη*), wie sie zum Heil notwendig und doch bisher auf keine Weise zu erlangen war, als eine thatsächlich vorhandene offenbart wird, aber, wie das absichtlich durch *γαρ* davon getrennte, also nachträgliche *θεου* sagt, eine von Gott, der jene Heilsbotschaft sendet, ausgehende (zum Gen. *θεου* vgl. v. 1), welche von ihm erteilt wird. Daher wird sie auch nur auf Anlass (*εκ*) Glaubens, der die Botschaft davon mit zuversichtlicher Überzeugung als eine gottgesandte annimmt (v. 5. 16), offenbart, um Glauben zu wirken. Damit ist, dem Doppelsinn von *πιστις* entsprechend, gemeint das Vertrauen auf diese gottgeschenkte *δικαιοσυνη*, welches allein das mit ihr gegebene Heil gewährleistet. Gemeint ist mit dem *καθως γεγρ.* (I Kor. 1, 31) Habak. 2, 4, welches dem Gerechten, also dem, der eine solche Gerechtigkeit hat, das (ewige) Leben und damit die Errettung vom Verderben (v. 16) verheisst auf Anlass Glaubens, so dass ohne Bewirkung dieses Vertrauens das Heil nicht erlangt werden kann. So formuliert v. 16 f. gleichsam das Thema des ganzen Briefes, welcher den Glauben als den alleinigen Weg zur Erlangung der Gerechtigkeit und des Heils darstellt, den das Evangelium verkündigt, ohne damit die Prärogative Israels zu negieren (vgl. das *πρωτον* v. 16) oder mit der Schrift AT.'s zu brechen, die nach v. 17 bereits denselben Grundgedanken enthält. Es folgt der erste Hauptteil (1, 18—3, 20), der die Zornverfallenheit der gesamten Menschheit, abgesehen vom Evangelium, darstellt.

1, 18—32. Die Zornverfallenheit des Heidentums. — *αποκ. γαρ*) begründet in Anknüpfung an v. 17a den Gedanken von v. 16, wonach nur die evangelische Verkündigung eine zur Errettung führende Gottesmacht ist, weil überall, wo die in dieser offenbarte Gerechtigkeit nicht vorhanden ist, sich göttlicher Zorn offenbart, der zum Verderben führen muss. Das *απ ουρανου* bezeichnet diese Zornoffenbarung als ein Moment der weltregierenden Thätigkeit Gottes. Dieselbe erstreckt sich über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, d. h. über das Gesamtgebiet,

ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, 19 *διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν.* 20 *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους,* 21 *διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ*

---

wo es wegen der den göttlichen Zorn erregenden *ασεβεια* noch nicht zu der ihm wohlgefälligen *δικαιοσυνη* gekommen ist. Absichtlich redet Paul. von Menschen im allgemeinen, aber wie schon die *ασεβεια* ein spezifisches Charakteristikum des Heidentums ist, so charakterisiert er auch sonst die Heiden als die *αδικοι* schlechthin (I Kor. 6, 1). Er wollte eben hervorheben, dass es sich um Menschen handelt, welche den Gotteszorn dadurch erregen, dass sie die (auch ohne die heilsgeschichtliche Offenbarung) ihnen geschenkte Wahrheit (d. h. die Erkenntnis des wahren Wesens Gottes) hemmen in Ungerechtigkeit, sofern diese jenen Keim der Wahrheitserkenntnis gleichsam so einengt, dass er an jeder Fortentwicklung gehindert wird. — **v. 19.** *διοτι*) weil das (für sie) von Gott Erkennbare in ihrem Innern (*εν αυτοις*, wie Gal. 1, 16) kund ist infolge einer von Gott selbst ausgegangenen Kundmachung. Dies war eben der ihnen ursprünglich gegebene Wahrheitsbesitz, um deswillen (weil sie ihn in seiner Entwicklung gehemmt) sie der Zorn Gottes trifft. — **v. 20** begründet die Thatsache einer solchen Kundmachung (mittels der Schöpfung) dadurch, dass die unsichtbaren Eigenschaften Gottes, seit eine Welt geschaffen wurde (*απο κτισ. κοσμ.*), mittels der Schöpfungswerke gesehen werden (bem. das in *καθορᾶται* liegende Oxymoron), wenn sie mittels des *νους*, d. h. des in der Vernunft gegebenen Organs für das Innewerden des Göttlichen erkannt werden. Insbesondere wird hervorgehoben seine immerwährende Macht, die alles Geschaffene dauernd erhält, und, wie die enge Verbindung durch *τε — και* (v. 12. 14. 16) zeigt, die Gesamtfülle seiner göttlichen Eigenschaften (*θειοτης*), zu welchen dieselbe gehört. Das *εις το* bezeichnet die dieser göttlichen Veranstaltung zu Grunde liegende Absicht, dass die Menschen, wenn sie die ihnen damit gegebene Gotteserkenntnis (oder die Wahrheit v. 18) in ihrer Fortentwicklung hemmten, unentschuldbar sein sollten. — **v. 21.** *διοτι*) begründet ihre durch die göttliche Uroffenbarung (v. 19 f.) gegebene Unentschuldbarkeit und entwickelt daher nur näher, inwiefern ihre Ungerechtigkeit (Unsittlichkeit) es war, welche die Wahrheitsentwicklung in ihnen hemmte und dadurch den göttlichen Zorn ihnen zuzog (v. 18). Daher wird durch das *γνοντες τ. θεον* nur v. 19a nochmals aufgenommen, um nun zu konstantieren, dass sie den (durch die Uroffenbarung erkannten) Gott nicht als Gott priesen oder ihm dankten, d. h. ihn nicht in seiner Herrlichkeit und Güte anerkannten, weil die *αδικια* (hier der Hochmut und die Selbstsucht) sie hinderte, die ursprünglich besessene Gotteserkennt-

εὐχαρίστησαν, ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. 22 *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν* 23 *καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.*

24 *διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς,* 25 *οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ*

---

nis auch praktisch zu bethätigen. Das passive *εματαιωθ.* und *εσκοτισθη* deutet bereits an, dass es die (gottgewirkte) Folge ihrer Abkehr von Gott war, wenn sie in ihren Gedanken, die sich nicht (in Preis und Dank) mit dem Höchsten beschäftigten, jedes wahren Inhalts entleert, auf das Eitle, Nichtige gerichtet wurden. Folge davon war, dass das Herz (als Sitz aller geistigen Lebensthätigkeit, auch des *νους*), durch ihre Entwöhnung von der Beschäftigung mit dem Höchsten verständnisunfähig geworden (*ασυνετος*, wie Psal. 76, 6. Sir. 15, 7), verfinstert wurde, da nur die Gotteserkenntnis ihm Licht zu verleihen vermag. — **v. 22.** *φασκοντες*) wie Gen. 26, 20, nimmt, wie das Asyndeton zeigt (vgl. v. 14), das Vorige auf, um weiter zu zeigen, wie durch den unberechtigten Anspruch auf (eigene) Weisheit, den jene Abwendung vom Lichte der göttlichen Offenbarung gerade herbeiführte, und der mit ihrem faktischen Zustande im grellsten Widerspruch stand, sie nun erst recht zu Thoren gemacht wurden (*εμωρ.*, wie Jerem. 10, 14). — **v. 23.** *και*) knüpft den Gipfelpunkt dieser Thorheit an, zu dem sie im Götzendienst gelangten (vgl. Psal. 106, 20). Denn in diesem vertauschten sie den rechten Gegenstand der Gottesverehrung, die Herrlichkeit des unvergänglichen und darum überweltlichen Gottes, mit einem Wahngebilde, das dem Bilde eines vergänglichen Wesens ähnlich war. Wenn nämlich ihre Götzenbilder Menschen- oder Tiergestalt hatten, so musste doch die durch sie dargestellte Gottheit denselben in ihrer Vorstellung gleichgestaltet sein (*ομοιωμα*, wie I Sam. 6, 5. Jes. 40, 18). Zu *πετ. κ. τετρ.* vgl. Hiob 12, 7, zu *ερπ.* Gen. 1, 26.

v. 24. *διο*) Zur Vergeltung für diesen Abfall von ihm (v. 21 ff.) gab sie Gott in den Begierden ihrer (nur noch auf das Eitle und Nichtige gerichteten, vgl. v. 21) Herzen dahin (*παρεδ.*, wie Prov. 30, 10) in befleckende Unreinheit, als welche die Sünde insbesondere in den Wollustlastern des Heidentums erscheint, durch die ihre Leiber entehrt wurden; und zwar besagt der Gen. des Inf., welcher die Absicht bezeichnet, dass dieses nach göttlichem Ratschluss an ihnen (*εν αυτοις*) geschehen sollte. — **v. 25.** *οιτινες*) quippe qui. Dieses Gottesgericht traf sie als solche, die, d. h. weil sie Gott seine Ehre genommen hatten, indem sie das ihnen nach v. 19 kundgemachte wahre Wesen Gottes (*την αληθ. τ. θεου*) umgetauscht hatten in ein Wahngebilde, das lügenhafterweise dafür ausgegeben wurde

ψεύδει, καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. 26 *διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν,* 27 *ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες.*

28 *καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθή-*

(*ψευδ.*, wie Jerem. 13, 25), und nun verehrten und Gottesdienst thaten (v. 9) der Kreatur (*τ. κτισ.*, abweichend von v. 20, metonymisch von dem Geschaffenen) mit Übergehung (*παρα*) des Schöpfers, da sie ja ihre Gottheiten geschöpflichen Wesen gleichgestaltet hatten (vgl. v. 23). Zur Doxologie vgl. II Kor. 11, 31. — **v. 26.** *δια τουτο*) kehrt zu der durch v. 25 motivierten Offenbarung des göttlichen Zorngerichts in v. 24 (*παρεδ. αυτ. ο θεος*) zurück, um den Gipfelpunkt der entehrenden Unreinigkeit, in die sie Gott dahingab, in den unnatürlichen Wollustlastern aufzuweisen, in denen die widernatürliche Verehrung des Geschöpfs statt des Schöpfers sich rächte durch die widernatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. Die *παθη ατιμιας* (gen. qualit., wie v. 4) sind die Leidenschaften, in denen der Mensch dadurch sich entehrt, dass er ein Sklave seiner Begierden wird. — *τε γαρ*) Denn auch ihre Weibsbilder (*θηλειαι*, wie Gen. 1, 27, absichtliche Bezeichnung rein vom geschlechtlichen Gesichtspunkt aus), von denen man es am wenigsten erwarten sollte, verwandelten (v. 25) den natürlichen Gebrauch (ihres Geschlechts durch den Mann zur Wollust) in den widernatürlichen (durch Weiber). — **v. 27.** *ομοιως δε και*) Der durch das *τε* v. 26 angelegte Parallelismus geht infolge des dazwischengetretenen *ομοιως* in die Entgegensetzung der Mannsbilder über, die ebenso, den natürlichen Gebrauch des Weibsbildes (zur Wollust) verlassend, in ihrer Gier entbrannten gegeneinander. Das artikulierte *τ. ασχημ.* weist auf die im Vorigen angedeutete Schmach der Päderastie hin, die sie an einander verübten (*κατεργ.*), und in der sie den (nach göttlicher Strafgerechtigkeit) notwendigen (*ην εδει* sc. *απολ.*) Lohn für ihre Verirrung (v. 23. 25) empfingen an ihren eigenen Personen (*εν εαυτοις*).

v. 28. *και*) führt zu dem letzten Moment in der Offenbarung des göttlichen Zorngerichts über, wie es der Thatsache entspricht (*καθως*, wie v. 17), dass sie es nicht gewürdigt (für wert geachtet) haben (*δοκιμ.*, wie I Thess. 2, 4), Gott in tieferdringender Erkenntnis (*επιγν.*) zu besitzen, zu der sie nur gelangen konnten, wenn sie die ihnen ursprünglich gegebene Erkenntnis (v. 21) in ihrer Entwicklung nicht gehemmt hätten (v. 18). Wenn dem entsprechen soll, dass Gott sie in einen unwürdigen (*αδοκιμος*

κοντα, 29 πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, 30 ψιθυριστάς, καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὑβριστάς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, 31 ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀνελεήμονας, 32 οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.

---

von δεχομαι: nicht probehaltig, wie I Kor. 9, 27) Sinn dahingab, so liegt es sehr nahe, dass Paul. das Wort seinem Klange nach mit δοκιμαζειν zusammengebracht hat: in einen Sinn, der nicht mehr würdigt, prüft (Gutes und Böses). Daher der inf. epexeg.: so dass sie thun, was doch (bem. die subj. Neg.) nach ihrem eignen (in der Sitte sich ausprägenden) Verständnis sich nicht ziemt. — **v. 29.** πεπληρ.) mit Dat., wie II Makk. 7, 21. Die Folge dieser völligen Verdunkelung des Sinnes für Gut und Böse ist, dass sie nun angefüllt sind mit Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier, Bosheit. Die Aufzählung folgt keiner logischen Disposition und zeigt nur, dass mit Ausschluss der schon besprochenen Wollustlaster zunächst jede Art von Schlechtigkeit gemeint ist, darunter aber insbesondere die Habgier, die als das zweite heidnische Kardinallaster von Paul. betrachtet wird (I Kor. 5, 10). Das μεστους steht dem Part. πεπληρ. parallel. Offenbar nur der Gleichklang hat die Verbindung von φθονος (Neid) mit φονος hervorgerufen, obwohl nun dabei an die Mordlust gedacht werden muss, wie bei ερις (I Kor. 1, 11) an die Streitsucht und bei δολος an betrügerische Gesinnung. Die ganze Gruppe schliesst mit κακοηθ., das wieder die Charakterschlechtigkeit ganz allgemein bezeichnet. — **v. 30** charakterisiert, um von der Gesinnung zu Wortsünden überzugehen, die Personen selbst, in Apposition zu πεπληρ. und μεστους, als Ohrenbläser und Verleumder, dem sich das ganz allgemeine θεοστ. (Gottverhasste, Ruchlose) anschliesst. Eine absteigende Klimax bilden die frechen Frevler, die sich in der Selbstüberhebung alles erlauben, die Hoffärtigen und die Prahler, während mit dem Raffinement der Bosheit, das immer neue Schandthaten erfindet, sich die ganz spezielle Sünde des Ungehorsams gegen die Eltern verknüpft. Zugleich beginnt dies eine Reihe von 5 Ausdrücken mit α priv. in **v. 31,** wo nur der Gleichklang das ganz allgemeine ασυνετος v. 21 mit ασυνθ. (Jerem. 3, 7 f.: bundbrüchig) verbindet, und die verwandten Begriffe der Lieblosigkeit und Unbarmherzigkeit schliessen. — **v. 32.** οιτινες) wie v. 25, zeigt, wiefern in diesem Lasterleben sich göttlicher Zorn im Sinne von v. 28 offenbart. In den heidnischen Hadesmythen findet Paul. den Beweis, dass sie wohl kennen die Rechtsfestsetzung Gottes, wonach die, welche das derartige (wie v. 29 ff.) treiben, todeswürdig sind. Wenn sie trotzdem dasselbe nicht nur thun, sondern auch denen, die es treiben, Beifall spenden (συνευδ., wie I Makk. 1, 27), so er-

II, 1 διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων. ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις· τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων. 2 οἴδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστιν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας. 3 λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; 4 ἢ τοῦ πλούτου

---

hellt daraus die völlige Verdunkelung ihres sittlichen Bewusstseins, ihr *νους αδοκιμος* v. 28. Bem. den Unterschied von *πρασσ.* und *ποιειν*.

2, 1—3, 8. Die Zornverfallenheit des Judentums. — *διο*) wie 1, 24: darum, weil trotz 1, 20 diese völlige Abstumpfung des sittlichen Gefühls die Heiden bis zu einem gewissen Grade entschuldbar macht: völlig unentschuldbar (bem. das nachdrücklich vorantretende *αναπολ.*) bist du. Der Übergang in die Anrede zeigt, dass andre Personen gemeint sind als Kap. 1 und zwar solche, die nicht das Lasterleben der v. 29 ff. Geschilderten billigen (v. 32). So wenig wie Paul. dort die Heiden direkt als solche bezeichnet, so wenig hier die Juden; weil es nur darauf ankam, sie als solche zu charakterisieren, die durch ihr selbstgerechtes Richten über die andern zeigen, dass ihr sittliches Bewusstsein noch ein lebendiges ist. Das *εν ω* ist gleich *εν τουτω εν ω* und hebt hervor, dass er eben auf Grund der Norm, nach der er den andern beurteilt, sich selbst verurteilt, da derselbe Massstab, den er, wie sein *κρινειν* zeigt, wohl kennt, ihn dafür verantwortlich und strafbar macht, wenn er trotzdem dasselbe treibt. Das *τα αυτα* geht auf die (sündhafte) Kategorie des am andern Verurteilten und nicht auf alle Einzelsünden. Das nachdrucksvolle *ο κρινων* am Schlusse hebt den inneren Widerspruch seines Verhaltens stark hervor. — **v. 2.** *οιδαμεν*) bringt mit dem näherbestimmenden *δε* die Voraussetzung nach, die dem behaupteten *κατακρινεις* zu Grunde liegt, und bezeichnet als solche die allen Christen bekannte Thatsache, dass das Richturteil Gottes (Mt. 7, 2) wahrheitsgemäss, d. h. dem wirklichen Thatbestand entsprechend, ergeht über die, welche das derartige (1, 32) treiben, auch wenn sie durch ihr Richten desselben einen Abscheu davor zur Schau tragen. — **v. 3.** *λογιζη δε*) stellt der v. 1 f. konstatierten Thatsache ein Urteil entgegen, das schon die Form der verwunderten Frage als eitlen Wahn charakterisiert. Das *τουτο* bereitet den Objektsatz vor, um zuvor durch die Anrede fühlbar zu machen, wie das Verhalten eines Menschen, welcher die das derartige Treibenden (v. 2) richtet und es gelegentlich selbst thut, im grellsten Widerspruch damit steht. Das betonte *σν* zeigt, dass es sich um einen Repräsentanten solcher Menschen handelt, die um irgend welcher persönlichen Vorzüge willen gewiss zu sein wähnen, dass sie dem Richturteil Gottes entfliehen werden, und das können nur die Juden sein, die ihrer abrahamitischen Abstammung wegen sich vom Gericht eximiert glaubten (vgl. Mt. 3, 7). — **v. 4.** *η*) deckt ein andres Motiv des Wahns v. 3

τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας
καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε
ἄγει; 5 κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν
θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως
δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, 6 ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα
αὐτοῦ· 7 τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν
καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον· 8 τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ

auf, wenn sie etwa auf die bisherigen Erweisungen der Güte, Geduld und Langmut Gottes trotzen; denn das artikulierte *του πλουτου* stellt die Fülle derselben als eine bekannte Erfahrungsthatsache hin, wie sie nur in der Geschichte Israels vor Augen liegt. Eine Verachtung derselben sieht der Apostel darin, dass man sich durch sie nicht davor warnen lässt, die verurteilte Sünde zu thun, weil man nicht weiss, was man doch wissen müsste, dass die Güte Gottes (bem. das neutr. adj. statt des subst. abstr., wie 1, 15) zur Sinnesänderung antreibt. In den verwunderten Fragen liegt die Thorheit solchen Verhaltens bereits angedeutet. — **v. 5.** *κατα δε σκληρ. σου*) stellt dem Wahn, als ob seine Vorzüge oder seine bisherigen Gnadenerfahrungen den Juden straffrei machen könnten, steigernd gegenüber, wie vielmehr nach der in seinem Verhalten sich zeigenden Herzensbeschaffenheit der entgegengesetzte Erfolg eintreten muss. Gerade nach seiner Härtigkeit (*σκληρ.*, wie Deut. 9, 27), welche sein Herz gegen das göttliche *αγειν* v. 4 verstockt und zur Sinnesänderung unfähig macht, häuft er sich selbst (vgl. Prov. 1, 18) Zorn. Da derselbe freilich nach v. 4 noch nicht über ihn ergeht wie über die Heiden (1, 18), so kann die Mehrung desselben, welche er durch seine Unbussfertigkeit herbeiführt, erst erfolgen, wie das *εν* andeutet, an einem Tage, welcher solchem Zorn gehört, d. h. zu seiner Entladung bestimmt ist, und an welchem so das gerechte Richten Gottes, das während des Waltens der göttlichen Güte, Geduld und Langmut noch verhüllt blieb, offenbar wird. — **v. 6,** vgl. Psal. 62, 13. Prov. 24, 12, hebt noch einmal (vgl. v. 2) hervor, wie dieses gerechte Richten in einer den Handlungen eines jeden (und nicht seinem Sichgeberden als Richter oder seinen sonstigen Vorzügen) entsprechenden Vergeltung besteht. — **v. 7.** *τοις μεν — ζητουσιν*) erläutert das *εκαστω* v. 6 näher zunächst an denen, die nicht nach ihrer Unbussfertigkeit sich göttlichen Zorn häufen, vielmehr in Gemässheit von Ausdauer im (*υπομ.* mit gen. obj., wie I Thess. 1, 3) Gutesthun, wodurch sie nach v. 6 die Vergeltung bestimmt wissen, trachten (*ζητ.*, wie Mt. 6, 33) nach einer Herrlichkeit und der damit verbundenen Ehre (Hebr. 2, 7. 9), welche, wie das *και αφθαρσ.* zeigt, nicht irdisch-menschlicher Art, sondern unvergänglich ist. Zu *ζωην αιωνιον*, welches das wahre Leben (1, 17) als das ewige bezeichnet, dem nach I Kor. 15, 42f. Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit eignet, erg. *αποδωσει* aus v. 6, da nach gerechter Vergeltung jeder nur empfangen kann, wonach er in rechter Weise gestrebt hat. — **v. 8.**

ἀπειθοῦσιν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ, ὀργὴ καὶ θυμός.
9 *θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος·* 10 *δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.*

11 *οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία παρὰ τῷ θεῷ.* 12 *ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ*

τοις δε εξ εριθ.) scil. ουσιν, kehrt zu den v. 5 Gemeinten zurück, deren ganzes Wesen durch selbstsüchtige Rechthaberei bestimmt ist, und die daher der Wahrheit, d. h. dem ihnen offenbaren göttlichen Wesen (1, 18), das immer zugleich normgebend für sie sein soll, nicht gehorchen (απειθ., wie I Petr. 3, 1. 4, 17), vielmehr (δε, wie v. 5) der Ungerechtigkeit (1, 18), d. h. dem Widerspiel der durch die αληθ. geforderten δικαιοσυνη gehorchen. Die Struktur wechselt, da αποδωσει zu οργη και θυμος (bezeichnet, wie Psal. 2, 5. 12, steigernd das Auflodern der göttlichen Entrüstung) wenig passen würde, so dass einfach ein εσται zu ergänzen. — **v. 9f.** nimmt in umgekehrter Ordnung, in welcher nun wieder der im Zusammenhange leitende Gesichtspunkt der Strafvergeltung vorantritt, noch einmal den Gedanken von v. 7f. auf. Trübsal und Bedrängnis (στενοχ. Steigerung von θλιψ., vgl. Jes. 8, 22. Deut. 28, 53) wird ergehen (erg. εσται) über (επι wie v. 2) jeden einzelnen Menschen, der das Böse verübt, und zwar zuerst, in erster Linie (πρωτ., wie 1, 16) über den Juden, der die göttlichen Verheissungen und Drohungen empfangen hat und daher zuerst auch ihre Erfüllung zu erfahren bekommt. So vollendet sich der Beweis, dass v. 1—8 bereits von den Juden die Rede war. — **v. 10.** δοξα κ. τιμη) wie v. 7. Das damit verbundene ειρηνη (1, 7) kann nur die Vollendung alles Heils in der zukünftigen Seligkeit bezeichnen. Bem. das Simpl. εργαζ. und dazu Gal. 6, 10.

v. 11 begründet die Allgemeinheit (v. 9f.) der gerechten göttlichen Vergeltung (v. 6ff.) dadurch, dass bei Gott keine Rücksichtnahme auf äussere Vorzüge (προσωπ., wie Jak. 2, 1) statthat, um nun im einzelnen nachzuweisen, wie zunächst der Gesetzesbesitz den Juden nicht vor dem göttlichen Zorngericht, dem er nach v. 3—9 verfallen, schützen kann (v. 12—24). — **v. 12** begründet die Parteilosigkeit Gottes dadurch, dass die Bestrafung des Sünders eintritt ohne Rücksicht darauf, ob er ein Gesetz besass oder nicht: wie viele ohne die Norm eines Gesetzes gesündigt haben, werden ohne die Norm eines Gesetzes auch (και) die der Sünde entsprechende Strafe empfangen, indem sie dem ewigen Verderben verfallen, von dem nur das Evangelium eine Errettung bringt (1, 16). Das artikellose εν νομω bezeichnet diejenigen, welche innerhalb einer gesetzlichen Ordnung stehen, und bei denen nur der Unterschied stattfindet, dass sie mittels einer gesetzlichen Norm, welche der Sünde ihre Strafe be-

ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται· 13 *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.* 14 *ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος,* 15 *οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατη-*

---

stimmt, im Gericht zu der entsprechenden Strafe verurteilt werden. — **v. 13** begründet das *κριθησονται* mit offenbarer Beziehung auf die Vorstellung, als ob der Gesetzesbesitz als solcher, wie er bei den Gesetzeshörern (Jak. 1, 22 ff.) in der Synagoge stattfindet, nach göttlichem Urteil (*παρα θεω*, wie I Kor. 3, 19) gerecht, d. h. der Norm seines Willens entsprechend machen könne. Da der unparteiische Richter nur nach dem thatsächlichen Verhalten fragen kann, so werden nur die Gesetzesthäter (Jak. 4, 11) gerecht erklärt werden (im göttlichen Gericht). — **v. 14 ff.** begründet den Gedanken von v. 13 nach seinen beiden Seiten, sofern, wenn es auf den blossen Gesetzesbesitz ankäme, auch die Heiden gerecht sein müssten vor Gott, da sie auch ein Gesetz haben, und sofern auch bei ihnen eine sittliche Selbstbeurteilung des thatsächlichen Verhaltens nach diesem Gesetz stattfindet. Das *οταν* geht von dem Falle aus, wenn Heiden (bem. das artikellose *εθνη* mit artikuliertem Part.), die als solche doch nicht ein Gesetz als ausser ihnen stehende Lebensnorm haben (was die Unmöglichkeit einer Gesetzeserfüllung, wie v. 13, zu involvieren scheint), von Natur, d. h. kraft ihrer durch natürliche Anlage und Entwicklung gewordenen Verfassung, was zu dem Gesetze (wie es nach v. 12 die Juden haben) gehört, thun, d. h. einzelnen Vorschriften desselben in ihrem Thun entsprechen. Bem. die nachdrückliche Wiederaufnahme des Subjekts durch das *ουτοι*, weil noch einmal an den Mangel eines Gesetzesbesitzes bei ihnen erinnert werden soll. Weil sie ein Gesetz nicht haben (bem. die Stellung des *μη* vor *εχοντ.*), sind sie sich selbst ein Gesetz, das ihnen sagt, was Gott fordert. — **v. 15.** *οιτινες*) begründend, wie 1, 25. 32: sofern sie eben durch ihr *ποιειν τα τ. νομου* das von dem Gesetz geforderte Thun (*εργον* kollektiv, wie v. 7) erweisen als ein in ihren Herzen geschriebenes, d. h. ein ihnen einwohnendes Sittenbewusstsein, das ihnen von selber sagt, was Gott in seinem geschriebenen Gesetze fordert. Der gen. abs. fügt hinzu, dass mit ihrer thatsächlichen Gesetzeserfüllung auch ihr Gewissen (*συνειδ.*, wie Sap. 17, 10), d. h. das Bewusstsein über die sittliche Qualität ihrer Handlungen, mit Zeugnis ablegt für das Vorhandensein einer solchen gesetzlichen Norm in ihnen, da sie ja ohne eine solche nicht beurteilen könnten, ob ihr Thun gut oder böse ist. Dem durch die Voranstellung betonten *αυτων* entspricht das *μεταξυ αλληλων* (Mt. 18, 15), wonach auch im Verkehr mit einander die (ihre) Gedanken (das Verhalten des andern) anklagen, was nach Mt. 7, 3 ff. das Gewöhnliche ist, oder auch (gelegentlich) entschuldigen.

γορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων 16 ἐν ᾗ ἡμέρᾳ κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. 17 εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ 18 καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα, κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου, 19 πέποιθάς τε σεαυ-

---

Obwohl das *συνμαρτ.* in Genus und Num. durch das zunächst stehende *τ. συνειδ.* determiniert ist, bildet doch das *τ. λογισμ.* das zweite Subj. dazu, so dass auch diese Gedanken Mitzeugen für jene Norm in ihrem Innern sind, wenn sie (nach derselben) das Verhalten dessen, mit dem sie im Verkehr stehen, anklagen oder entschuldigen. — **v. 16.** *εν η ημερα*) knüpft an *συνμαρτ.* an, sofern das Zeugnis dieser beiden Mitzeugen für das Vorhandensein jenes *νομος γραπτ. εν τ. καρδ.*, obwohl sicher vorhanden, doch infolge des *αδοκιμος* gewordenen *νους* und des lauten *συνευδοκειν* (1, 28. 32) in der Gegenwart oft nicht zur Geltung kommt, zweifellos aber an einem Tage, wo Gott das Verborgene der Menschen richtet, also an den Tag bringen wird, dass ihr Gewissen ihr Verhalten gerügt hat (auch wenn sie es überhört), und ihre Gedanken die andern verklagt haben (auch wenn sie denselben Beifall gezollt). Das *κατα το ευαγγ. μου* geht darauf, dass gerade die heidenapostolische Predigt es als etwas schlechthin Neues verkündigte, dass ein Tag kommen wird, an welchem Gott richten wird, und zwar durch den zum Heilsmittler erhöhten Jesus (*δια χρ. ιησ.*), da der, den er nicht errettet, eben dem Verderben verfällt. Dann werden auch die, welche ein ausser ihnen stehendes Gesetz nicht gehabt haben, danach gerichtet werden, ob sie auf Grund dieses in ihnen vorhandenen Gesetzes Thäter desselben (v. 13) geworden sind. — **v. 17.** *ει δε*) stellt das im folgenden geschilderte Verhalten in den Gegensatz dazu, dass hiernach es gar nicht auf den Gesetzesbesitz, sondern nur auf die Gesetzeserfüllung ankommt. Der mit *σν* in lebendiger Apostrophe, wie v. 1, Angeredete wird nun direkt als der Jude bezeichnet, der im Dünkel auf seinen Gesetzesbesitz übersieht, dass sein Verhalten mit demselben im schroffsten Widerspruch steht. Schon der den religiösen Charakter des Israeliten im Unterschiede vom Heiden bezeichnende Name (*επονομ.*, wie Gen. 4, 17. 25 f.) *ιουδαιος* wird hier als hoher Ehrenname gefasst. Zu *επαναπαυη* vgl. Mich. 3, 11. I Makk. 8, 12: er verlässt sich darauf, ein Gesetz zu haben, als wäre dieser Besitz an sich Gewähr des Heils, und rühmt sich auf Grund Gottes, den er allein für seinen Gott und Vater hält (vgl. Gen. 17, 7. Jerem. 31, 33). — **v. 18.** *το θελημα*) ist nach dem Zusammenhang der Wille dieses Gottes, den gelegentlich wohl auch der Heide kennt und thut (v. 14), den aber nur der Jude im ganzen Umfange kennt, indem er mittels der (synagogalen) Unterweisung aus dem Gesetz im stande ist, in jedem einzelnen Falle zu prüfen das sich (von einander) Unterscheidende (*διαφεροντα*, wie Dan. 7, 3), d. h. die Unterschiede von Recht und Unrecht. — **v. 19** bezeichnet mit dem adjunktiven

τὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, 20 *παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ·* 21 *ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις; ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις;* 22 *ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις; ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς;* 23 *ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις·* 24 *τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καθὼς γέγραπται.*

τε ihre dünkelhafte Erhebung über die Heiden als Folge davon. Das *πεποιθας* mit acc. c. inf. heisst: du traust dir zu, deinerseits ein Wegführer von Blinden zu sein (vgl. Mt. 15, 14), ein Licht derer, die in Finsternis sind (vgl. Jes. 49, 6. 9). — **v. 20.** *παιδευτην*) wie Sir. 37, 23: ein Erzieher Unverständiger (Psal. 14, 1), ein Lehrer Unmündiger (Psal. 119, 130). Er vermisst sich alles dessen als einer, der im Gesetz die Erkenntnis (des göttlichen Willens, vgl. v. 18) und damit die Wahrheit (im Sinne von v. 8) so ausgestaltet (*μορφ.* metonymisch vom Resultat dieser Thätigkeit) vor Augen hat, dass er auf Grund dessen auch andere erziehen und unterweisen kann. — **v. 12.** *ουν*) nimmt anakoluthisch den weit ausgesponnenen Vordersatz in der einfacheren Form des artikulierten Partizips wieder auf und macht dasselbe zum Subjekt einer befremdeten Frage, die den Widerspruch ihres Verhaltens viel schroffer hervortreten lässt, als es die Vollendung des Nachsatzes thun würde. Der einen andern lehrt, lehrt sich selbst nicht, der ihn die Gebote Exod. 20, 14 f. halten heisst, übertritt sie selber. Das *κηρ.*, wie das *λεγ.* **v. 22,** verbunden mit dem Inf. des Seinsollens (wie die subjektive Negation zeigt), erhält den Begriff des Gebietens. Die Beispiele sind gewählt im Gegensatz zu den heidnischen Kardinallastern der Habgier und Unzucht (vgl. 1, 24. 29) und gipfeln daher in dem Widerspruch ihres zur Schau getragenen Abscheus (Lev. 18, 30. III Makk. 6, 9) vor den Götzen mit ihrer Tempeldieberei, in der sie sich ohne Scheu vor solcher befleckenden Berührung räuberisch an heidnischem Tempeleigentum vergreifen. Zum Vorkommen solches *ιεροσυλειν* bei den Juden vgl. Act. 19, 37. Jos. Ant. 4, 8. 10. — **v. 28.** Der Übergang des partizipialen Ausdrucks in den relativen zeigt, dass die Frageform verlassen wird. Bem. den absichtsvollen Wechsel des artikellosen *εν νομω* mit dem *του νομου* nach *τ. παραβ.*: der du dich auf Grund eines Gesetzes, das du allein besitzest, rühmst, verunehrst Gott (der dies Gesetz gegeben und durch seine Erfüllung geehrt sein will) durch die thatsächliche Übertretung desselben, wie sie v. 21 f. nachgewiesen. — **v. 24** begründet die assertorische Behauptung in v. 23 durch Jes. 52, 5, dessen Worte Paul. sich aneignet, indem das *καθ. γεγρ.* nur am Schlusse darauf zurückweist. Um ihretwillen wird der Name Gottes gelästert unter den Heiden, sofern diese denselben als einen Gott schmähen, der nicht einmal bei seinem Volke seinen Willen durchsetzen kann.

25 περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς· ἐὰν δὲ
παραβάτης νόμου ᾖς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν. 26
ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ, οὐχ
ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται; 27 καὶ κρινεῖ
ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμ-

---

v. 25 begründet die Zornverfallenheit der Juden, die durch den Gesetzesbesitz bei ihrem demselben widersprechenden Verhalten nicht aufgehoben wird (v. 11—24), dadurch, dass auch ein andrer Vorzug derselben, der an sich keineswegs wertlos ist, nämlich die Beschneidung, wenn ihm nicht Gesetzeserfüllung folgt, sie davon nicht erretten kann (2,25 — 3,8). — *περιτομη*) hier artikellos, weil hervorgehoben werden soll, dass so etwas wie Beschneidung wohl (*μεν*) Nutzen bringt, sofern ja die Beschneidung nach Gen. 17, 11 Siegel des Bundes mit Gott war, in dem derselbe sich dem Volke verpflichtet hatte, wie das Volk ihm; aber eben darum auch nur, wenn man, wie das gleichfalls artikellose *νομον* andeutet, einer gesetzlichen Verpflichtung, wie sie mit der Beschneidung notwendig verbunden (vgl. Gal. 5, 3), ständig nachkommt (*πρασσ.*). Ist man aber Gesetzesübertreter (vgl. Jak. 2, 9. 11) geworden, wie der Jude nach v. 23, so ist die Beschneidung Vorhaut geworden; denn da mit der Nichterfüllung der Bundespflicht seitens des Menschen Gott seiner Verpflichtung ebenfalls entbunden ist, verfällt er nach v. 11 f. genau so dem göttlichen Gerichte, als ob er unbeschnitten wäre und in keinem eine Verheissung in sich tragenden Bunde mit Gott stände, womit einer bleibenden Bedeutung der *περιτομη* in andrer Beziehung (3, 1 f.) durchaus nicht präjudiziert ist. — **v. 26** folgert aus diesem unzertrennlichen Zusammenhang zwischen Beschneidung und Gesetzeserfüllung. Hier bezeichnet nun *η ακροβ.* die Heiden selbst, die noch die Vorhaut an sich tragen, als Unbeschnittene nach dem sie von den Juden unterscheidenden Merkmal. Das *εαν* setzt (im Unterschiede von dem *οταν* v. 14) rein hypothetisch den Fall, dass solche Unbeschnittene die Rechtssatzungen (1, 32) des Gesetzes beobachten (Gen. 26, 5). Die Frage mit *ουχ* involviert ihre Bejahung. Das *αυτου* bezieht sich auf das in dem ersten (als abstr. pro concreto stehenden) *ακροβ.* liegende *ακροβυστος*. Das *λογισθ. εις* (vgl. Gen. 15, 6) bezeichnet, dass Gott im Gericht (v. 13) ihn ansehen und behandeln wird, als wäre er ein Beschnittener, gegen den, weil er die diesem vorgeschriebene Pflicht erfüllt, auch Gott sich verpflichtet fühlt, wie ja nach v. 10 jedem Gutes Thuenden, auch dem Hellenen, das Heil zu teil werden muss. — **v. 27.** *και*) knüpft an die in der Frage liegende Antwort an. Das *κρινει* blickt, wie das *λογισθ.* v. 26, auf das zukünftige Gericht, in welchem der von Natur (d. i. vermöge seiner heidnischen Geburt) Unbeschnittene, wenn er das Gesetz erfüllt (*τελ.*, wie Jak. 2, 8), dem Juden das Urteil sprechen wird (im Sinne von Mt. 12, 41), der unter so viel günstigeren Verhältnissen, als er, ein Gesetzesübertreter und darum um so viel strafwürdiger ist. Das *δια* be-

ματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου. 28 *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή·* 29 *ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ.* III, 1 *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου, ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;* 2 *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον*

---

zeichnet im Anschluss an seine lokale Bedeutung, dass er bei (und der Sache nach: trotz) einem Gesetzesbuchstaben, der ihm in unerschütterlicher Objektivität den Willen Gottes vorhielt, und bei (trotz) Beschneidung, die ihn beständig an die Verpflichtung zu seiner Erfüllung mahnte, ein Übertreter geworden. — **v. 28** begründet v. 25 ff. dadurch, dass der Wert der Beschneidung wie des Judentums, das sie kennzeichnet, nicht in dem liegt, was sie ihrer Erscheinung nach sind, was sie äusserlich erkennbar macht. Zu dem *ο εν τ. φανερω* erg. aus dem Prädikat *ιουδαιος*: nicht der es im Offenbaren (Augenfälligen) ist, ist (im wahren Sinne) ein Jude. Im Parallelgliede wird das *εν τω φανερω* durch *εν σαρκι* appositionell erläutert, sofern die am Fleisch (im eigentlichen Sinne) vollzogene Beschneidung eine äusserlich kundbare ist. — **v. 29.** *ο εν τ. κρυπτ. ιουδ.*) ist Subjekt, zu dem sich aus v. 28 als Prädikat *ιουδ. εστιν* ergänzt, wie im Parallelgliede *περιτομη καρδιας* (Deut. 30, 6), das nur artikellos steht, weil angeknüpft werden soll, dass eine solche nur kraft (göttlichen) Geistes, nicht kraft Buchstabens (wie es der Buchstabe des Gesetzes ist, der nur jene äusserliche Beschneidung bewirken konnte) zu stande kommt. Eben darum konnte in dem vorchristlichen Judentum, das nur den Buchstaben des Gesetzes hatte, solche wahre Beschneidung, die es vom Gericht errettet hätte, noch nicht vorhanden sein. Das *ου* geht auf den wahren Juden, dessen Beschneidung Herzensbeschneidung ist. Das artikulierte *επαινος* bezeichnet das einem solchen echten Juden zukommende Lob, wie es im Endgericht erteilt wird (I Kor. 4, 5) und dann natürlich die Errettung von dem Zorne Gottes garantiert. Dasselbe stammt nicht von Menschen her, wie das, welches man wohl den Juden ihrer äusseren Vorzüge wegen erteilt, sondern von Gott selbst, der allein solches Lob erteilen kann. Der epexegetische Relativsatz besagt, warum ein solcher Jude allein ein wahrer Jude ist, und bestätigt damit, dass die den Juden nur äusserlich als im Bunde mit Gott stehend kennzeichnende Beschneidung an sich noch nicht im stande ist, ihn von dem göttlichen Zorngericht zu erretten, das über den Gesetzesübertreter ergeht. — **3, 1** folgert aus dem Vorigen, das jeden Wert des Judentums oder der Beschneidung an sich aufzuheben schien, die Frage, worin denn der Vorzug (*τ. περισσ.*, vgl. Mt. 5, 47) des Juden als solchen, den Paul. doch als ein Sohn seines Volkes am wenigsten leugnen wird, oder der 2, 25 vorausgesetzte Nutzen der Beschneidung bestehe. — **v. 2.** *πολυ*) bezieht sich auf die Grösse

μὲν ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. 3 *τί γάρ; εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει;* 4 *μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄν-*

---

des Vorzuges, den er vor dem Heiden voraus hat, und zwar in jeder Beziehung. Vgl. 9, 4f. Die Antwort auf die erste Frage schliesst die auf die zweite ein, da die Beschneidung als Bundessiegel nur die Vorzüge bestätigen kann, welche das Bundesvolk als solches vor den Heiden voraus hat. Das *πρωτον μεν* involviert, wie 1, 8, die Vorstellung, dass es noch andre Vorzüge giebt, die Paulus aber nur als die Konsequenzen dieses ersten betrachtet, und von denen darum immer irgendwie dasselbe gilt, was von diesem ersten ausgesagt wird. Gemeint sind die Gottessprüche (Act. 7, 38. I Petr. 4, 11), welche dem Bundesvolk eine Zeit höchsten Heiles verhiessen, also die messianischen Verheissungen. In dem *επιστευθ.* (Gal. 2, 7. I Kor. 9, 17) liegt die Voraussetzung, dass gewisse Pflichten ihnen damit auferlegt waren, wenn sie mit diesen Gottessprüchen betraut sind. — **v. 3.** *τι γαρ*) erg. *εστιν*: denn wie verhält sich die Sache? Diese lebhafte Einführung der Begründung setzt voraus, dass gegen die Behauptung, das Betrautsein mit diesen Gottessprüchen sei schon an sich ein Vorzug des Juden (v. 2), auch abgesehen davon, ob er nach 2, 28f. ein echter Jude sei, sich ein Bedenken erheben lasse. Es schien derselbe nämlich, wenn die Juden untreu in der Bewahrung der anvertrauten Verheissungen gewesen waren, ebenfalls hinfällig geworden zu sein, sofern die ihnen im Bunde mit Gott geschenkten Verheissungen an die Erfüllung der Bundespflicht gebunden bleiben mussten. Freilich war nicht jede Gesetzesübertretung ein Bundesbruch (Jerem. 31, 31ff.), der Gott seiner Verpflichtung entband. Aber wenn auch nur etliche in diesem Sinne untreu wurden, und somit das Volk als solches, d. h. in allen seinen Gliedern, seine Bundespflicht nicht erfüllte, so schienen damit immer die dem Volk als solchem gegebenen Verheissungen hinfällig zu werden. In der Frage mit *μη* liegt die Verneinung dieser Voraussetzung, sofern unmöglich ihre Untreue die Treue Gottes, wonach er seine Verheissungen erfüllen muss, ausser Kraft setzen, unwirksam machen kann (*καταργ.*, wie Gal. 3, 17). — **v. 4.** *μη γενοιτο*) wie Jos. 22, 29, weist mit Abscheu diese in dem gesetzten Fall etwa zu ziehende Folgerung zurück. Das daran absichtsvoll anknüpfende *γινεσθω* geht darauf, dass vielmehr (*δε* wie 2, 5) die Wahrhaftigkeit Gottes (*αληθης*, wie Sap. 15, 1) sich erst vollkommen realisiert, wenn sein Wort selbst in solchem Fall sich als wahr erweist, und zwar im Gegensatz zu den Menschen, von denen es Psal. 116, 11 heisst, dass jeder ein Lügner ist. Wenn also Gottes Treue sich der Untreue der *τινες* gegenüber behauptet, so ist dies nicht etwas Vereinzeltes, sondern es ist in dem von der Schrift bezeugten allgemeinen Gegensatz von Mensch und Gott begründet. Wie um der Anspielung auf diese Psalmstelle willen der Gegensatz der Treue und Untreue in den der Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit

θρωπος ψεύστης, καθάπερ γέγραπται· ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. 5 *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; κατὰ ἄνθρωπον λέγω.* 6 *μὴ*

(seines Versprechens) umgesetzt wird, so wird in der Begründung der ersten Vershälfte aus der Schrift (*καθαπερ*, wie Gen. 12, 4, statt des gewöhnlichen *καθως*) nach Psal. 51, 6 die Wahrhaftigkeit Gottes als sein Rechtverhalten in seinen Worten bezeichnet, das gerichtlich anerkannt wird, wenn er in dem Gericht, das gleichsam über ihn gehalten wird, obsiegt. — **v. 5.** *ει δε*) setzt dieser Ausführung über einen in den Gottessprüchen v. 2 gegebenen unverlierbaren Vorzug der Juden eine Erwägung entgegen, welche die Behauptung, dass keiner dieser Vorzüge den Juden vom Gericht eximiere (2, 25—29), aufzuheben scheint. Im Anschluss an die v. 4b citierte Psalmstelle wird die Untreue der Juden, welche in v. 4a auf die allgemein menschliche Unwahrhaftigkeit zurückgeführt war, nun als ihre abnorme Beschaffenheit (Unsittlichkeit) im umfassendsten Sinne bezeichnet (1, 18. 2, 8), in die Paul. mit *ημων* auch sich einschliesst, um die Folgerung als eine ganz allgemeine, die auch für seine Person sich ergeben würde, zu bezeichnen. Ebenso erscheint die Treue (Wahrhaftigkeit) Gottes nun als seine Rechtbeschaffenheit, welche nach v. 4 dadurch nur erwiesen wird, wenn sie durch die menschliche Unrechtschaffenheit (Untreue) Gelegenheit bekommt, sich ihr gegenüber durch ihre volle Realisierung zu bewähren. Das nur im Römerbrief wiederholt vorkommende *τι ερουμεν* (III Esr. 8, 81) leitet eine Frage ein, die einen Widerspruch mit dem vorher Ausgeführten zu involvieren scheint, aber schon in ihrer Form die Unmöglichkeit ihrer Bejahung ausdrückt. Es scheint nämlich ungerecht, wenn Gott den Zorn, den er am Gerichtstage über alle Gesetzesübertreter verhängt (bem. den Art.), auch über solche verhängt, die ihm durch ihre Untreue nur Anlass gegeben haben, seine Treue zu bewähren, und also seiner Verherrlichung gedient haben. Hier scheint wirklich der Fall vorzuliegen, wo der unverlierbare Vorzug der Juden, der ihnen mit einer unwiderruflichen Verheissung gegeben ist, sie vom Gericht eximiert, das an sich über ihre Untreue, wie über jede Gesetzesübertretung, ergehen müsste. Das *κατα ανθρ. λεγω* (Gal. 3, 15) bevorwortet nur, dass das Aufwerfen einer solchen Frage an sich schon nur möglich ist, wenn man in gemeinmenschlicher Weise so redet, als wäre Gott unsersgleichen, und als könne die Möglichkeit einer Ungerechtigkeit bei ihm in Frage kommen, wie es aber in gewissem Sinne auch in dem v. 4b citierten Psalmwort geschieht. — **v. 6** begründet die entrüstete Abweisung jener Frage mit dem elliptischen *επει*, das eine neue Frage einleitet, die ihre Beantwortung in sich selber trägt: wie wird sonst (wenn er ungerecht wäre) Gott die Welt richten? Da sowohl feststeht, dass Gott die Welt richten wird, als dass nur ein gerechter Richter das Weltgericht halten kann, so ist die

γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; 7 εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; 8 καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν.

Möglichkeit einer Ungerechtigkeit bei ihm ausgeschlossen. — **v. 7** begründet die zunächst nur mit Hinweis auf das Weltrichteramt Gottes so entrüstet ausgesprochene Abweisung des Gedankens, dass es ungerecht sein könne, wenn Gott über eine Sünde, die ihm zum Vorteil gereicht, Zorn verhängt, dadurch, dass Paul. an seiner eigenen Person, der denselben sicher kein Jude zu gute kommen lassen würde, seinen Widersinn exemplifiziert. Nur so erklärt sich der Übergang in die erste Pers. sing. und die Rückkehr zu der Vorstellung, dass es die Wahrhaftigkeit Gottes (*η αληθ.*, wie Psal. 85, 11 f.) ist, welche auf Grund seiner Lüge (als die ja der Jude seine Verkündigung verurteilte) sich nur immer herrlicher bewähren und so überreich werden (*περισσ.*, wie I Makk. 3, 30) muss zu seiner Verherrlichung. Daraus ergiebt sich die Frage, warum (*τι*, cur, wie Mt. 6, 28) noch, nachdem sich ein so erspriesslicher Erfolg seiner Lüge herausgestellt, auch er, wie alle Menschen und nach seiner Darlegung insbesondere die Juden, im Weltgericht als ein Sünder gerichtet werde, was jeder Jude doch als unzweifelhaft annahm. Wollten sie es aber nicht auch ihm zugestehen, dass es ihn straffrei mache, wenn seine Lügenpredigt zur Verherrlichung Gottes gereiche, so konnten sie es auch für sich nicht in Anspruch nehmen, dass es ungerecht sei, wenn Gott über sie Zorn verhänge, die durch ihre Untreue Gott nur Gelegenheit gäben, seine Treue gegen seine unverbrüchliche Verheissung in der höchsten Probe zu bewähren. — **v. 8.** *και μη*) setzt die mit *τι* begonnene Frage fort: und warum sollen wir nicht, wie wir verlästert werden (*βλασφ.*, hier, anders als 2, 24, von Menschen), und wie etliche behaupten, dass wir sagen — —. Die Vollendung des Satzes wird anakoluthisch fallen gelassen, da schon in dem *βλασφημουμεθα* liegt, dass es sich um die Ausübung des Grundsatzes handelt, den man ihm und seinen Anhängern in den Mund legt, und der nun mit *οτι* recit. formuliert wird: lasset uns das Böse thun, damit das Gute (Heilsame, vgl. Jes. 52, 7) komme, als Erfolg eintrete. Auch dieser Grundsatz, den man wohl aus paulinischen Sätzen wie 5, 20 folgerte, wäre ja gerechtfertigt, wenn der heilsame Erfolg die Sünde straffrei machen könnte. Das *ων* geht auf die, welche diesen Grundsatz aussprechen. Das sie am Endgericht treffende (vgl. den Art. vor *επαινος* 2, 29) Urteil ist gerecht und träfe doch auch die Juden, wenn sie im Vertrauen auf die unverlierbare Verheissung Gottes, die ihnen mit der Beschneidung gegeben, ruhig fortsündigen, da nur von diesem Grundsatz aus sie hoffen könnten, vom Gericht Gottes eximiert zu werden.

9 *τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰου-
δαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑπὸ ἁμαρτίαν εἶναι,* 10 *καθὼς
γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς,* 11 *οὐκ ἔστιν ὁ συνιῶν,
οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν·* 12 *πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρεώ-
θησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα ἕως ἑνός.* 13 *τάφος ἀνεῳγ-
μένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, ἰὸς
ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν.* 14 *ὧν τὸ στόμα αὐτῶν ἀρᾶς καὶ*

3, 9—20. Die allgemeine Sündhaftigkeit. — *τι ουν*) scil. *εστιν*, wie I Kor. 14, 15, kehrt zu der v. 1 aufgeworfenen Frage zurück, um nun festzustellen, wie sich die v. 2 gegebene Antwort mit dem durch Erledigung des letzten möglichen Einwandes (v. 5—8) neubestätigten Gesamtresultat von 1, 18—2, 29 reimt, wonach die Juden im Gericht keinerlei Vorzug vor den Heiden zu erwarten haben. Dass er sich und Seinesgleichen mit ihnen zusammenschliesst, hat seinen Grund darin, dass er v. 7f. gezeigt hat, wie der heilsame Erfolg seiner Sünde ihn so wenig wie sie straffrei machen würde. Dann aber kann die Medialform *προεχομεθα* nur nach der Weise der späteren Gräzität aktivisch genommen werden, höchstens mit der reflexiven Wendung: haben wir für uns etwas voraus? Das *ου παντως* (I Kor. 5, 10) antwortet darauf: nicht überhaupt, nicht in jeder Hinsicht. Denn wir haben vorher (nämlich Kap. 1. 2) Juden sowohl wie Hellenen beschuldigt, dass sie ohne Ausnahme unter Sünde (*υπο αμαρτ.*, wie Gal. 3, 22), von Sünde beherrscht seien. Der schriftstellerische Plur. (1, 5) schliesst hier den Apostel mit allen, die seiner Ausführung Recht geben, zusammen. Damit bahnt sich der Apostel den Weg, die Voraussetzung seiner Ausführung von der allgemeinen Zornverfallenheit, nämlich die allgemeine Sündhaftigkeit, nun noch direkt aus der Schrift zu erweisen. — **v. 10.** *καθως γεγρ.*) führt mit dem *οτι* recit. zuerst Psal. 14, 1 ein, nur so, dass an Stelle des v. 12 wiederkehrenden *ουκ εστιν ποιων χρηστοτητα εως ενος* das das Ziel der ganzen Beweisführung vorausnehmende *ουκ εστιν δικαιος* und das einfache *ουδε εις* gesetzt wird. — **v. 11.** *ο συνιων*) giebt das Resultat von Psal. 14, 2, wonach Gott herabblickt, um zu sehen, ob ein Verständiger oder Gott Suchender da sei. Aber der so Gesuchte ist nicht da. — **v. 12,** wörtlich nach Psal. 14, 3: Alle sind ausgewichen (aus der rechten Bahn), insgesamt nichtsnutzig geworden; nicht vorhanden ist einer, der Gutes (*χρηστ.* nach dem Sprachgebrauch der LXX, anders 2, 4) thut, bis auf einen, sodass auch dieser nicht ausgenommen ist. — **v. 13,** wörtlich nach Psal. 5, 10: ein offenstehendes Grab ist ihre Kehle (aus der, als dem Werkzeug der Rede, der verderbenbringende Pesthauch ihres Inneren hervorströmt), mit ihren Zungen trogen sie. Dazu kommt noch nach Psal. 140, 4, dass Otterngift unter ihren Lippen, d. h. dass sie ihren Trug unter süssen Schmeichelworten verbergen. — **v. 14** mit leichter, lediglich formeller Abweichung

πικρίας γέμει. 15 ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα, 16 σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, 17 καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. 18 οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. 19 οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ. 20 διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

---

von Psal. 10, 7: ihr Mund ist Fluchens und Bitterkeit (gehässiger Worte) voll. — **v. 15 ff.** aus Jes. 59, 7 f., nur *οξεις* statt *ταχιν.*: ihre Füsse sind schnell (sie können nicht rasch genug dazu kommen), Blut zu vergiessen, Trümmer und Elend ist auf ihren Wegen, weil sie überall, wo sie gehen, Zerstörung und Verderben anrichten, und einen Heilsweg (auf dem man Heil anrichtet) haben sie nicht erkannt. — **v. 18** schliesst mit Worten aus Psal. 36, 2, die den tiefsten Grund solchen Sündenverderbens aufdecken: nicht ist Gottesfurcht vor ihren Augen, auf sie ist ihr Absehen nicht gerichtet. — **v. 19.** *οιδ. δε*) wie 2, 2, fügt im Gegensatz zu der Vorstellung, als ob solche Stellen nur auf Heiden (wie Psal. 14) gingen, die nähere Bestimmung hinzu, dass, wie viel auch das Gesetz (hier, wie I Kor. 14, 21, mit Einschluss der Psalmen und Propheten, weil auch diese Worte Gottes reden) sagt, es für die (dat. comm.) redet, welche innerhalb der gesetzlichen Ordnung stehen (2, 12), d. h. damit sie es auf sich anwenden (sich unter das dort gesprochene Urteil einschliessen), und so jeder Mund (dessen, der sich etwa von jener allgemeinen Beschuldigung eximieren will) verschlossen und straffällig (dem dort über den Sünder gefällten Strafurteil unterworfen) werde die gesamte Menschenwelt Gotte. — **v. 20.** *διοτι*) giebt den objektiven Grund von jener Absicht des Gesetzes an, welche voraussetzt, dass aus Gesetzeswerken nicht gerechtfertigt werden wird jedes (irgend ein) Fleisch vor seinem Angesicht. Vgl. Psal. 143, 2. Ausdrücklich setzt aber Paul. an die Stelle von *πας ζων* nach Gen. 6, 12: *πασα σαρξ*, da es an der Fleischesnatur des Menschen liegt, wenn derselbe aus seiner Kraft nicht im stande ist, in der in Gottes Augen allein geltenden (schlechthin vollkommenen) Weise ein von ihm gegebenes Gesetz (es sei, welches es sei) zu erfüllen und dann gerecht gesprochen zu werden (2, 13). Denn es liegt im Wesen eines Gesetzes, dass durch ein solches nur der Abstand unsrer menschlichen Erfüllung von der göttlichen Forderung aufgedeckt und so Erkenntnis der Sünde gewirkt wird. Darum wissen wir, dass auch das ATliche Gesetz nur die Absicht haben kann, jede Widerrede gegen die Behauptung des v. 9 abzuschneiden (v. 19), wie es durch seine Aussagen über die allgemein menschliche Sündhaftigkeit (v. 10—18) thut.

---

21 *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,* 22 *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γάρ ἐστιν διαστολή·* 23 *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ,* 24 *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,*

3, 21—30 beginnt der zweite Hauptteil des Briefes, in welchem mit Bezug auf 1, 16 zunächst die im Evangelium offenbarte Gerechtigkeit nach ihrer Begründung in dem Heilswerke Christi als die allein das religiöse Bewusstsein befriedigende dargestellt wird. — *νυνι δε*) rein zeitlich, im Gegensatz zu der Vergangenheit, wo es für Heiden (1, 18—23), wie für Juden (2, 1—3, 8) nur eine Offenbarung des göttlichen Zornes gab über ihr allgemeines Sündenverderben (3, 9—20). Da durch Gesetzesvermittlung dieses nur immer aufs neue aufgedeckt und dadurch die Gerechtsprechung des Menschen unmöglich gemacht wird, ist mit Ausschluss (*χωρις*) aller Gesetzesvermittlung eine von Gott ausgehende Gerechtigkeit (1, 17) kundgemacht. Eine solche war bisher gänzlich unbekannt, liegt jetzt aber in den vom Evangelium verkündigten Heilsthatsachen offenkundig vor (bem. das perf. pass. von *φανερουν* 1, 19), freilich nicht als etwas absolut Neues, sondern als eine, welche (in der Schrift) von der Thora (vgl. Kap. 4) und von den Propheten (1, 17) bezeugt wird als die von Gott beabsichtigte. — **v. 22** bestimmt im Gegensatz zu der durch Gesetzeswerke zu erwerbenden menschlichen Gerechtigkeit, die Israel allein in der Schrift bezeugt wähnte, diese Gottesgerechtigkeit näher als eine durch Glauben an Christum, d. h. durch Vertrauen auf ihn, vermittelte. Eben darum ist sie für alle bestimmt und erstreckt sich auf alle, die da glauben, so dass dieselbe weder an den Vorzügen Israels (als ob dasselbe ihrer nicht bedürfte) noch an den Sündengreueln des Heidentums (als ob dasselbe ihrer unfähig wäre) eine Schranke findet. Denn es findet (unter diesen *παντες*) thatsächlich ein Unterschied nicht statt: denn sie haben nach **v. 23** alle gesündigt und ermangeln infolge dessen der Ehre, die Gott erteilt, wenn er den Menschen für gerecht erklärt. — **v. 24.** *δικαιουμενοι*) Dass alle ohne Unterschied an sich dieser Gerechtigkeit ermangeln, erhellt daraus, dass ihre Gerechterklärung geschenksweise (*δωρ.*, wie Exod. 21, 11) erfolgt durch die Gnade dessen, der sonst nach seiner Gerechtigkeit nur der selbsterworbenen Gerechtigkeit die Ehre seines Rechtfertigungsspruchs zuerkennt (bem. das nachdrücklich vorantretende *αυτου*). Darum eben giebt es keinen, der die Rechtfertigung irgend welcher Vorzüge wegen beanspruchen könnte oder von derselben irgend welcher Mängel wegen ausgeschlossen wäre; sondern die Gottesgerechtigkeit ist für alle da und erstreckt sich über alle. Dass sie aber durch Vertrauen auf Christum vermittelt ist (v. 22), wird dadurch näher erläutert, dass die Gerecht-

25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ
αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν
προγεγονότων ἁμαρτημάτων 26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν
ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ εἰς τὸ εἶναι
αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

---

sprechung ermöglicht ist durch die Loskaufung der Sünder aus der Schuld- und Strafhaft, welche in dem Heilsmittler Jesus (näher in seinem Blut, welches das von ihm gezahlte Lösegeld war) begründet ist. Natürlich kann nur der, der auf ihn (und die Erlösung durch ihn) sein Vertrauen setzt, auf Grund derselben von Gott gerecht erklärt werden, da eine Rechtfertigung, die durch die in Christo beruhende Erlösung vermittelt ist, dem nicht zu teil werden kann, der die Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke zu erlangen sucht. — **v. 25.** *ον*) erläutert, wie in Christo die *απολυτρ.* gegeben sein konnte. Das *προεθετο* (1, 13) steht, ähnlich wie v. 9, hier in aktiver Bedeutung, höchstens mit der reflexiven Wendung, dass es in Gottes Interesse lag (vgl. das *εις ενδειξιν*), der Welt ein Sühnmittel zu proponieren, auf das sie ihr Vertrauen setzen konnte. Das substantivierte Neutr. von *ιλαστηριος* (IV Makk. 17, 22) bezeichnet ganz allgemein ein Mittel, wodurch die Sünde in Gottes Augen zugedeckt wird. Das dazu gehörige *δια τ. πιστ.* zeigt, dass es nicht ein Sühnmittel war, das, wie die ATlichen, durch pünktliche Vollziehung göttlicher Anordnungen beschafft wurde, sondern durch den v. 22 als heilsvermittelnd genannten Glauben seine Kraft und Wirkung erlangt. Er konnte den Heilsmittler Jesum aber als ein solches der Welt vor Augen stellen auf Grund seines im gewaltsamen Tode vergossenen Blutes, weil dieses (anders wie die ATlichen Sühnmittel, bei denen Tierblut das Sühnende war, vgl. das nachdrücklich vorantretende *αυτου*) in Gottes Augen die Sünden zudeckte und so die Entlassung des Sünders aus der Schuldhaft herbeiführte, wodurch seine Gerechtsprechung ermöglicht war (v. 24). Gott proponierte aber ein solches Sühnmittel zur Erweisung seiner richterlichen Gerechtigkeit, welche forderte, dass die Sünde entweder gestraft oder gesühnt werde. An das Verbalsubstantiv *ενδειξαι* (II Kor. 8, 24) schliesst sich die nähere Bestimmung an, dass eine solche notwendig geworden war um der (straflosen) Vorbeilassung (*παρεσις* von *παριεναι* im Gegensatz zu *αφιεν.*) der Sünden willen, welche vorher begangen waren nach **v. 26** auf Grund der tragenden Geduld Gottes (2, 4), da diese den Schein erwecken konnte, als ob er auf die Ausübung seiner richterlichen Gerechtigkeit verzichte. Mit leichtem Wechsel der Präposition und dem rückweisenden Art. wird das *εις ενδ.* in *προς* (behufs) *τ. ενδ. τ. δικ. αυτ.* nochmals aufgenommen, um anzuknüpfen, dass diese Erweisung *εν τ. νυν καιρω* (II Kor. 8, 13), d. h. in der Heilszeit, sich nicht vollziehen konnte durch ein allgemeines Strafgericht, sondern nur durch Aufstellung eines Sühnmittels, damit er gerecht sei, also die Sünde nicht länger ungesühnt oder ungestraft hingehen lasse, und zugleich — was die erste Alternative

27 ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. 28 λογιζόμεθα οὖν δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. 29 ἢ Ἰουδαίων

---

ausschloss — gerechtsprechend. Gerechtsprechen aber konnte er nicht den, der es war εξ εργων νομου, weil es nach v. 20 solche überall nicht gab, sondern den, der es war auf Anlass eines auf Jesum (der sein Blut als Lösegeld vergossen hatte) sich gründenden Heilsvertrauens, wie es nach v. 25 die Wirkung des von ihm aufgestellten Sühnmittels und nach v. 22 die darauf sich gründende Rechtfertigung vermittelte.

v. 27. ποὺ) wie I Kor. 1, 20, leitet die triumphierende Frage ein, wo, wenn Gott, um aus freier Gnade gerechtsprechen zu können, ein Sühnmittel beschaffte, durch das die Loskaufung des Menschen aus der Schuldhaft möglich wurde, das menschliche Rühmen (η καυχ., wie Jerem. 12, 13. Ezech. 16, 12), das sich immer wieder geltend machen will, namentlich wenn es sich um Erlangung der Gerechtigkeit handelt, noch Raum finden wolle. Da nun alles Rühmen vor Gott dem Apostel a priori etwas Irreligiöses ist, so ist damit, dass dasselbe gänzlich ausgeschlossen, zugleich das tiefste religiöse Bedürfnis befriedigt, und die triumphierende Frage drückt eben die Freude darüber aus, dass dies durch die neue gottgeschenkte Gerechtigkeit (v. 24), insbesondere durch den Modus, wie sie zu stande kommt (v. 25 f.), geschehen ist. — δια ποιου νομ.) scil. εξεκλεισθη. Gemeint ist, wie die Ordnung, nach welcher fortan die Rechtfertigung erfolgt, beschaffen sei, wenn durch sie alles Rühmen ausgeschlossen werde, ob sie ein Gesetz der Werke sei, wie das mosaische (erg. δια τ. νομ. vor τ. εργ.). Die verneinende Antwort (ουχι, αλλα, wie Lc. 13, 3. 5) ergiebt sich daraus, dass jede Ordnung, welche Werke fordert zur Rechtfertigung, dem, der sie aufzuweisen hat, immer wieder Anlass giebt, sich derselben zu rühmen, während nur durch die, welche Glauben, d. h. das Gegenteil alles eignen Leistens, das Verzichtleisten auf alles eigne Thun und Verdienen, das Vertrauen auf einen andern allein verlangt, dasselbe ausgeschlossen ist. — **v. 28** folgert aus v. 27 unter der Voraussetzung, dass Gott nur eine Rechtfertigungsordnung wählen könne, welche alles Rühmen ausschliesst. In dem λογιζομεθα (vgl. II Kor. 11, 5) liegt ein gewisses Selbstgefühl, weil Paul. voraussetzt, dass jeder wahrhaft religiöse Mensch ebenso urteilen müsse wie er und seine Gesinnungsgenossen, nämlich dass thatsächlich gerechtfertigt werde durch Glauben ein Mensch (vgl. I Kor. 4, 1. 7, 1: jedermann) mit Ausschluss aller Vermittlung durch Gesetzeswerke. — **v. 29.** η) wie 2, 4: oder, wenn einer aus dem v. 27 f. Gesagten den Vorzug der neuen Rechtfertigungsordnung noch nicht erkennen will, so wirft nun Paul. die Frage auf, ob Gott nur der Juden Gott ist. Hier ist (umgekehrt, wie 2, 28) aus dem Subjekt (ausser der selbstverständlichen Copula) θεος zu ιουδαιων zu ergänzen. Die ihre Bejahung in sich tragende Frage mit ουχι wird dann noch ausdrücklich mit ναι (II Kor. 1, 17 f.) dahin

ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, 30 *ἐπείπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.* 31 *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.*

---

beantwortet, dass er auch der Heiden Gott ist. Trotz der lebhaften dialektischen Form der Auseinandersetzung liegt hier keine Polemik gegen Juden oder Judenchristen vor. Denn wie die Voraussetzung der Argumentation in v. 27 f. von der Verwerflichkeit alles Rühmens, kann Paulus auch diese Behauptung nur für sich und seine heidenchristlichen Leser als selbstverständlich voraussetzen, keineswegs aber für Juden und Judenchristen, denen doch Gott immer in sehr anderm Sinne der Gott der Juden, wie der Heiden war, und denen das Rühmen ihrer Vorzüge durchaus berechtigt schien. Daher begründet er es **v. 30** (*επειπερ*: alldieweil) dadurch, dass Gott einer ist (bem. das nachdrücklich voranstehende Prädikat), also es nicht noch einen besonderen Gott der Heiden giebt, oder er ein andrer für die Juden, ein andrer für die Heiden ist und als solcher (*ος*) nur Juden und Heiden auf dieselbe Weise rechtfertigen kann. Das *δικαιωσει* ist das Futur. der Schlussfolge. Bem. das artikellose *περιτ.* (solche die beschnitten sind) und *ακροβ.* im Sinne von 2, 26, sowie den bedeutungslosen Wechsel von *εκ* und *δια* (wie v. 25 f. von *εις* und *προς*), nur dass der Art. vor dem zweiten *πιστεως* auf das erste zurückweist. Auch diese Beweisführung geht freilich von der Voraussetzung aus, die nur ihm und seiner heidenchristlichen Gemeinde selbstverständlich ist, dass die Heiden, um zum Heil zu gelangen, nicht erst durch Annahme des Gesetzes Juden werden dürfen, in welchem Falle ja auch beide Teile in gleicher Weise *εξ εργ. νομου* gerechtfertigt werden konnten. — **v. 31.** *νομον*) artikellos, kann weder auf das mosaische Gesetz, das er ja wirklich als Rechtfertigungsmittel ausser Kraft setzte, und das nach seiner den göttlichen Willen offenbarenden Seite hier gar nicht in Betracht kam, noch auf die Thora nach ihrem geschichtlichen Inhalt gehen. Es handelt sich um die Frage, ob er eine gottgegebene Ordnung (v. 27) ausser Kraft setze durch den Glauben, d. h. wenn er eine Rechtfertigung aus dem Glauben lehre. Diese Frage kann er für sich und seine Gesinnungsgenossen (bem. den Plur.) mit dem *μη γεν.* unbedingt verneinen, weil er die gesetzliche Ordnung der Rechtfertigung für eine nur dem Volke Israel zu propädeutischem und darum temporärem Zwecke gegebene hielt (Gal. 3, 19. 23 f.), und vielmehr behaupten, dass er eine solche feststelle, zur Geltung bringe (*ιστανομεν*), nämlich die von Gott bereits in der Geschichte Abrahams vorbildlich eingesetzte. Somit leitet v. 31 zum Folgenden über, wo nun im Sinne des *μαρτυρ. υπο νομ.* v. 21 gezeigt wird, dass diese neue Heilsordnung im Grunde keine neue ist, sondern die von Gott schon im AT. in Aussicht genommene, und also schliesslich auch die Einheit der AT- und NTlichen Gottesoffenbarung verbürgt.

IV, 1 τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα; 2 εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν. 3 τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 4 τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ

4, 1—25. Die vorbildliche Rechtfertigung Abrahams. — *τι ουν ερουμεν ευρηκ.*) muss verbunden werden, da sonst ein Objekt zu *ευρηκ.* fehlt. Daraus dass Paul. eine Gottesordnung aufrichten will, nach welcher der Mensch lediglich im Vertrauen auf das, was Christus für ihn that oder Gott an ihm thut, gerechtfertigt wird, ergiebt sich die Frage, was denn Abr. *κατα σαρκα*, d. h. nach natürlich-menschlicher Weise, aus eigner Kraft erlangt habe. Dabei ist vorausgesetzt, dass derselbe anerkanntermassen hohen Ruhm auf diesem Wege erlangt habe, vielleicht mit ausdrücklicher Anspielung auf das *ευρ. χαρ. εναν. κυρ.* (Gen. 18, 3). Als Vorfahr wird er bezeichnet, weil das *πατηρ* nachher vielfach im metaphorischen Sinne vorkommt; und indem Paul. sich in dem *ημων* mit den Juden zusammenschliesst (vgl. 3, 9), deutet er an, dass von ihrem Standpunkte aus ein Bedenken gegen das Ausgeführte entfernt werden soll. — **v. 2** erläutert diese Frage, indem zu erwägen gegeben wird, was die Folge davon ist, wenn man nach der gangbar jüdischen und auch scheinbar zunächst liegenden Ansicht annimmt, dass er *εξ εργων* (und damit *κατα σαρκα*) gerechtfertigt worden ist. Dann nämlich hat er zweifellos etwas, dessen er sich rühmen kann (*καυχ.*, wie Deut. 10, 21). Nun steht aber (*αλλ*) nach der religiösen Grundvoraussetzung 3, 27 f. fest, dass er Ruhm vor Gott (*προς θεον*, eig. im Verkehr mit Gott) nicht hat (erg. *εχει καυχημα*). Was er also auch erlangt haben mag *κατα σαρκα*, jedenfalls hat er nicht die Rechtfertigung erlangt, deren er sich ja dann vor Gott rühmen könnte. Einer weiteren Antwort auf v. 1 bedurfte es nicht, da die Frage nur zu dem Schriftbeweis für die Rechtfertigung Abrahams überleiten sollte. — **v. 3** begründet die Aussage, dass Abraham keinen Ruhm vor Gott hat, indem durch die lebhafte dialektische Frage *τι η γραφη λεγει*; Gen. 15, 6 eingeführt wird. Das voranstehende *επιστευσεν* wird durch *δε* (statt *και*, wie Jak. 2, 23) als der Hauptpunkt hervorgehoben, weil dadurch, dass sein Glaube an das Wort göttlicher Verheissung, der doch jedenfalls noch nicht Gerechtigkeit war, ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde (*λογιζ. εις*, wie 2, 26), konstatiert ist, dass dies ein reiner Gnadenakt war, durch den, wie durch den *νομος πιστεως* 3, 27, alles Rühmen ausgeschlossen wurde. — **v. 4** *δε*) erläutert dies durch seinen Gegensatz näher. Das *τω εργαζ.* geht auf den, der sich durch irgendwelche werkthätige Leistungen die Gerechtigkeit erwirbt. Das *λογιζεται* nimmt den Begriff des *ελογισθη* v. 3 auf: ihm wird nicht, wie bei Abraham, etwas, was an sich nicht Gerechtigkeit ist, (aus freier Gnade) als solche angerechnet, sondern der

κατὰ ὀφείλημα· 5 τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην, 6 καθάπερ καὶ Δαυεὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων· 7 μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· 8 μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.

9 ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; λέγομεν γάρ· ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. 10 πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν

---

ihm gebührende Lohn (zum Art. vgl. 2, 29) wird ihm nicht gnadenweise (*κατα χαριν*), sondern pflichtmässig (*κατα οφειλημα*) zugerechnet. — **v. 5.** *τω δε μη εργ.*) Wenn aber einer nicht werkthätig ist, vielmehr (*δε*) mit Verzichtleistung auf alles eigne Thun und Wirken sich verlässt auf (*πιστ. επι*, wie Sap. 12, 2) den, welcher für gerecht erklärt den Gottlosen (Gen. 18, 23), der doch sicher nicht gerecht ist, so wird ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, wie dem Abraham nach v. 3. Damit ist erwiesen, dass dies ein reiner Gnadenakt war, der jeden Ruhm vor Gott ausschliesst. — **v. 6.** *καθαπερ και*) hebt hervor, wie auch David die Glücklichpreisung nicht etwa derer ausspricht, die sich durch ihre Werke Gerechtigkeit erwerben, sondern des Menschen, dem Gott Gerechtigkeit in Rechnung bringt ohne Vermittlung von Werken, d. h. ohne all sein Zuthun und somit ohne Verdienst. — **v. 7f.** verweist dafür auf Psal. 32, 1f: „Selig sind, deren Ungesetzlichkeiten vergeben und deren Sünden bedeckt sind. Selig ist ein Mann, dessen Sünde Jehova gewisslich nicht anrechnen wird.“ Mit dem Nichtanrechnen der Sünde ist aber die Zurechnung von Gerechtigkeit (v. 6) unmittelbar gegeben.

v. 9. *ουν*) nimmt nach dem Citat den Begriff der Glücklichpreisung v. 6 wieder auf, um zu fragen, ob dieselbe sich nur auf die Beschneidung oder auch auf die Vorhaut erstrecke (erg. *εστιν*), und so zu konstatieren, dass eine Rechtfertigung, wie sie der Psalmspruch charakterisiert, die nach v. 1—5 allen Selbstruhm ausschliesst (vgl. 3, 27f.), auch der 3, 29f. aufgestellten Forderung des Universalismus derselben entspreche. Das *λεγ. γαρ* weist, wie v. 2, erläuternd auf den konkreten Fall mit Abraham hin, aus dem allein diese Frage beantwortet werden kann, weil bei ihm nach v. 3 eine solche Rechtfertigung stattgefunden hat, als ihm der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet ward. — **v. 10.** *πως ουν*) folgert daraus, dass man die v. 9a gestellte Frage nach v. 9b aus dem Beispiel Abrahams beantworten soll, die weitere Frage, in welchem Zustande Abraham war, als ihm der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. War er im Zustande des Beschnittenseins, so könnte man daraus allenfalls folgern, dass jene Glücklichpreisung sich nur auf solche er-

ἀκροβυστίᾳ; οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ. 11 καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην,
12 καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς

---

strecke, die sich im gleichen Zustande befinden. Nun befand er sich aber damals in Vorhaut, d. h. im Zustande des Unbeschnittenseins, da er die Gerechterklärung Gen. 15 empfing und die Beschneidung erst Gen. 17, d. h. etwa 14 Jahre später. — **v. 11.** Er empfing sogar ein Zeichen, welches in Beschnittensein bestand (gen. app.), erst als Siegel, d. h. als Bestätigung der Gerechtigkeit des. Glaubens, den er in der Vorhaut hatte. Er ward nicht gerechtfertigt, weil er beschnitten war, sondern beschnitten, weil er gerechtfertigt. Paul. konnte das Bundeszeichen (Gen. 17, 11) so auffassen, weil Gott mit einem Sünder nicht einen Bund schliessen konnte, das Bundeszeichen also zugleich die Bestätigung davon war, dass Gott ihn für gerecht erklärt hatte. Das *εις το ειναι* umschreibt, wie 1, 20, einen Absichtssatz. Die göttliche Anordnung, wonach Abraham die Rechtfertigung in der Vorhaut empfing, hatte den Zweck, dass er der Vater aller Gläubigen, die noch unbeschnitten sind (*δι ακρ.* wie 2, 27), sein sollte. Das will sagen, dass auch mit der Kindschaft im metaphorischen Sinne (wonach alle, die ihm im Glauben wesensähnlich und insofern seine Kinder waren) der im Begriff der Kindschaft für Paul. immer in erster Linie liegende Anspruch auf die Teilnahme an den Gütern des Vaters verknüpft sein sollte, insbesondere, wie erläuternd hinzugefügt wird, dass ihnen durch dieses Vaterverhältnis die (gnadenweise) Zurechnung der Gerechtigkeit zu teil werden sollte, welche Abraham besass. — **v. 12.** *και πατ.*) knüpft an *πατερα παντ. τ. πιστ. δι ακρ.* an, da das *εις τ. λογισθ.* nur die Absicht, in welcher er der Vater Unbeschnittener werden sollte, erläuterte. Das artikellose *περιτ.* deutet an, dass er nicht Vater aller Beschnittenen sein sollte, sondern nur für die (dat. comm.), welche nicht nur auf Anlass von Beschneidung sind (*εκ*, wie 3, 26), was sie sind (nämlich seine Kinder), sondern ebenso gläubig wie Abr., der die Beschneidung als Siegel der Glaubensgerechtigkeit empfing (v. 11), und darum auch an diesem Erbgut ihres Vaters Anteil empfangen können. Die inkorrekte Wiederholung des Art. vor *στοιχ.* (Gal. 5, 25) hat ihren Grund darin, dass nicht nur ein zweites Merkmal neben dem ersten an den beschnittenen Abrahamskindern hervorgehoben, sondern betont werden sollte, dass Abr. auch der Vater Beschnittener im Sinne von v. 11 (wie bei den Unbeschnittenen, auf welche das *τ. εν ακροβ. πιστ.* hindeutet), nur für die sei, welche es im Sinne der Wesensähnlichkeit sind. Das *τ. ιχν.* ist dat. loc., das *τ. πατρ. ημ.* weist auf die Vaterschaft, welche verlangt,

ἡμῶν Ἀβραάμ. 13 οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως. 14 εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι, κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία. 15 ὁ γὰρ νόμος

---

dass der Sohn in den Fusstapfen des Vaters wandle. — **v. 13** begründet, dass die Teilnahme an dem väterlichen Gut der zugerechneten Gerechtigkeit nicht nur den beschnittenen Gläubigen und auch nur den Gläubigen unter den beschnittenen Abrahamskindern gehöre, dadurch, dass auch von dem andern Vorzug der Juden neben der Beschneidung, dem Gesetz (vgl. Kap. 2), die Teilnahme an dem höchsten Gute, das Abraham besass, nicht abhängig sei, also auch von dieser Seite her der Universalismus der neuen Heilsordnung unbestreitbar. Das artikellose *δια νομου* besagt, dass nicht durch eine gesetzliche Ordnung, wie sie ja Abr. gar nicht empfangen hatte, die Verheissung für ihn oder seinen Samen (dem sie ja stets zugleich mit erteilt ward) vermittelt sei, wie sie es wäre, wenn ihre Erfüllung an die Erfüllung einer solchen gebunden wäre. Die Ergänzung von *εστιν* genügt, da ja von einer Erteilung der Verheissung (d. h. des Verheissenen) überhaupt erst in der Gegenwart die Rede sein kann; und *σπερμα* ist hier noch ganz im ATlichen Sinne von der leiblichen Nachkommenschaft zu verstehen. Die Epexegese von *η επαγγ.* zeigt, dass dieses die res speràta bezeichnet, und benennt als solche den dem Abraham verheissenen Landbesitz (Gen. 17, 8) auf Grund von Gen. 18, 18. 22, 17 f. als Weltbesitz, so dass dieser als Typus des vollen Heilsbesitzes im Messiasreich gedacht ist (vgl. Mt. 5, 5). War nach v. 11 das Bundeszeichen der Beschneidung als Siegel der Glaubensgerechtigkeit gefasst, so konnte auch die Bundesverheissung als durch die Glaubensgerechtigkeit vermittelt gedacht werden, weil sie dem Abraham Gen. 15, 18 nach der Gerechterklärung und 17, 8 vor Einsetzung des Bundeszeichens (v. 11) erteilt wird. Dass sie schon 12, 7. 13, 14 f. gegeben, berücksichtigt Paulus nicht, zumal ja auch dies im Blick auf seine intendierte Gerechterklärung geschehen sein konnte. — **v. 14** begründet die Aussage in v. 13 überhaupt nicht geschichtlich, sondern aus allgemeinen Erwägungen. Ist nämlich die dem Samen Abr.'s erteilte Verheissung durch eine gesetzliche Ordnung vermittelt, so sind Besitzer (resp. Erben) dieser Verheissung die, welche es auf Anlass einer gesetzlichen Ordnung (*εκ*, wie v. 12) sind, d. h. welche es durch allseitige Befolgung dieser gesetzlichen Ordnung werden. Dann aber tritt der für den Apostel undenkbare Fall ein, dass der Glaube, der doch seinem Wesen nach Zuversicht auf die Heilserlangung ist, seines Inhalts entleert ist (*κεκεν.*, wie I Kor. 9, 15, vgl. 15, 14), und die Verheissung, die doch eben das Verheissene gewiss machen will, ausser Kraft gesetzt ist (*κατηργ.*, wie 3, 3. 31). — **v. 15** begründet, resp. erläutert dies dadurch, dass das Gesetz, das (bei dem Vorhandensein der menschlichen Sündhaftigkeit) niemand ausreichend erfüllt, notwendig Zorn zu Wege

ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις.
16 *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν,*
17 *καθὼς γέγραπται ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε, κατέ-*

---

bringt, womit die Erteilung des Verheissenen, welche die Fortdauer der gnädigen Gesinnung des Verheissenden voraussetzt, ebenso unmöglich wird, wie die Zuversicht auf die Erlangung desselben, weil diese damit ausgeschlossen ist. Wo aber eine gesetzliche Ordnung nicht vorhanden ist (an deren Erfüllung die Verheissungserfüllung gebunden wäre), wie sie bei der abrahamitischen Verheissung thatsächlich noch nicht vorhanden war nach v. 13, da findet auch nicht Übertretung statt, durch welche die gnädige Gesinnung des Verheissenden in Zorn verwandelt und die Verheissungserfüllung verhindert werden kann. Die *επαγγ.* kann also nicht durch eine gesetzliche Ordnung vermittelt sein, weil das, was ihre Erfüllung bewirken sollte (die Erfüllung derselben), sie (bei dem Vorhandensein der menschlichen Sündhaftigkeit) vielmehr verhindern würde. — **v. 16.** *δια τουτο*) kehrt zu dem durch v. 14f. begründeten Satze zurück, dass das verheissene *κληρ. ειναι κοσμου* (die *κληρονομια*) auf Anlass Glaubens erteilt werde (erg. *εστιν*), damit sie gnadenweise komme (erg. *η*), sofern jede pflichtmässige Erteilung, die nach v. 4 den Gegensatz dazu bildet, eine gesetzliche Leistung (das Gegenteil von *πιστις*) voraussetzen würde, die bei ihrem Nichtvorhandensein sie aufhöbe. Nun war aber die göttliche Absicht (*εις το*, wie v. 11) bei der Erteilung der Verheissung, dass sie fest, unverbrüchlich (*βεβ.*, wie Hebr. 2, 2. 9, 17) sei, also nicht durch mögliche Gesetzesübertretungen aufgehoben werden könne. Erst der dat. comm. *παντι τ. σπερμ.* giebt dem Begriff des *σπερμα* v. 13 die Ausdehnung, wonach derselbe nicht nur den Samen umfasst, der es auf Anlass des Gesetzes ist, also die leibliche Nachkommenschaft, die auf Grund von Gen. 17, 10ff. beschnitten ist, und der freilich die Verheissung ohnehin unverbrüchlich bleibt (3, 3, vgl. 11, 28f.), sondern auch den, der es im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit auf Grund abrahamitischen Glaubens ist. Damit diesem ganzen Samen die Verheissung fest und unverbrüchlich sei, musste die Erteilung derselben (*η κληρονομια*) *εκ πιστεως* und *κατα χαριν* erfolgen. Das *ος εστιν πατηρ παντ. ημων*, worin Paul. sich und die Gläubigen aus der Beschneidung mit den gläubigen Heiden, zu denen also die Leser gehören müssen, zusammenschliesst, ist der Korrelatbegriff zu dem *παν το σπερμα*. — **v. 17** wird dieser umfassende Begriff der Vaterschaft Abr.'s aus der Schrift begründet, weil erst, wenn Abr.'s Kinder im metaphorischen Sinne (v. 11) von ihm die neue Gerechtigkeit und das verheissene Heil ererben, der Universalismus beider ganz sichergestellt ist. Die Schriftstelle Gen. 17, 5 (wörtlich nach den LXX) sieht Paul. nur erfüllt, wenn Abr. nicht nur zum Vater des Volkes

ναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα,

18 *ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον· οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου,* 19 *καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νενεκρωμένον, ἑκατονταέτης που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας·* 20 *εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλὰ ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν*

Israel gesetzt ist, das *εκ τ. νομου* sein *σπερμα* ist, sondern auch zum Vater vieler Völker, die ihm im Glauben wesensähnlich sind. Das *κατεναντι* knüpft an *ος εστιν πατ. παντ. ημ.* an, weil Abr., wenn ihn die Schrift so bezeichnet, ein solcher ist im Angesichte Gottes, dem er vertraute, also lediglich um seines Glaubens willen. Die Attraktion ist aufzulösen: *κατεναντι θεου ω επιστευσεν.* Die Part. charakterisieren Gott nach derjenigen Eigenschaft, um deretwillen Abr. ihm vertraute als dem, der kraft seiner Allmacht die Toten lebendig macht (also auch seine erstorbene Zeugungskraft wiederbeleben konnte, um die im Zusammenhange mit Gen. 15, 6 ihm gegebene Verheissung leiblicher Nachkommenschaft v. 4 zu erfüllen), und als dem Allwissenden, welcher, wie Gen. 15, 5 die noch nicht vorhandene Nachkommenschaft Abr.'s ihrem Umfange nach benennt (*καλ.*, wie Gen. 1, 5. 8), so überhaupt in aller Weissagung, wenn er durch seine Propheten von zukünftigen Dingen redet, das, was doch noch nicht vorhanden ist (*τα μη οντα*), benennt, wie Vorhandenes, weil dasselbe bereits vor seinen Augen dasteht.

v. 18. *ος*) dem *ος εστιν* v. 16 parallel, geht nun zur Schilderung des abrahamitischen Glaubens über, um zu zeigen, dass derselbe seinem tiefsten Wesen nach kein andrer war, als der christliche. Wider (menschliches) Hoffen auf Grund eines Hoffens, das er auf die Allmacht und Allwissenheit Gottes setzte (v. 17), vertraute er darauf, ein Vater vieler Völker zu werden im Originalsinne von Gen. 17, 5, also auf die ihm verheissene Nachkommenschaft, und zwar in Gemässheit des Wortes (*κατα τ. ειρημ.*, wie Act. 13, 40) Gen. 15, 5 (also, d. h. zahllos, wie die Sterne, wird dein Same sein), auf das sich ja ausdrücklich das nach v. 6 ihm zur Gerechtigkeit gerechnete *επιστευσε* bezog. — **v. 19.** *και*) setzt den Relativsatz fort: ohne doch (wie man hätte meinen sollen; bem. die subj. Neg.) schwach zu werden hinsichtlich seines Glaubens, betrachtete er, wie Paul. aus Gen. 17, 17 erschliesst, seinen eigenen Leib als einen (hinsichtlich der Zeugungskraft) abgestorbenen (vgl. Hebr. 11, 12), da er ein etwa hundertjähriger war, und die Erstorbenheit des Mutterleibes der Sara (hinsichtlich der Empfängnisfähigkeit). — **v. 20.** *εις δε*) vielmehr aber (anstatt durch diese Betrachtung seinen Glauben schwächen zu lassen) geriet er in Ansehung der Verheissung Gottes (im Blick auf sie) nicht in Zweifeln und Schwanken (bem. den Aor. *διεκριθη*, wie Jak. 2, 4) durch den (in solchen

τῷ θεῷ 21 καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν
καὶ ποιῆσαι. 22 διὸ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 23 οὐκ
ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, 24 ἀλλὰ καὶ δι'
ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα
Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, 25 ὃς παρεδόθη διὰ τὰ
παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

V, 1 δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν

Fällen so leicht sich einstellenden) Unglauben, sondern erstarkte (Gegensatz des ασθενησ. v. 19) hinsichtlich seines Glaubens, weil er Gotte die Ehre gab (Jos. 7, 19. I Sam. 6, 5), das Wort seiner Verheissung für ein unverbrüchliches zu halten. — **v. 21.** Darum gelangte er zugleich zu der vollen Überzeugung, dass, was Gott verheissen hat (επηγγ. perf. pass. in medialem Sinne, wie Hebr. 12, 26), er auch zu thun im stande ist. — **v. 22.** *διο*) ohne *και*: darum, weil Gott seinen auch durch Gen. 17, 17 nicht wankend zu machenden Glauben voraus erkannte, ward ihm derselbe Gen. 15, 6 zur Gerechtigkeit gerechnet. — **v. 23.** *δι αυτον μονον*) Nicht nur um die Art und Weise seiner Rechtfertigung darzulegen, ist in der Schrift erzählt, wie ihm sein *πιστευειν* zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, sondern, da die Schrift überall die Absicht hat, denen, welche die Heilszeit erleben, die Norm für ihr Verhalten zu geben (vgl. I Kor. 9, 10), nach **v. 24** auch um unsertwillen, denen (nach göttlichem Ratschluss) eine gleiche Zurechnung zu teil werden soll (*μελλει*, wie Hebr. 1, 14. 11, 8). Das nur scheinbar überflüssige *τοις πιστ.* (quippe qui credunt) soll unsern Glauben noch einmal in seiner Identität mit dem abrahamitischen charakterisieren als das Heilsvertrauen auf den, der in der Auferweckung Jesu als des erhöhten Herrn, der er eben dadurch geworden ist (1, 4), sich als den *ζωοποιων τ. νεκρ.* (v. 17) erwiesen hat. — **v. 25.** *ος*) fügt hinzu, wiefern in dieser Allmachtsthat die Gewissheit gegeben ist, dass Gott uns zu dem (durch die Rechtfertigung vermittelten) Heil verhelfen will. Das *παρεδοθη* (Jes. 53, 12) geht auf die Hingabe Jesu in den Tod um unsrer Verfehlungen (*παραπτ.*, wie Ezech. 14, 11. 18, 26) willen, d. h. um sie durch sein Blut zu sühnen und uns aus der Schuldhaft zu erlösen (3, 24 f.). Das *δια τ. δικ. ημ.* bezieht sich darauf, dass erst die Auferweckung Jesu seinen Tod als einen nicht um eigner Sünden willen erlittenen, sondern als stellvertretenden erwies und so den Glauben erzeugte, welcher die Wirksamkeit des Sühnmittels bedingte und unsre Gerechtsprechung ermöglichte (3, 25 f.).

Der dritte Abschnitt des 2. Hauptteils (5, 1—19) entwickelt zunächst rein thetisch, dass mit der Rechtfertigung, wie sie 3, 21—31 dargestellt und durch die Geschichte Abrahams als die von Anfang an intendierte bezeugt ist (Kp. 4), die volle Heilsgewissheit, die dann freilich jede Ergänzung derselben durch die Übernahme des Gesetzes und der Beschnei-

θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 2 δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. 3 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, 4 ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα· 5 ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέν-

---

dung ausschliesst, gegeben ist (v. 1—11). — *δικ. ουν εκ πιστ.*) resumiert, an das Schlusswort des Vorigen anknüpfend, den Gesamtinhalt von 3, 21 —4, 25. Das *ειρηνην εχομεν* (Act. 9, 31) empfängt durch das *προς τ. θεον* die Bedeutung: wir stehen in einem Friedensverhältnis zu Gott, das nach unsrer Gerechtsprechung durch keine Sünde mehr, die uns Gott zum Feinde machen und seinen Zorn (Kp. 1. 2) zuziehen müsste, getrübt ist, und zwar durch Vermittlung Christi, der als unser erhöhter Herr (4, 24) der Bürge für die Erlösung ist, welche unsre Rechtfertigung ermöglicht (3, 24). — **v. 2** begründet das Vorige dadurch, dass, wie unser Friedensstand mit Gott, so auch der Zutritt zu dieser (d. h. der rechtfertigenden) Gnade Gottes (3, 24) durch ihn zu stande gekommen ist. Die Perfecta markieren das Zutritterlangthaben und das damit erlangte Stehen in der Gnade als fortdauerndes. Das *κ. καυχ.* schliesst sich an *ειρην. εχ.* an; das Objekt desselben ist jenes Friedensverhältnis zu Gott, das uns zu solcher triumphierenden Freude über den damit gegebenen Vorzug veranlasst auf Grund einer damit eröffneten Hoffnung, deren Gegenstand nichts Geringeres als die Herrlichkeit Gottes selbst ist, an der wir einst Anteil empfangen sollen, also die höchste Heilsvollendung. — **v. 3.** *ου μονον δε*) scil. *καυχ. επ ελπ. τ. δοξ. τ. θ.* Das *εν* hebt hervor, dass auch unter den Drangsalen (2, 9), die alle irdischen Hoffnungen zu nichte machen, dies Rühmen fortdauert, weil wir wissen (2, 2), dass dieselben uns jenes Hoffnungsziels nur gewisser machen. Natürlich nur in dem Gerechtfertigten (v. 1), der schon gegenwärtig in dem Frieden mit Gott sich seines Heilsstandes erfreut, wirkt Drangsal Geduld, weil er durch sie nur bewogen werden kann, den Glauben, durch den er zu einem mit triumphierender Freude begleiteten Besitz gelangt ist, ausdauernd festzuhalten. — **v. 4.** *δοκιμη*) wie II Kor. 2, 9 im Sinne von Bewährtheit, wie sie dadurch gewirkt wird, dass der in der Ausdauer errungene Sieg über den Unglauben die Kraft zu neuer Bewährung stählt. Da nun die Erlangung des Hoffnungsziels von der Fortdauer des Glaubens als der Bedingung des Gnadenstandes abhängt, wirkt Bewährtheit immer aufs neue Hoffnung, indem sie die Gewissheit jener Erlangung steigert. — **v. 5.** *η δε ελπις*) die Hoffnung, von der v. 2. 4 geredet, beschämt nicht (*καταισχ.*, wie Psal. 22, 6. Sir. 2, 10), wie die eitlen irdischen Hoffnungen, von denen die Erfahrung ausweist, dass sie nichtig waren, weil die Liebe Gottes uns die Bürgschaft giebt,

τος ἡμῖν, 6 εἴγε Χριστός, ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρόν, ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν· 7 μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν· 8 συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν· 9 πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ

---

dass er dieselbe erfüllen wird. Dieser Liebe aber sind wir gewiss geworden, weil sie in unsern Herzen (als dem Sitz des Gottesbewusstseins) durch den allen Gläubigen verliehenen heiligen Geist (vgl. Gal. 3, 2) in reicher Fülle ausgeschüttet und daher als Gegenstand dieses Bewusstseins unserm Innern beständig gegenwärtig ist (bem. das perf. pass.). — **v. 6.** *ειγε*) wie Gal. 3, 4: wenn doch wirklich. Auch der heilige Geist kann den Gläubigen der Liebe Gottes nur gewiss machen, wenn dieselbe sich in einer Thatsache erwiesen hat. Das war aber die Thatsache, dass Christus zu einer Zeit, wo wir noch schwach, d. h. uns selbst zu helfen unfähig, waren, und zwar nicht wegen eines individuellen Mangels, sondern zeitgemäss, d. h. wegen der Beschaffenheit einer Zeitepoche, in der nach göttlicher Ordnung noch kein Mensch dazu im stande war, zum Besten Gottloser, die doch solchen Liebesopfers gänzlich unwürdig waren, starb. — **v. 7** begründet die Einzigartigkeit dieses Liebesopfers durch die Hinweisung auf die höchste Aufopferung, zu der es Menschen etwa bringen. Denn kaum wird einer für einen Gerechten (also das äusserste Gegenteil eines Gottlosen) sterben, weil der einzige Fall, in dem es einer etwa (*ταχα*, wie Sap. 13, 6) noch (*και*) über sich gewinnt (*τολμ.*, wie I Kor. 6, 1) zu sterben, ist, wenn er für das, was ihm das höchste Gut ist, das Gute und Heilsame (3, 8) schlechthin, stirbt. — **v. 8.** *συνιστησιν δε*) erläutert im Gegensatz dazu, dass dies doch ein Liebesopfer Christi zu sein scheint, während es sich nach dem Zusammenhange von v. 5 f. um einen Erweis der Liebe Gottes handelt, wie durch den Geist eben in uns das Bewusstsein gewirkt wird, dass Gott es ist, der seine eigne Liebe gegen uns darin erweist. Bem. das Praes. und, wie das durch *εαυτου* gehobene *ο θεος* mit Nachdruck am Schluss steht, weil der Erweis, um den es sich handelt, von Gott selbst ausgeht. Das *οτι* bezeichnet den Erkenntnisgrund und betont noch einmal durch den vorantretenden gen. abs., dass Christus (auf göttliche Veranstaltung) zu unserm Besten zu einer Zeit starb, als wir noch (im Gegensatz zu v. 1) Sünder, also solchen Liebeserweises gänzlich unwürdig waren. — **v. 9.** *πολλω ουν μαλλον*) wie Mt. 6, 30: um so viel gewisser werden wir jetzt, wo wir gerechtfertigt sind auf Grund des Blutes Christi (vgl. 3, 24 f.) und dadurch ihm wohlgefällig geworden, gerettet werden, so dass uns der am Gerichtstage ergehende Zorn (2, 5. 3, 5), dem nach Kap. 1. 2 alle Menschen verfallen waren, nicht mehr trifft. Bem. die prägnante Verbindung des *σωθ.* mit *απο* (vgl. I Thess. 1, 10).

τῆς ὀργῆς. 10 εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, 11 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

12 διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν

Das *δι αυτου* weist darauf hin, wie durch den Vermittler des letzten Gerichts (2, 16) diese Errettung erfolgt, womit die Erfüllung der Hoffnung v. 2 von selbst gegeben ist. — **v. 10.** *ει γαρ*) begründet durch einen analogen Schluss a majori ad minus. Da das *εχθρ. οντες* das Verhältnis Gottes zu uns bezeichnen muss, in dem es ihm schwerer war, sich zu einem Liebesbeweis gegen uns zu entschliessen, so kann nur das Gegenteil des Friedensverhältnisses v. 1 gemeint sein, in welchem wir ihm verfeindet, Gegenstände seines Zornes um der Sünde willen waren. Das *κατηλλ. τ. θεω* geht auf die Aussöhnung mit ihm (I Kor. 7, 11), in welcher er den reumütig Umkehrenden wieder zu Gnaden angenommen hat. Das *τ. υιου αυτ.* hebt hervor, dass es nichts Geringeres als der Tod des Sohnes seiner Liebe war, was er es sich kosten liess, diese Aussöhnung herbeizuführen. Um so viel gewisser werden wir nun, da wir mit ihm ausgesöhnt sind, gerettet werden, doch so, dass hier statt des negativen *απο τ. οργ.* mit dem ebenso prägnanten *εν τ. ζωη* hinzugefügt wird, dass wir infolge der Errettung in dem Leben des erhöhten Christus stehen werden, d. h. in seiner Gottesherrlichkeit (v. 2), um auch hier die Grösse des zu erwartenden Liebesbeweises noch grösser erscheinen zu lassen. — **v. 11.** *ου μονον δε*) wie v. 3, erg. *καταλλαγεντες*: nicht nur als Versöhnte — was doch zuletzt nur das Aufgehörthaben der Feindschaft einschliesst —, sondern auch als solche, die sich auf Grund Gottes rühmen (2, 17), der ihr Vater geworden und ihnen also um so sichrer jenen höchsten Liebesbeweis (v. 10) geben wird. Das *δια* gehört, dem *δι αυτου* v. 9 entsprechend, zu dem zu ergänzenden *σωθησομεθα εν τ. ζωη αυτου*, und das *δι ου* hebt hervor, wie es derselbe ist, durch den wir schon gegenwärtig die (durch seinen Tod vermittelte) Aussöhnung mit Gott (*καταλλ.*, wie II Makk. 5, 20) als Gnadengeschenk empfangen haben.

v. 5, 12—19 zeigt nun durch die geschichtliche Parallele zwischen Christus und Adam, wie mit der durch jenen beschafften Gerechtigkeit unmittelbar auch das (jenseitige) Leben gegeben ist. Das *δια τουτο* knüpft an diesen Grundgedanken von v. 5—11 an. Als der eine Mensch ist Adam gedacht, der allein durch die geschlechtliche Zeugung in direktem Zusammenhang mit der von ihm stammenden Menschheit steht; und wenn durch ihn die Sünde (als herrschende Macht, vgl. 3, 9) in die gesamte Menschenwelt (1, 8. 3, 6. 19) hineinkam, so kann das nur durch sie vermittelt gedacht werden. Aber nicht auf den Ursprung der Sünde

κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον·
13 *ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου·* 14 *ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ*
μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι

---

kommt es in diesem Zusammenhange an, sondern darauf, dass durch die Sünde (welche mit Adam in die Welt kam) nach Gen. 2, 17. 3, 19 zugleich der (leibliche) Tod in die Welt gekommen ist, der, wenn er durch die Auferstehung nicht aufgehoben wird, der Gegensatz des ewigen Lebens ist. — *και ουτως*) wie Hebr. 6, 15: und dergestalt, dementsprechend, dass durch einen Menschen die Sünde und infolge davon der Tod in die Welt kam (als Strafe derselben), ist der Tod zu allen Menschen (allen einzelnen Gliedern des *κοσμος*) hindurchgedrungen (*διηλθ.* mit absichtlicher Anknüpfung an *εισηλθεν*), weil (*εφ ω* gleich *επι τουτω οτι*, wie II Kor. 5, 4. Phil. 3, 12), und zwar infolge des Hineinkommens der Sünde durch Adam in die gesamte Menschheit, alle sündigten. Der intendierte Nachsatz (also ist auch durch einen Menschen Gerechtigkeit und durch die Gerechtigkeit das Leben gekommen), dessen unmittelbarer Anschluss schon durch das im Vordersatze selbst enthaltene *ουτως* erschwert war, wird zunächst aufgeschoben, um parenthetisch eine Begründung davon einzuschieben, dass der Tod Aller in dem bei Adam gesetzten ursächlichen Zusammenhange der Sünde mit dem Tode seinen Grund habe. — **v. 13.** *αχρι νομου*) bis ein Gesetz kam, welches eine bestimmte Strafe als Folge der Sünde (wie das mosaische die Todesstrafe) festsetzte, war Sünde in der Welt. Das artikellose *εν κοσμω* deutet an, dass es damals schon eine Menschheit gab, in welche die Sünde durch den ersten Menschen hineingekommen. Da hierin also lediglich die Voraussetzung der zu begründenden Behauptung mit Bezug auf eine bestimmte Zeit (*αχρι νομ.*) wieder aufgenommen, so kann damit noch nicht die Begründung gegeben sein. Aber auch diese Voraussetzung muss erst näher dahin bestimmt werden, dass doch Sünde, wenn ein Gesetz nicht vorhanden ist, das auf die Sünde die Todesstrafe setzt, auch nicht als todeswürdig angerechnet wird (vgl. *ελλογα* Philem. 18), während sie ja als strafwürdige Sünde auch ohne Gesetz angerechnet wird (2, 12). Aber von dem Tode als Folge (Strafe) der Sünde ist nach v. 12 im Zusammenhange allein die Rede. — **v. 14.** *αλλα*) aber dennoch herrschte mit unumschränkter Gewalt der Tod von Adam bis Moses (also in der Zeit, in welcher es noch kein Gesetz gab, das die Sünder zum Tode verurteilte) auch über (*επι* nach *βασιλ.*, wie I Sam. 8, 9. 11) die, welche nicht, wie in einzelnen Ausnahmefällen (vgl. Gen. 9, 5 f.) gesündigt hatten auf Grund der Gleichgestalt (*ομοιωμα*, wie 1, 23, d. h. durch ein Thun, das gleichgestaltet war mit) der Übertretung (2, 23) Adams, der ein direkt mit dem Tode bedrohtes Verbot übertreten hatte. Das aber kann nur daraus erklärt werden, dass

τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. 15 *ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*

---

der Tod auch zu ihnen hindurchdrang infolge davon, dass mit der Sünde des einen Menschen der Tod als Strafe der Sünde überhaupt in die Welt gekommen war, begründet also das *και ουτως* v. 12. Nach dieser langen parenthetischen Unterbrechung war die Vollendung des mit *ωσπερ* begonnenen Satzes, die sich ohnehin durch die Anknüpfung des *δια τουτο* an v. 1—11 von selbst ergab, zur Unmöglichkeit geworden. Sie wird also nur sachlich ausreichend dadurch angedeutet, dass Adam das (gottgeordnete) Vorbild (*τυπος*, wie Exod. 25, 40) des (andern) Adam war, der (nach göttlichem Ratschluss, vgl. 4, 24) kommen sollte, von dem also, ebenso wie von Adam Sünde und Tod, Gerechtigkeit und Leben über die ganze Menschheit kam. — **v. 15.** *αλλ ουχ*) schränkt die durch den Relativsatz gesetzte (natürlich von vorn herein gegensätzliche) Parallele zwischen Adam und Christus ein, sofern es sich doch mit dem Gnadengeschenk, das uns Christus mit seiner Lebenshingabe gemacht hat, nicht ganz so verhält, wie mit dem Fehltritt (4, 25) Adams, durch den er Sünde und Tod über uns gebracht hat. Erg. *εστιν*. Der Begründungssatz geht von der im Falle Adams vorliegenden (*ει*) und die Parallele konstituierenden Thatsache aus, dass von dem Fehltritt des Einen eine so weit reichende Wirkung ausging. Ausdrücklich wird nur *οι πολλοι* gesagt und nicht *οι παντες*, damit man nicht hierin die Inkongruenz suche, sofern ja allerdings das *χαρισμα* Christi nicht allen zu teil wird. Aber sie liegt auch nicht in der nur das v. 12ff. Gesagte rekapitulierenden Thatsache, dass das Sterben der vielen durch den Fehltritt Adams vermittelt war (sofern mit ihm der Tod als Strafe der Sünde festgesetzt ward), sondern in dem logischen *πολλω μαλλ.* (v. 9), d. h. in der viel grösseren Gewissheit, mit welcher der segensreiche Erfolg des *χαρισμα* Christi eintritt. Diese hat aber für den Apostel darin ihren Grund, dass hier die (auf Grund des Todes Christi gerechtsprechende) Gnade Gottes (3, 24), über deren segensreiche Wirksamkeit doch keinerlei Zweifel sein kann, zu demselben hinzutritt. Das *η δωρεα εν χαρ.* umschreibt nur den Begriff des *χαρισμα* so, dass sehr deutlich hervortritt, wie hier zwiefache Gnade (Gottes und Christi) zu dem Resultat mitgewirkt hat: das in einer Gnadenerweisung (der Todeshingabe Christi) beruhende Geschenk des einen (Adam gegenüberstehenden) Menschen, der hier zum erstenmal als Jesus Christus (v. 11) bezeichnet wird. Das komparative *επερισσ. εις* (II Kor. 1, 5) hebt hervor, dass durch diese Intervention der göttlichen Gnade die segensreiche Wirkung des Todes Christi, die der Aor. als eine für den Glauben bereits thatsächlich vorliegende darstellt, nicht nur gewisser, sondern auch reicher geworden ist, sofern sie nicht nur das Entgegengesetzte bewirken,

εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. 16 καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα. 17 εἰ γὰρ ἐν ἑνὶ παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιο-

---

sondern noch die Todeswirkung der adamitischen Sünde aufheben musste. — **v. 16.** *και ουχ*) knüpft eine zweite Inkongruenz an, deren Art sofort darin angedeutet wird, dass es sich mit dem Geschenk (*δωρημα*, wie Jak. 1, 17), welches uns Gott mit der Zuerteilung des Lebens auf Grund der Rechtfertigung gemacht hat, nicht so verhält (erg. *εστιν*), wie wenn dasselbe durch einen, der gesündigt hat, vermittelt wäre (wie das unselige Geschenk des Todes, das uns Adam durch seinen Sündenfall gemacht hat). Der diese Inkongruenz begründende Satz weist mit dem *μεν* zunächst auf die aus v. 12ff. bereits bekannte Art hin, wie das Sterben aller durch die adamitische Sünde vermittelt ist (v. 15), dass nämlich das Urteil, welches Gott als Richter über die Sünde fällt (*κριμα*, wie 2, 2), auf Anlass eines (der ein mit Todesstrafe bedrohtes Gebot übertrat) zum Verdammungsurteil, d. h. zu einem Urteil, das alle Sünde zum Tode verdammt, geworden ist. Dem tritt nun gegenüber (*δε*), dass das Gnadengeschenk, dass uns Gott gemacht, als seine Gnade überreich wurde gegen die vielen (v. 15), auf Anlass vieler Übertretungen (die allen Menschen den Tod zugezogen hatten) seine Gestalt erhalten hat. Es wurde nämlich zu einem Rechtsspruch (*δικαιωμα*, wie 1, 32. 2, 26), wonach Gott zwar nicht bestimmt, was, sondern wer *δικαιος* sein soll, nämlich nicht der durch sein Verhalten gerecht Gewordene, sondern der auf das *χαρισμα* Christi (seine Lebenshingabe) Vertrauende. Dort setzt die Gerechtigkeit Gottes für alle Sünder die Strafe fest, die der eine, der sündigte, sich zuzog, hier fragt die Gnade Gottes nicht, was aus der Lebenshingabe Christi für die vielen an sich folgt, sondern sie geht von der Thatsache aus, dass das Vorhandensein vieler Übertretungen für alle das Heil unmöglich macht, wenn nicht die Rechtfertigungsnorm geändert wird. — **v. 17** begründet v. 16b (vgl. den Begründungssatz in v. 15) näher, weshalb auch von der dort bereits konstatierten Thatsache ausgegangen wird, dass auf Grund eines Fehltritts (bei welchem der Tod als Strafe für die Sünde festgesetzt wurde) der Tod zur Herrschaft gelangte (*εβασιλ.*, vgl. v. 14) durch den Einen (was nur wegen des *δια τ. ενος* im Nachsatz hinzugefügt wird), und weist somit nur auf das durch v. 16a erläuterte *δια τ. ενος παραπτ. πολλ. απεθ.* v. 15 zurück. Die grössere Gewissheit und Evidenz (*πολλω μαλλ.*, wie v. 15) liegt hier darin, dass das Leben die nach der Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit notwendige Folge der Gerechtigkeit ist. Dann müssen also die, welche die überschwengliche Fülle (*περισσ.*, wie Koh. 7, 12, hier mit Anspielung auf das *επερ.* v. 15) der Gnade

σύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ. 18 ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς· 19 ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς

(die im Gegensatz zu dem *εν παραπτ.* nach v. 15 die Segenswirkung dieser schon ohnehin ungleich gewisser macht, als die Unheilwirkung Adams) und des Geschenks der Gerechtigkeit, welches damit gegeben, dass das *χαρισμα* zum *δικαιωμα* geworden (v. 16), empfangen (*λαμβ.* von der gegenwärtigen Heilszeit), um so gewisser einst in einem (auf Grund solcher Gerechtigkeit empfangenen) Leben herrschen (*βασιλ.*, hier mit Anspielung auf das *βασιλ.* des Todes). Mit Absicht ist nicht gesagt, dass das Leben über sie herrschen wird, weil sie eben durch die Mitteilung des Lebens aus der Passivität in dem Beherrschtwerden durch den Tod in die Aktivität des Selbstherrschens (mit Christo, vgl. I Kor. 4, 8) versetzt werden. Um diesen Erfolg zu erzielen, musste die Gnadengabe Gottes so anders als die an den einen Fehltritt geknüpfte Straffestsetzung sich zum *δικαιωμα* gestalten (v. 16), welches an den Tod Christi die Rechtfertigung aller Menschen knüpfte. Daher konnte hier das *δια τ. ενος ιησ. χρ.* nicht fehlen, das durch das *δια τ. ενος* im Vordersatz vorbereitet ist. — **v. 18.** *αρα ουν*) wie Gal. 6, 10, gegen den klassischen Gebrauch voranstehend, rekapituliert zunächst die v. 16f. näher bestimmten Momente der antithetischen Parallele. Dem *εν παραπτωμα* Adams steht das *εν δικαιωμα* Gottes gegenüber, weil nach v. 16 die Selbsthingabe Christi in den Tod nur dadurch heilbringend wirkt, dass Gottes Rechtsspruch auf Grund des Glaubens an ihn für gerecht erklärt; dem *κατακριμα* der einzelnen Sünder die zum Leben notwendige *δικαιωσις*, die kraft jenes *δικαιωμα* nur der Gläubige erlangen kann. Das *εγενετο* fehlt absichtlich, nicht nur um die gegensätzlichen Momente schärfer einander gegenüberzustellen, sondern weil das die typische Parallele begründende und daher identische *εις παντ. ανθρ.* doch ein verschieden nuanciertes Verbum fordert, sofern beim ersten die Wirkung eine bereits eingetretene, beim zweiten eine nur intendierte ist. — **v. 19** führt dies begründend auf die v. 12 in die typische Parallele gestellten beiden einzelnen und ihr Verhalten zurück, ausdrücklich an das dortige *ωσπερ* anknüpfend. Das *παραπτ.* v. 15. 17f. wird daher als der Ungehorsam des einen Menschen gegen das göttliche Gebot bezeichnet, um dementsprechend auch als die Ursache des *κατακρ.* (v. 18) zu bezeichnen, dass die vielen als Sünder vor Gott zu stehen kamen (*κατεσταθ.*, wie III Makk. 1, 7. 3, 5), was nach v. 12 seinen Grund darin hatte, dass durch Adam die Sünde als herrschende Macht in die Menschenwelt hineinkam. Wie das *οι πολλοι* (vgl. zu v. 15), so ist das *κατεσταθ.* im Ausdruck durch den Gegensatz bedingt, in welchem ja durch den Gehorsam (Hebr. 5, 8), mit welchem Christus sich in den gottgewollten Tod dahin-

παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

20 *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις,* 21 *ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

---

gab (als Gegensatz der *παρακοη* Adams), die vielen (nämlich alle Gläubigen) nicht gerecht gemacht wurden, sondern nur durch den Rechtsspruch Gottes (v. 18) vor ihm als Gerechte zu stehen kamen. Es musste daher ein Wort gewählt werden, das die reelle wie die ideelle Versetzung in einen neuen Zustand gleich gut bezeichnet. Der Wechsel des Aor. und Fut. entspricht dem der wechselnden Bedeutung des *εις* in v. 18, da die Wirkung des einen bereits vollendet ist, die des andern sich fort und fort noch weiter verwirklicht.

Was nun **v. 20 f.** über die Bedeutung des Gesetzes sagt, dient abschliessend zur Erklärung davon, woher dasselbe bei der Beschaffung der vom Evangelium verkündigten Gerechtigkeit in keiner Weise beteiligt sein durfte (3, 21). — *νομος*) artikellos, bezeichnet auch hier ganz allgemein ein den Willen Gottes kundmachendes Gesetz, wie es das mosaische war. Das auf das *εισηλθεν* v. 12 zurückweisende *παρεισηλθεν* hebt hervor, dass es nicht, wie Christus, kam, um die durch Adam in die Welt gekommene Sünde aufzuheben, sondern neben ihr, damit gemehrt werde (*πλεον.* intr., wie Exod. 16, 18. Prov. 15, 6) der von Adam zuerst begangene Fehltritt durch immer neue Gesetzesübertretungen. Zur Sache vgl. Gal. 3, 19. Dieser Erfolg des Gesetzes konnte freilich nur intendiert sein im Blick darauf, dass, wo (*ου*, wie 4, 15) durch diese Übertretungen die Sünde als Macht sich gesteigert hat, die Gnade übergross geworden ist (*υπερεπ.*, wie II Kor. 7, 4), indem sie durch die Überwindung dieser gesteigerten Macht sich nur um so herrlicher offenbarte. — **v. 21.** *ινα*) zeigt nun, wie dabei die göttliche Absicht war, diese traurige Wirkung des Gesetzes in ihren letzten Konsequenzen aufzuheben. Diese bestanden aber darin, dass die souveräne Herrschaft der Sünde in dem Tode aller (v. 12) zur Erscheinung kam, während die Herrschaft der übermächtig gewordenen Gnade (v. 20) mittels einer durch sie geschenkten Gerechtigkeit (v. 17) zum ewigen Leben führt durch Vermittlung Jesu Christi unsers Herrn. Die abrupte Voranstellung dieser schroffsten These seiner Gesetzeslehre, die jede apologetische Tendenz ausschliesst, bahnt dem Apostel den Übergang dazu, zu zeigen, wie das, was das Gesetz (nach gangbarer Annahme)

VI, 1 *Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;* 2 *μὴ γένοιτο. οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;* 3 *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;* 4 *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός,*

---

bewirken sollte, erst durch die Gnade verwirklicht wurde gerade mittels Aufhebung des Gesetzes, das die Verwirklichung seiner Erfüllung vielmehr verhinderte.

Der dritte Hauptteil (6, 1—8, 27), welcher zeigt, wie auch die faktische Gerechtigkeit nach dem Evangelium hergestellt wird, beginnt mit dem Nachweis, wie der Christ in der Taufe von der durch das Gesetz nur gesteigerten Herrschaft der Sünde frei geworden ist, und entwickelt daher **6, 1—11** zuerst die Bedeutung der Taufe. — *τι ουν ερουμεν*) vgl. 3, 5, lebhafte, dialektische Einführung der Frage, ob aus 5, 20 f. etwa die Maxime folge, man solle (conj. delib.) bei der Sünde verharren, damit die Gnade vermehrt werde. Wenn man diese Maxime ihm auch wahrscheinlich als Konsequenz seiner Lehre unterschob (vgl. zu 3, 8), so ist hier doch mit dem *μη γεν.* **v. 2** nicht in apologetischer Tendenz die Behauptung widerlegt, dass er das sage, sondern die selbstverständliche Unmöglichkeit eines solchen Gedankens für den Christen dadurch begründet, dass diejenigen, welche für die Sünde (dat. comm.) gestorben sind, eben darum (bem. das argumentierende *οιτινες*) unmöglich (*πως ετι*, vgl. 3, 6. 7) in derselben als ihrem Element leben können, was das *επιμεν.* voraussetzen würde. — **v. 3.** *η αγν.*) wie 2, 4, appelliert für die v. 2 vorausgesetzte Thatsache des christlichen Bewusstseins (das *αποθανειν τη αμαρτ.*) an ihre erfahrungsmässige Kenntnis von Wesen und Wirkung der Taufe. Aus der Tauffomel (*βαπτ. εις χρ. ιησ.*) kann ein Eingetauchtwerden in seinen Tod hinein, wodurch auch wir ein Sterben (des alten Menschen) erfahren, nur gefolgert werden, wenn in dieselbe der tiefere Sinn eines Eingetauchtwerdens in Christum hineingelegt wird (vgl. Gal. 3, 27), d. h. des Eintritts in eine Lebensgemeinschaft mit ihm, wie sie durch die Mitteilung seines Geistes in der Taufe (I Kor. 12, 13) entsteht. — **v. 4.** *συνεταφ. ουν*) Wie Christi Begräbnis (I Kor. 15, 4) das Zeichen seines sicher eingetretenen Todes war, so sind wir durch die Taufe, welche nach v. 3 in den Tod hineinversetzt (*βαπτισματος εις* gehört zusammen), begraben worden mit ihm, d. h. wir haben in dem Taufritus die sinnbildliche Versiegelung empfangen, dass jenes Sterben wirklich eingetreten sei. Zu *ωσπερ — ουτως και* vgl. 5, 21. In dem Hinweis auf die Totenerweckung des Heilsmittlers (*χριστος*) durch die überweltliche Herrlichkeit (1, 23) des allmächtigen (vgl. 4, 17) Vaters, der ihn durch dieselbe erst in seine volle Sohnesstellung

οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. 5 *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα,* 6 *τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ·* 7 *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.* 8 *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν*

---

eingesetzt hat (1, 4), liegt angedeutet, dass sich eine analoge Allmachtswirkung auch an uns vollzogen hat, welche die Unmöglichkeit eines *ζην εν τ. αμαρτ.* v. 2 oder *επιμενειν τ. αμ.* v. 1 und damit eine sittliche Lebensführung (*περιπ.*, wie II Reg. 20, 3. Prov. 8, 20) in neuer Lebensbeschaffenheit (*καιν.*, wie Ezech. 47, 12) beabsichtigt. — **v. 5** begründet diese Absicht durch die Entwicklung der in dem *ωσπερ κτλ.* liegenden Voraussetzung. Sind wir nämlich hinsichtlich des (Dat. der näheren Beziehung) seinem Tode gleichgestalteten Vorgangs (*ομοιωμ.*, wie 1, 23. 5, 14) unsers (ethischen) Gestorbenseins (v. 2) mit ihm in eins verwachsen, in eine unauflösliche Lebensgemeinschaft mit ihm getreten, so werden wir es auch sein (*εσομεθα*, logisches Fut., wie v. 2) hinsichtlich des Analogon seiner Auferstehung (erg. *τω ομοιωματι*), das nur in der durch die gleiche göttliche Allmacht bewirkten Erweckung eines neuen Lebens in uns bestehen kann. Zu *αλλα* an der Spitze des Nachsatzes vgl. I Kor. 4, 15. — **v. 6.** *τουτο*) wie 2, 3 vorausweisend auf den folgenden Objektsatz, begründet das logische Fut. in v. 5 dadurch, dass wir erkennen, wie unser alter Mensch, d. h. unser natürliches Ich, mitgekreuzigt ist, d. h. die wohlverdiente Todesstrafe erlitten hat, zu dem Zweck, dass der von der Sündenmacht beherrschte, ihr angehörige Leib aufhöre als solcher wirksam und thätig zu sein (*καταργ.*, wie 3, 3. 31. 4, 14). Zu dem Gen. des Inf. von der Absicht vgl. 1, 24. Das eigentliche Beweismoment liegt in dem Absichtssatz, aus welchem erhellt, dass es bei der Tötung des alten Menschen (dem *ομοιωμα* des Todes Christi) zuletzt auf eine der früheren entgegengesetzte Lebensrichtung ankommt. Solange der Leib von der Sünde beherrscht ist, stehen alle unsre Lebensäusserungen, die sich durch ihn vollziehen, im Dienste der Sünde; um von dieser Sündenknechtschaft befreit zu werden, wird unser alter (sündhafter) Mensch getötet, damit der Leib einem mit Christo zu neuem Leben erweckten Ich zu freier Verfügung zurückgegeben werde. — **v. 7** begründet, dass mit der Tötung des alten Ich die Herrschaft der Sünde über den Leib und damit die Sündenknechtschaft überhaupt aufgehört hat, durch den Erfahrungssatz, dass der Gestorbene eo ipso für gerecht (d. h. normal, so wie er sein soll) erklärt ist, natürlich nicht in betreff seines früheren Lebens, sondern sofern er von der Sünde los (bem. das prägnante *απο*, wie 5, 9. II Kor. 11, 3) ist, die keinen Leib mehr an ihm findet, dessen sie sich bemächtigen kann. — **v. 8.** *ει δε*) nimmt die Voraussetzung von v. 6 auf, sofern in dem Mitsterben mit Christo (v. 3 f.)

Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ, 9 *εἰδότες ὅτι*
Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ
οὐκέτι κυριεύει. 10 *ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφά-*
παξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. 11 *οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε*
ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν
Χριστῷ Ἰησοῦ.

12 *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώ-*

---

thatsächlich unser alter Mensch gekreuzigt ist. So gewiss wir aber zuversichtlich überzeugt sind (*πιστ. οτι*, wie I Thess. 4, 14), dass auf das Mitsterben mit ihm ein dauerndes Mitleben folgen wird, welches ja das Analogon seines Auferstehens voraussetzt, so gewiss wird die Absicht des *συνεσταυρ.* v. 6 erreicht werden, da dieses Mitleben mit Christo ein Dienen der Sünde ein für allemal ausschliesst. — **v. 9.** *ειδοτες*) wie 5, 3. Nur, wenn der einmal vom Tode erweckte Christus nicht mehr stirbt, können wir aber solchen Mitlebens für alle Zukunft gewiss sein, da, sowie der Tod wieder über ihn die Herrschaft gewönne (*κυρ.*, wie Gen. 3, 16), von solchem Mitleben nicht mehr die Rede sein könnte. Der (selbständige) Satz, dass Tod keine Gewalt mehr über ihn hat, wird **v. 10** dadurch begründet, dass den Tod, den er starb, er der Sünde (vgl. v. 2) starb. Als er für die Sünde starb, um sie zu sühnen, herrschte dieselbe für einmal (*εφαπαξ*, wie Hebr. 7, 27. 9, 12, jede Wiederholung ausschliessend) über ihn im Tode (5, 21), aber gerade durch seinen Tod ist er jeder Beziehung zu ihr abgestorben, und das Leben, das er jetzt lebt (vgl. Gal. 2, 20), lebt er Gott allein; ein Gott gehöriges Leben aber kann nicht im Tode enden, eben weil es mit der Sünde nichts mehr zu thun hat. — **v. 11.** *ουτως*) Ebenso wie sie über Christum urteilen nach dem *ειδοτες* v. 9, sollen sie auch über sich selbst urteilen (*λογ.*, wie 2, 3. 3, 28), nämlich dass sie tot seien für die Sünde (v. 2. 10), also nie mehr derselben dienen können (v. 6), vielmehr Gotte leben. Der Nachdruck liegt auf dem *εν χρ. ιησ.* am Schlusse: nämlich wenn sie in der Taufe in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt sind, in welcher sie mit ihm gestorben sind und mit ihm leben.

6, 12—23 zeigt, wie damit die wahre Knechtschaft und die wahre Freiheit gegeben ist, indem Paul. zunächst zu der Ermahnung übergeht, das in der Taufe prinzipiell gesetzte Verhältnis nun auch (*ουν*) im gesamten Leben zu verwirklichen. Ist der von der Sünde beherrschte Leib ausser Wirksamkeit gesetzt (v. 6), weil wir überhaupt für die Sünde tot sind, nicht mehr existieren (v. 11), so soll nun auch die Sünde nicht mehr herrschen (5, 21) in dem Leibe, der durch seine Sterblichkeit uns stets an das Verderben erinnert, dem wir verfallen, wenn wir uns dieser Herrschaft hingeben, die nur die Absicht haben könnte (*εις το*, wie 1, 11. 20), dass wir seinen (durch die Sündenherrschaft sündig gewordenen) Trieben ge-

ματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, 13 μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ. 14 ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν. 15 τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο. 16 οὐκ οἴδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην; 17 χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε

---

horchen. — **v. 13.** *παριστ.*) wie Gen. 40, 4. Mt. 26, 53: stellet auch nicht eure Glieder der Sünde zur Verfügung, die derselben als Waffen bedarf, um gegen Gottes Gebot anzukämpfen, und sie dadurch zu Ungerechtigkeitswaffen (gen. qual.) macht, die der Norm seines Willens widersprechen, sondern entschliesst euch (bem. den imp. aor. von der einzelnen entscheidenden Handlung), eure eignen Personen Gott zur Verfügung zu stellen als solche, deren Leben aus Toten hervorgegangen ist, also mit der sündhaften Vergangenheit, der sie abgestorben, gar nichts mehr zu thun hat, und eure Glieder Gotte als Gerechtigkeitswaffen, derer er sich im Kampf gegen seine Widersacher bedienen kann. — **v. 14** begründet diese Ermahnung durch den Hinweis auf die Möglichkeit ihrer Befolgung, die ja garnicht vorhanden wäre, wenn die Sünde noch die frühere Herrschaft über sie hätte, die jenes *παριστ.* erzwingen könnte. Das ist aber nicht der Fall, da sie nicht unter einem Gesetze stehen, das freilich das v. 13 Verlangte nur fordern könnte, sondern unter Gnade, welche ihrem Wesen nach giebt und wirkt, was sie erzielen will. — **v. 15.** *τι ουν*) wie 3, 9: wie ist also die Sachlage?, leitet, wie v. 1, zu der dialektischen Frage über, ob daraus die Maxime folgt, dass wir fortsündigen sollen, als wäre das *ουκ ειναι υπο νομ.* identisch mit der Freiheit eignen Beliebens, und das *ειναι υπο χαρ.* mit der Aussicht auf Straflosigkeit alles Sündigens, um mit seinem *μη γεν.* den Beweis vorzubereiten, dass mit dem Gnadenstande das Sündigen überhaupt unverträglich ist. Dieser Beweis geht **v. 16** von dem Bewusstsein (2, 2. 3, 19) über die allgemeine Wahrheit aus, dass das Eigentümliche des Sklavenverhältnisses, in dem man sich einem zum Gehorsam zur Verfügung stellt, eben die Ausschliesslichkeit ist. Man kann nur Sklave sein des bestimmten Herrn, dem man gehorcht (vgl. Mt. 6, 24), darum nur entweder (*ητοι*, die erste Alternative mit Nachdruck betonend) der Sünde, deren Dienst zum Tode führt (5, 12), oder Gottes (vgl. v. 13). Statt aber ihn zu nennen, dessen Dienst zum Leben führt, nennt Paul. eine *υπακοη*, welche zur Gerechtigkeit (Gottwohlgefälligkeit) führt, um nun **v. 17** hervorzuheben, dass sie sich in dieser Alternative bereits entschieden haben, also die Freiheit eignen Beliebens, die man aus dem *ειναι υπο χαριν* folgern könnte, gar nicht mehr

δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. 18 ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ. 19 ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. 20 ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας,

---

besitzen. Zu *χαρις τ. θεω* vgl. Esth. 6, 3. Sir. 20, 16. Der Nachdruck liegt auf dem emphatisch vorantretenden *ητε*, wonach ihr Sklavenverhältnis zur Sünde vorüber ist, sie sich vielmehr bereits für das *υπακουειν* entschieden haben, als sie (in der *υπακοη πιστεως* 1, 5) gehorsam wurden (bem. den Aor.), und zwar aus freier Selbstentscheidung (*εκ καρδ.*, wie Sap. 8, 21), der Lehrform, die sie sich nicht selbst gewählt, sondern an die sie von Gott (dem ja dafür ausdrücklich gedankt wird) übergeben wurden. Gemeint ist die paulinische Lehrform, deren Charakteristikum eben das *ουκ ειναι υπο νομον αλλα υπο χαριν* ist, im Gegensatz zu jeder judaistischen, woraus folgt, dass die Gemeinde eben diese Lehre angenommen hatte, deren Missverständnis im Sinne von v. 15 dadurch ausgeschlossen war, dass sie sich mit jener Annahme für das *δουλ. ειναι τη υπακ.* im Sinne von v. 16 entschieden hatte. — **v. 18.** *ελευθ. δε απο τ. αμ.*) nimmt das *ητε δουλ. τ. αμ.* auf, indem das Vergangensein ihrer Sündenknechtschaft nun als ein Befreitsein von dem Herrn, dem sie ehemals dienten, dargestellt ist, womit nach v. 16 gegeben ist, dass sie nun der *δικαιοσ.* geknechtet sind, zu der die *υπακ.*, für die sie sich nach v. 17 entschieden haben, führen wollte. Der nicht mehr von *οτι* abhängige Satz erläutert also ihre *ελευθερια* dahin, dass sie nicht damit die Freiheit der Willkür erlangt, sondern nur den Herrn gewechselt haben. — **v. 19.** *ανθρ. λεγω*) in der Sache gleich *κατα ανθρ. λεγω* 3, 5, hebt hervor, dass er die Sache in einer den Verhältnissen des natürlich-menschlichen Lebens entnommenen Form darstelle, während doch diese Sklaverei, bei der die *δικαιοσ.* unsre Herrin ist, in der That die wahre Freiheit ist, und zwar um der Schwachheit ihres Fleisches (Mc. 14, 38) willen, das so leicht das Wort von der Christenfreiheit in libertinistischem Sinne (vgl. Gal. 5, 13) missdeutet. Der Begründungssatz besagt, dass er aus diesem Grunde die folgende Ermahnung in einer Form ausspricht, welche die wahre Freiheit als eine neue Dienstbarkeit darstellt. Denn wie sie einst ihre Glieder als geknechtete (*δουλ.* adj.) zur Verfügung stellten der befleckenden Unreinheit (1, 24) und Gesetzlosigkeit (Psal. 5, 5. Mt. 7, 23), was deutlich auf ihren früheren heidnischen Zustand hinweist, um (*εις*, wie 1, 5) die prinzipielle Gesetzlosigkeit herzustellen, die man nach v. 15 aus dem Gnadenstande meinte folgern zu können, so sollen sie jetzt dieselben der Gerechtigkeit zur Verfügung stellen, damit fortschreitende Heiligung (*αγιασμος*, wie I Thess. 4, 3. I Kor. 1, 30) das Ziel sei. — **v. 20** begründet das *παραστ.*

ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ. 21 τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε· τὸ μὲν γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος. 22 νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον. 23 τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος· τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

VII, 1 ἢ ἀγνοεῖτε ἀδελφοί — γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ —,

δουλα, welches voraussetzt, dass sie sich früher in Freiheit befanden, dadurch, dass sie thatsächlich, als sie Sklaven der Sünde waren, in gewisser Beziehung frei waren, nämlich in bezug auf die Gerechtigkeit, sodass sie auch in dieser Beziehung nur eine Freiheit mit der andern (v. 18) vertauscht haben, wie nach v. 19 eine Knechtschaft mit der andern. — **v. 21** zieht daraus die Folgerung, dass es nur auf die Frage ankomme, welche Frucht aus der damaligen Freiheit (und Knechtschaft) erwuchs, um zu entscheiden, ob es die rechte war. Das Erzeugnis davon aber waren solche Dinge, auf Grund derer sie sich jetzt schämen, die Sünden und Schanden ihrer heidnischen Vergangenheit; denn das Ziel, das Ende (Hebr. 6, 8) jener freilich ist der Tod. In dem *μεν* solit. liegt der verschwiegene Gegensatz, dass sie trotzdem damals darin ihre Freiheit zu geniessen wähnten. — **v. 22.** *νυνι δε*) vgl. 3, 21. Die wahre Freiheit (vgl. v. 18) ist identisch mit der Gebundenheit an Gott selbst, nicht bloss, (wie dort) an die Gerechtigkeit. Zu *καρπον εχ.* vgl. 1, 13. Wenn der Besitz der Frucht, die diese wahre Freiheit ihnen erzeugt, zur Heiligung gereicht, so kann dieselbe nur in ehrenvollen Tugenden bestehen, wie die der früheren in schmachvollen Lastern. — **v. 23** begründet, was über dies Endergebnis der wahren und falschen Freiheit gesagt ist. Bei dieser steht man thatsächlich im Dienste der Sünde, die denen, welche für ihre Sache kämpfen (v. 13), als Löhnung (*οψων.*, wie I Makk. 3, 28. 14, 32) den Tod giebt, womit im Gegensatz zur *ζωη αιων.* nur der Tod gemeint sein kann, dem keine Auferstehung zum Leben folgt. Absichtlich wird das ewige Leben nicht als Lohn, sondern als eine Gnadengabe bezeichnet, da ja die Heiligung, deren Ziel sie ist, selbst eine Gnadenwirkung, und zwar eine, die in Christo (vgl. 5, 21) beruht, ist.

Der zweite Abschnitt (Kap. 7) zeigt, wie diese Befreiung von der Sünde nur möglich war, nachdem wir von dem nur zum Sündigen sollicitierenden Gesetz befreit waren. Daher konstatiert **7, 1—6** zunächst die Thatsache unsrer Befreiung vom Gesetz. — *η αγν.*) wie 6, 3, fragt, ob sie mit dem Grunde unbekannt seien, aus welchem 6, 14 f. vorausgesetzt war, dass sie nicht unter eine gesetzliche Verpflichtung gestellt seien, wenn sie aus dem 6, 16 f. angegebenen Grunde im Gnadenstande der Gerechtigkeit dienstbar geworden und von der Herrschaft der Sünde befreit seien (6, 18—23). Die erneute Anrede hat nur die Absicht, in dem paren-

ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ; 2 ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. 3 ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει, ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ. 4 ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι,

---

thetischen Begründungssatz an ihre Rechtskunde zu appellieren, da es sich zunächst um einen ganz allgemeinen Rechtssatz über die Dauer der gesetzlichen Verpflichtung handelt, welchen jeder Gesetzeskundige kennen muss. Denn was vom mosaischen Gesetz gilt, dass es über den Menschen, dem es gegeben ist, nur herrscht, solange er lebt (*εφ οσον χρ.*, wie Gal. 4, 1), gilt natürlich von jedem andern Gesetz ebenso. — **v. 2** begründet den Satz, dass nur durch den Tod das Band einer gesetzlichen Verpflichtung gelöst wird, aus dem dazu allein tauglichen Eherecht, das freilich auch insofern nicht ganz passt, als hier der Gestorbene und die dadurch vom Gesetz gelöste Person nicht dieselben sind. Zu *υπανδρ.* vgl. Num. 5, 29. Das vorantretende *τ. ζωντι* knüpft an *εφ οσον χρ. ζη* v. 1 an. Das artikellose *νομω* bezeichnet nur, dass hier der Fall einer gesetzlichen Gebundenheit (*δεδεται*, vgl. I Kor. 7, 27. 39) stattfindet. Das *κατηργ.* (6, 6) mit dem prägnanten *απο* (6, 7) besagt, dass sie hinsichtlich ihrer rechtlichen Geltung als Ehefrau zu sein aufgehört hat, was sie war, indem sie von dem ihr Verhältnis zum Manne bestimmenden Gesetz gelöst ist. — **v. 3.** *αρα ουν*) wie 5, 18: demnach wird sie bei Lebzeiten des Mannes als Ehebrecherin öffentlich bezeichnet werden, wenn sie einem andern Manne sollte zu teil geworden sein (*γεν. ανδρ.*, wie Deut. 24, 3). Das *του μη ειναι* vertritt den Absichtssatz; denn in der gesetzlichen Ordnung, nach der sie durch den Tod des Mannes von dem (seinem) Gesetz frei wird, liegt allerdings die Absicht, ihr die (vorwurfsfreie) Wiederverheiratung zu ermöglichen. — **v. 4.** *ωστε*) c. ind., wie Mt. 12, 12. Mc. 10, 8, folgert aus dem v. 2f. nur am Eherecht illustrierten Rechtsgrundsatz v. 1. Die erneute Anrede hebt hervor, wie auch von ihnen, seinen heidenchristlichen Brüdern, das Folgende gilt, sofern auch sie an das Gesetz Gottes gebunden gewesen wären, wenn sie nicht in der Taufe ein Getötetwerden (6, 4) erfahren hätten, das sie für das Gesetz ebenso nicht mehr vorhanden sein lässt, wie für die Sünde (6, 2); und wie dieses durch den (am Kreuz getöteten) Leib Christi vermittelt ist, zeigt 6, 5 f. Das aus v. 3 nachklingende *γεν. ετερω* (ohne *ανδρι*) bezeichnet lediglich die nunmehr legitime Angehörigkeit des von jeder Gebundenheit ans Gesetz Befreiten an den infolge seiner Auferstehung Ewiglebendigen (6, 9). Das vom Acker oder Baum entlehnte *καρποφορ.* (6, 21 f.) deutet nur an, dass das Erzeugnis dieses

ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. 5 *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ·* 6 *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.*

7 *τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου· τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ*

Wechsels Gotte im Sinne von 6, 11. 13 zu gute kommt. — **v. 5** begründet v. 4 dadurch, dass im vorchristlichen Leben es zu solchem *καρποφορ.* nicht kommen konnte, indem das *οτε* dasselbe charakterisiert nach ihrem Leben in dem natürlich-menschlichen Wesen (im Gegensatz zu ihrer jetzigen Lebensgemeinschaft mit Christo), das nur eine entgegengesetzte Frucht bringen konnte (6, 21). Er schliesst sich in dem *ημεν* mit den heidenchristlichen Lesern zusammen, welche zwar nicht unter dem Gesetz gestanden hatten, von denen es aber ebenso gilt, dass die die Sünden hervorrufenden Leidenschaften (Gal. 5, 24), welche durch das Gesetz erregt werden (wie im folgenden gezeigt werden soll), damals wirksam waren (*ενηργ.* medial, wie III Esr. 2, 19) in ihren Gliedern, die sie stets in den Dienst der Sünden stellten. Auch hier erhellt aus dem Absichtssatz, dass die Frucht nicht der Tod ist, sondern die Sünden (6, 21), welche dem Tode nur insofern zu gute kamen, als er infolge derselben über die Sünder herrschen konnte. — **v. 6.** *κατηργ. απο*) wie v. 2: nunmehr aber sind wir unsrer (reellen oder ideellen, vgl. zu v. 4) Verpflichtung gegen das Gesetz entbunden, weil wir dem (erg. *τουτω*) abgestorben sind, worin wir festgehalten wurden (*κατειχ.*, wie Gen. 22, 13. Ruth. 1, 13), d. h. dem Zustande des Sündenregiments oder des *ειναι εν σαρκι* v. 5. Zu *ωστε* c. inf. vgl. Mt. 13, 32. Es handelt sich um eine durch (göttlichen) Geist bestimmte neue Beschaffenheit im Gegensatz zu der durch einen Gesetzesbuchstaben (2, 27. 29) bestimmten alten, die nach v. 5 (*τα δια τ. νομ.*) nur eine sündhafte sein konnte. Bem., wie hier bereits das Thema von Kap. 8 anklingt.

7, 7—13 zeigt, wie der Gesetzesbuchstabe nur eine so unheilvolle Wirkung hervorbringen konnte. Paul. wirft sich selbst die Frage auf, ob das Gesetz an sich eine widergöttliche Macht sei, wie es die Sünde
ie *παθηματα* hervorruft (v. 5), um diese fast gotteslaster-
zu verneinen. Zu *αλλα* (aber doch) vgl. 5, 14. Der Apostel
ı der eignen Erfahrung, die er aber für die Erfahrung
m Gesetze Stehenden hält, dass er die erfahrungsmässige
mit der (in ihm wohnenden) Sündenmacht nur (*ουκ — ει μη*,
5) machte durch Vermittlung eines an ihn herantretenden
uch (*τε γαρ*, wie 1, 26) das (sündliche) Begehren (als die
ng dieser Sündenmacht) ihm unbekannt geblieben wäre, wenn

ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις. 8 ἀφορμὴν δὲ
λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν
ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. 9 ἐγὼ δὲ ἔζων
χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν,
10 ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη
εἰς θάνατον. 11 ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντο-

---

nicht das (an ihn herantretende, also das mosaische) Gesetz das Verbot desselben aussprach (Exod. 20, 17). — **v. 8.** *αφορμην λαβ.*) Nicht also das Gesetz war Ursache der Sünde, sondern die bereits in ihm vorhandene Sünde empfing nur durch das Gesetz Anlass und bewirkte durch das in ihm gegebene Gebot v. 7 jedes Begehren (nach dem im Gesetz Verbotenen). Denn ohne das Dazwischentreten eines Gesetzes ist Sünde tot, keiner Lebensäusserung fähig, weil kein Objekt da ist, worauf sie das gottwidrige Begehren lenken kann. — **v. 9.** *εγω δε*) stellt dem über die Bedeutung des *χωρις νομου* für die Sünde Gesagten gegenüber, was es für seine Person bedeutete, dass er nämlich damals wirklich lebte in vollem Sinne, weil er sich damals in seiner Selbstthätigkeit noch durch nichts beschränkt und gehindert fühlte. Das *ποτε* geht, wie das *ελθ. δε τ. εντ.* zeigt, auf die Zeit der sogenannten kindlichen Unschuld, wo noch kein Verbot eines Begehrens ihm das Bewusstsein des Gegensatzes seines Wollens zum Sollen weckte. Das *ανεζησ.* erklärt sich aus der Anschauung, dass die einmal in die Menschenwelt gekommene (lebendig wirksame) Sündenmacht (5, 12) in dem einzelnen während der Zeit jener kindlichen Unbewusstheit in völliger Ohnmacht, also in einem relativen Todeszustande blieb. — **v. 10.** *εγω δε*) wie v. 9, von dem, was das Kommen der *εντολ.* für ihn bedeutete, im Gegensatz zu dem, was sie für die Sünde bedeutete (v. 9). Das *απεθ.* bildet nur einen formalen Gegensatz gegen das *ανεζησεν*, wie das *εζων* v. 9 gegen das *νεκρα* v. 8, einen materiellen gegen das prägnante *εζων*, sodass es den Verlust des wahren Lebens, d. h. den geistlichen Tod bedeutet. Zu *ευρεθη μοι* vgl. Mt. 1, 18. Das erste *εις* geht auf die Bestimmung des Gesetzes auf Grund der an seine Erfüllung geknüpften Verheissung (Lev. 18, 5), das zweite auf das faktisch durch dasselbe erreichte Ziel. Das nachdrückliche *αυτη* hebt den Widerspruch, wonach dasselbe Gesetz, das Leben bringen sollte, Tod (zunächst im Sinne des *απεθανον*, wenn auch im Gegensatz zu dem vom Gesetz intendierten ewigen Leben zugleich mit Bezug auf den Tod, der das Leben für immer ausschliesst, also ewiger Tod ist) gebracht hat. — **v. 11** begründet dies so, dass daraus erhellt, wie nicht das Gebot, sondern die Sündenmacht daran schuld war. Das *δια τ. εντ.* gehört, wie v. 8, nicht zu *αφ. λαβ.*, sondern zu *εξηπατησεν*: sie täuschte mich, indem sie das Verbotene mir als begehrenswert und heilsam vorspiegelte, und brachte mich dadurch um das wahre Leben, indem es mit der Sünde mich in das Gefühl völliger Ohnmacht zur Auf-

λῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν. 12 ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. 13 τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.

14 οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. 15 ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ

---

hebung der Schuld und zur Erlösung von der Sündenknechtschaft versetzte. — **v. 12.** *ωστε*) wie v. 4. Der bei dem *μεν* intendierte Gegensatz, dass es nur die Sünde war, die das Gesetz zur verderblichen Wirkung missbrauchte, folgt in andrer Form erst v. 13. Zu *αγιος* vom Gesetz vgl. II Makk. 6, 23. 28. Das *δικαια* geht auf das gerechte Urteil, das es über das Begehren als Sünde fällt. Zu *αγαθη* im Sinne von heilsam vgl. 3, 8. — **v. 13.** *το ουν αγαθ.*) unterbricht die Vollendung des Gegensatzes durch die aus dem *αγαθη* gefolgerte Frage, wie das an sich Heilsame Ursache des Todes (*θαν.* metonym.), also ein Übel werden konnte. — *ινα*) von der göttlichen Absicht, wonach die Sünde, wenn sie Todesursache wurde, als Sünde in ihrem wahren Wesen zur Erscheinung kommen sollte (Mt. 6, 5. 18), sofern sie mittels des an sich Guten (des Gesetzes) Tod zuwege brachte und so den von Gott dem Menschen zugedachten Segen in Fluch verkehrte. Das parallele steigernde *ινα* (II Kor. 9, 3) hebt hervor, dass sie dadurch wirklich über die Massen (II Kor. 1, 8) sündig wurde, indem das gottgegebene Gesetz von ihr benutzt wurde, um (durch Aufregung des menschlichen Widerstandes dagegen) die Menschen zum Sündigen zu verleiten und zum Tode zu bringen.

7, 14—25 zeigt nun, wie die Sünde diese Wirkung ausüben konnte, weil der natürliche Mensch ihr gegenüber ohnmächtig war. — *οιδαμεν γαρ*) begründet das Resultat in v. 12f., wonach die unselige Wirkung des Gesetzes nicht an ihm, sondern an der Sünde lag, dadurch, dass das Gesetz seinen Ursprung aus (göttlichem) Geiste hat (*πνευμ.*, wie 1, 11), während der Mensch seinem substanziellen Wesen nach aus *σαρξ* besteht (*σαρκιν.*, wie II Kor. 3, 3), welche, weil er unter die Botmässigkeit der Sünde geraten (*πεπρ.*, wie I Reg. 21, 20. 25), gegen alles, was aus göttlichem Geiste stammt, sich in einem prinzipiellen Widerspruch befindet. Der Unterschied des natürlich-menschlichen Wesens vom göttlichen ist durch die Sünde in einen Gegensatz verkehrt. Das dem *εστιν* notwendig entsprechende *ειμι* setzt die Beschaffenheit des menschlichen Ich der des Gesetzes rein beschreibend als solche entgegen; dass aber Paul. bei der folgenden Schilderung desselben die vorchristliche Zeit im Auge hat, erhellt daraus, dass dadurch sein Erlebnis unter dem Gesetz begründet werden sollte. — **v. 15** begründet, dass er unter die Botmässigkeit einer fremden Macht geraten, dadurch, dass, was er zuwege bringt, ihm (ohne

γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ. 16 εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύνφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός· 17 νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν. τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὔ· 19 οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. 20 εἰ δὲ ὃ οὐ

diese Annahme) schlechthin unbegreiflich ist, weil er gerade das (*τουτο*), was er wünscht (1, 13), nicht treibt, während doch sonst unser Thun und Treiben gerade durch unsre Neigung bestimmt ist, sondern gerade das im einzelnen Falle thut, was er (unter dem Einfluss des göttlichen Gesetzes) als böse erkannt hat und darum verabscheut. — **v. 16.** *ει δε*) nimmt die v. 15 konstatierte Thatsache dahin auf, dass das Verhasste, was er thut, eben das Nichtgewollte ist (bem. die objektive Negation), weil darin liegt, dass sein (unkräftiges) Wollen auf das vom Gesetz Geforderte gerichtet ist und also mit dem Gesetze darin vollkommen übereinstimmt, dass es, d. h. seine Forderung, wünschens- und erstrebenswert sei (*καλ.*, wie I Kor. 7, 1. 8). — **v. 17.** *νυνι δε*) anders als 3, 21: bei der v. 15f. geschilderten Sachlage, weshalb auch das *ουκετι* (anders als 6, 9) nur von dem steht, was hiernach nicht mehr angenommen werden kann, dass nämlich er selbst es zuwege bringt. Bringt es aber die in ihm einwohnende Sündenmacht zuwege, so ist er der Sünde geknechtet (v. 14), und so löst sich allein der ihm so unbegreifliche Widerspruch seines Wollens und Thuns (v. 15). — **v. 18** begründet, weshalb die in ihm wohnende Sündenmacht so widerstandslos in ihm zu wirken vermag, dadurch, dass Gutes (2, 7. 10), d. h. im Gegensatz zu *αμαρτ.*: eine Macht des Guten, in ihm nicht wohnt. Das näher bestimmende *τουτ εστιν* (1, 12) enthält zugleich eine Selbstkorrektur, sofern aus ihm erhellt, dass das *εγω* doch nicht ganz aus *σαρξ* besteht (*σαρκινος* ist, vgl. v. 14), dass noch ein andres Element in ihm vorhanden ist ausser der *σαρξ* (1, 4), das aber nicht in Betracht kommt, weil es sich hier um das Zustandekommen des *κατεργαζεσθαι* handelt, das immer nur durch jene vermittelt ist. Daher die Begründung, dass das Wollen des Guten (das nicht in seiner Naturseite, sondern in der gottverwandten Seite seines Wesens wohnt) ihm wohl zur Hand liegt, d. h. allezeit ihm möglich ist, aber nicht das Zustandebringen des ihm selbst Wünschens- und Erstrebenswerten (v. 16), was ja nur durch die *σαρξ* irgendwie vermittelt werden könnte, in der Gutes nicht wohnt. — **v. 19** begründet v. 18 durch die schon v. 15 angezogene Erfahrung, nur dass hier das Nichtthun dessen, das er im einzelnen Falle wohl will, und das ausdrücklich als *αγαθον* bezeichnet wird, voransteht und erst im scharfen Gegensatz mit Nachdruck hervorgehoben wird (*τουτο*), dass das, was er nicht will, der ständige Gegenstand seines Treibens ist. — **v. 20** nimmt nun wörtlich den Vordersatz aus v. 16 auf,

θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 21 *εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται·* 22 *συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον,* 23 *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.* 24 *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* 25 *χάρις*

---

um dann zu der Folgerung in v. 17 zurückzukehren, die ja in v. 18f. begründet werden sollte. — **v. 21.** *τον νομον*) bezeichnet natürlich nicht das mosaische Gesetz, sondern die ständige Ordnung, die unverbrüchliche Regel, die er bei sich selbst, wenn er das Wünschenswerte thun will (vgl. zum Dat. v. 10), vorfindet, dass ihm nicht dies *καλον* (vgl. v. 16), sondern das *κακον* so zur Hand liegt, dass es thatsächlich immer gethan wird. — **v. 22f.** erläutert dies nun erst durch Hinweisung auf die beiden Seiten seines Wesens, in deren einer das Wollen des Guten seinen Sitz hat, während in der andern eine ihn in allem Thun knechtende Macht herrscht. Auch hier (vgl. v. 16) heisst *συνηδομαι*: ich freue mich an dem, dessen das Gesetz Gottes (so genannt wegen des Unterschiedes von dem *νομος* v. 21) sich freut, wenn es dasselbe fordert, aber nur nach dem inwendigen Menschen, d. h. nach der Innenseite meines Wesens, die niemals in meinen (von jener fremden Macht beherrschten) Lebensäusserungen zu Tage tritt. — **v. 23.** Dagegen wird wirklich sichtbar (*βλεπω*) in allen Organen, durch welche seine Lebensäusserungen vermittelt werden (*εν τ. μελ. μου*), ein ganz andersartiges Gesetz, als das Gesetz Gottes, welches das Gegenteil von dem verlangt, was dieses fordert. Erst in dem *τ. νομω τ. νοος* wird nun angedeutet, dass es die Vernunft ist, welche des vom Gottesgesetz Geforderten sich freut (v. 22) und darum seine Verwirklichung verlangt. Da dieser *νους* aber ein rein theoretisches Vermögen ist, so wird das Resultat des Kampfes, in dem jener *ετερος νομος* mit dem *νομος* liegt, den der *νους* dem Ich vorschreibt (*αντιστρατ.*, ein ähnliches Bild wie 6, 13), immer sein, dass das Ich zum Kriegsgefangenen gemacht und in das Gesetz der Sünde, wie in ein Gefängnis, eingeschlossen wird, so dass es, von jedem andern Einfluss abgeschnitten, ihm allein gehorchen muss. Hier ist also die Sünde direkt, wie v. 17, als jene fremde Macht bezeichnet, die in den Gliedern herrscht und dieselben thun heisst, was sie verlangt im Gegensatz zu dem Gesetze Gottes. — **v. 24.** *ταλαιπ.*) wie Psal. 137, 8. Sap. 13, 10, verbunden mit dem Nom. des Ausrufs: ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erretten aus dem diesem Tode (d. h. diesem Zustande absoluter Ohnmacht, mit dem alles wahre Leben aufhört, vgl. v. 10f.) verfallenen Leibe, der mit seinen Gliedern nie dem, was ich will, sondern immer nur der Sünde dienen kann (v. 22f., vgl. 6, 6)? — **v. 25** spricht,

τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

VIII, 1 *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*
2 *ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.*

---

statt den zu nennen, der es thun kann, den Dank gegen Gott (vgl. 6, 17) dafür aus, dass es durch unsern erhöhten Herrn, der in der Lebensgemeinschaft mit ihm (6, 11) durch seine Gottesmacht es thut, bereits geschehen ist (*δια*, wie 1, 8), dass also der v. 14—24 geschilderte Zustand für den Apostel bereits ein vergangener ist. Daher kann das *αρα ουν* nur folgern, dass er für seine Person (ohne jene errettende Intervention Christi, die bei ihm bereits eingetreten ist), also das *εγω*, von dem er v. 14—24 geredet, nach seiner Vernunft zwar, die ihn (unter dem Gesetz) das Gute als das Wünschenswerte erkennen lehrt, einem Gottesgesetz (v. 22), wie es dieses Gute verlangt, geknechtet ist, d. h. zu solcher Erkenntnis und Anerkenntnis gezwungen, die aber dem Wesen des *νους* nach eine rein theoretische bleibt, nach der Naturseite seines Wesens (v. 18) aber einem Gesetz der Sünde geknechtet ist und bleibt, das ihn zu thun zwingt, was diese verlangt.

Der dritte Abschnitt (8, 1—27) zeigt zunächst, wie in der Lebensgemeinschaft mit Christo der Geist, weil er die Macht der Sünde im Fleisch bricht und die Gerechtigkeit auch thatsächlich verwirklicht, uns des Lebens, das schon nach Kap. 5 die sichere Folge der Gerechtigkeit ist, und damit der Heilsvollendung gewiss macht (8, 1—11). — *ουδεν*) mit starkem Nachdruck dem *αρα* (v. 21) vorantretend, sagt, dass, nachdem durch die Rechtfertigung das *καταxρ.* wegen unsrer Sündenschuld von uns genommen ist, nun auch, wo wir nicht mehr für uns allein stehen, wie bei der 7, 25 geschilderten Sachlage, das *καταxρ.*, das wir wegen der Sündenknechtschaft uns immer wieder zuziehen würden, nicht mehr für uns vorhanden ist, nämlich für die, welche in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen (bem. das nachdrücklich am Schlusse stehende *τοις εν χρ. ιησ.*). — v. 2 begründet dies dadurch, dass wir aus jener Sündenknechtschaft befreit sind, weil uns in der Lebensgemeinschaft mit Christo der Geist beherrscht. Dies wird im Anschluss an den *νομ. αμαρτ.* 7, 25 so ausgedrückt, dass ihm die zwingende Macht eines andern Gesetzes entgegentritt, in welchem der Geist, ohne den es kein (ewiges) Leben giebt, also auch keine Errettung von der Verdammnis, uns wirksam vorschreibt, was wir zu thun haben, und uns von jenem Gesetz der Sünde und des mit ihr gegebenen Todes befreit. Der Nachdruck liegt auf dem dem Verb. vorantretenden *εν χρ. ιησ.*, das an *τοις εν χρ. ιησ.* anknüpft und ohne Artikelbindung schon darum nicht mit einem der vorhergehenden Substantiva verknüpft sein kann, weil dann unerkennbar bliebe, mit welchem. Das *σε* appelliert an die 6, 18. 22 be-

3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, 4 ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. 5 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες

---

sprochene Erfahrung der Leser von ihrer Befreiung. — **v. 3** begründet dies dadurch, dass ja Christus eben gesandt sei, um die herrschende Macht der Sünde zu brechen, indem in dem nom. abs. als Apposition zum folgenden Satze voraufgeschickt wird, dass dies gerade das dem (mosaischen) Gesetz Unmögliche war (bem. den durch die Substantivierung des Adj. veranlassten Gen. statt des Dat.), in welchem Punkte es, obwohl pneumatischen Ursprungs (7, 14) und darum gottesmächtig, schwach war durch das Fleisch, in welchem die Sünde wohnte und seine Segenswirkungen in ihr Gegenteil verkehrte. Der Nachdruck liegt auf dem vorantretenden *ο θεος*, weil Gott selbst thun musste, was das Gesetz nicht vermochte, und zwar durch die ganz ausserordentliche Massregel, dass er seinen eigenen Sohn, also den höchsten Gegenstand seiner Liebe, in einer Daseinsform sandte, die den äussersten Gegensatz bildete zu seiner ursprünglichen Daseinsform. Auch hier bezeichnet *ομοιωμα* (6, 5) die Gleichgestalt derselben mit der eines Fleischeswesens, wie es den Gegensatz bildet zu dem Geisteswesen des ewigen Gottessohnes, auch hier kann der Gen. *αμαρτιας* nur, wie 6, 6, von Sünde beherrschtes Fleisch bezeichnen, wie es den empirischen Fleischeswesen eignet. Eben weil es sich bei dem *περι αμαρτιας* um die Überwindung der das Fleisch beherrschenden Sünde handelt, musste er, um mit derselben in Berührung zu kommen, *εν σαρκι* gesandt werden; aber da er doch nicht selbst von Sünde beherrschtes Fleisch annehmen konnte, nur in Gleichgestalt mit solchem, also in dem Fleisch, wie es seinem Wesen nach war, ehe die Sünde darin zur Herrschaft kam. Das an *κατακριμα* v. 1 anspielende *κατεκρινεν* bezeichnet die Verurteilung der bisher im Fleische herrschenden Sünde zur Ohnmacht, indem der von Gott gesandte Sohn in seinem sündlosen Leben die Sünde auf dem ihr bis dahin unbeschränkt gehörigen Herrschaftsgebiet (*εν τ. σαρκι*) besiegte und aller Macht beraubte. — **v. 4.** *ινα*) bezeichnet die Absicht, die Gott bei dieser Sendung des Sohnes hatte, und die nicht bloss auf die Verurteilung der Sünde im Leben des Heilsmittlers ging. Es sollte vielmehr die Rechtsforderung des Gesetzes (wie 1, 32. 2, 26, nur hier kollektiv gedacht) erfüllt werden (*πληρ.*, wie Mt. 3, 15. 5, 17), zwar nicht von uns, aber in uns, die wir (infolge des in der Lebensgemeinschaft mit dem sündlosen Christus uns mitgeteilten Geistes, vgl. v. 2) nicht fleischgemäss (also durch die von der Sünde beherrschte *σαρξ* bestimmt), sondern geistgemäss wandeln (6, 4). Das artikulierte Part. bringt die spezifische Charakteristik der Christen, unter deren Voraussetzung allein sich die göttliche Absicht erfüllen kann. Daher das *μη*. — **v. 5** begründet, warum nur in denen,

τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος·
6 τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ
πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. 7 διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα
εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται· οὐδὲ γὰρ δύναται.
8 οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. 9 ὑμεῖς δὲ οὐκ
ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.

---

die nicht fleischgemäss wandeln, die göttliche Absicht sich verwirklicht, dadurch, dass die, deren Wesen ein fleischgemässes ist, nach den Interessen des (von der Sünde beherrschten) Fleisches trachten, also nach dem Ungöttlichen und Widergöttlichen, während nur die Geistgemässen nach dem trachten, was das Interesse des (in uns wirkenden) Geistes ist (nämlich die Erfüllung des göttlichen Willens), und also auch diesen in sich wirken lassen. — **v. 6** begründet, wiefern es an dem *φρον. τα τ. σαρκ.*, das doch an sich nicht böse zu sein scheint, liegt, wenn in den *κατα σαρκα οντες* nie das *δικαιωμα τ. νομ.* verwirklicht wird, dadurch, dass alles, wonach das Fleisch trachtet (in seinem Gegensatz zum *φρον. τα τ. πν.*), solches ist, das nach dem *δικ. τ. θεου* 1, 32 todeswürdig ist, also (unbewussterund ungewollterweise) das Ziel solchen Trachtens der Tod selbst. Dagegen kann der Gegenstand, nach dem der Geist trachtet, wenn er uns treibt, sofern er ein *πν. τ. ζωης* ist (v. 2), nur das wahre Leben sein und damit alles, was wahrhaft Heil (*ειρηνη* im Sinne von 1, 7. 2, 10) bringt. — **v. 7.** *διοτι*) begründet nur noch die erste Hälfte von v. 6 und zeigt damit, dass auf ihr, wie auf der von v. 5, der Nerv des Gedankenganges ruht. Alles, wonach das Fleisch trachtet, ist ein Gegenstand der Feindschaft in Beziehung auf Gott (daher das *εις* c. acc. statt des Dat.), etwas seine Feindschaft statt seines Wohlgefallens Erregendes, das daher von ihm nur mit dem Tode bestraft werden kann, den er über seine Feinde verhängt. Dies wird dadurch begründet, dass es im Wesen des Fleisches liegt, sich dem Gesetze Gottes (als seinem Widerspiel, vgl. 7, 14) nicht zu unterwerfen, wodurch die Feindschaft Gottes erregt werden muss. Das *ουδε γαρ δυναται* fügt hinzu, dass dies dem Fleische, wie es nun einmal als von der Sünde beherrschtes ist, auch nicht einmal möglich ist. — **v. 8** schreitet von dem über das Fleisch an sich Gesagten zu denen fort, die im Fleisch ihr ausschliessliches Lebenselement haben, also gleichsam noch ganz *σαρκινοι* sind (7, 14) und deshalb Gott nicht wohlgefallen können. — **v. 9.** *υμεις δε*) Die Leser als Christen sind, auch wenn im einzelnen Falle ein *κατα σαρκ. περιπ.* oder *ειναι* (v. 4f.) bei ihnen noch möglich ist, doch nicht mehr solche, die im Element des Fleisches leben, da sie ja im Lebenselement des Geistes stehen, der sie von dem Gesetz der Sünde im Fleisch freigemacht hat (v. 2), so dass das Fleisch sie nicht mehr zu bestimmen braucht in ihrem Sein und Wandeln. Das *ειπερ* (I Kor. 8, 5) macht die Thatsache nicht zweifelhaft, sondern regt nur die Selbstprüfung an, ob auch nicht ihr Verhalten, sofern es von einem *ειναι εν σαρκι* zeugt,

εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. 10 *εἰ δὲ*
Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα
ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. 11 *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν*
Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν
ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ
πνεῦμα ἐν ὑμῖν.
12 *ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ*

---

das Wohnen göttlichen Geistes in ihnen und damit ihr ganzes Christentum in Frage stellt: wenn anders, wie es bei euch doch nicht zu bezweifeln ist. Dies wird durch die Antithese klargestellt, wonach, wenn einer Christi Geist nicht hat und also göttlicher Geist in ihm nicht wohnt, er Christo überhaupt nicht zugehört und zwar in dem vollen Sinne, in dem es **v. 10** aufgenommen wird durch das Sein Christi in uns, welches der Besitz seines Geistes vermittelt, also im Sinne der Lebensgemeinschaft mit ihm, durch die wir mit ihm eins, gleichsam ein Teil von ihm werden. Ist dies aber für die Leser ausser Frage gestellt, so entwickelt nun Paulus die seligen Folgen, die sich daraus für sie ergeben, im Blick auf v. 2. 6. Der Satz ohne Kopula schildert dieselben aber vom Gesichtspunkt des Lebensendes aus, wo mit dem im Fleische lebenden Menschen die grosse Wandlung eintritt, und wo der Leib zwar, wie bei allen andern Menschen, tot ist Sünde halber, da diese Folge der Sünde (5, 12. 6, 23) zunächst nicht aufgehoben werden kann; aber der Geist, der durch das Sein Christi in ihnen erzeugt ist, d. h. das neue Geistesleben, seinem Wesen nach Leben ist, d. h. ein Leben, das der leibliche Tod nicht aufhebt, Gerechtigkeits halber, sofern der neuen in uns erzeugten Gerechtigkeit nach dem Grundsatz der göttlichen Gerechtigkeit Leben zu teil werden muss. — **v. 11** schreitet dazu fort, wie unter der gegebenen Voraussetzung schliesslich auch die im Leibe noch zurückgebliebene Macht des Todes überwunden wird. Das Sein Christi in uns (v. 10) ist also identisch mit dem Wohnen des Geistes Gottes in uns, der an Jesu seine Macht von Toten zu erwecken (4, 24) erwiesen hat und, da der von Toten Erweckte kein andrer als Christus, der Heilsmittler, ist (bem. die Stellung des *χριστον* hinter *εκ ν.*), auch unsre Leiber lebendig machen wird (4, 17). Dieselben werden vom Standpunkt der Gegenwart aus als *θνητα* (6, 12) bezeichnet, weil das Motiv geltend gemacht werden soll, dass dieselben trotzdem wegen des ihnen einwohnenden (7, 17) Geistes Gottes (bem. das betont gestellte *αυτου*) unmöglich dauernd dem Tode verfallen können.

8, 12—27 stellt dar, wie der Geist nicht nur objektiv diese Heilsvollendung ausführt, sondern auch subjektiv derselben uns gewiss macht. — *αρα ουν*) weist auf die seligen Folgen zurück, die sich für uns aus dem Sein des Geistes (oder Christi) in uns ergeben (v. 10 f.), und wofür wir jedenfalls verpflichtet (*οφειλ.*, wie 1, 14, hier: zu Dank verpflichtet) sind, aber doch keinesfalls der *σαρξ*, was nur den Zweck haben könnte, uns zu

σάρκα ζῆν. 13 εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν·
εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.
14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ. 15 οὐ
γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε
πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ. 16 αὐτὸ τὸ
πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. 17 εἰ
δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συνκληρονόμοι δὲ

---

dem fleischgemässen Leben zu bewegen, das nach v. 5ff. uns gerade um das Heil (Leben) bringt. Dies wird daher **v. 13** nochmals begründet im Anschluss an v. 6, sofern das *κατα σαρκα ζην* das *μελλ. αποθν.* bewirkt, dem keine Lebendigmachung (v. 11) folgt. Dass sie vielmehr dem Geiste verpflichtet sind, folgt indirekt daraus, dass sie leben werden im vollen Umfange (v. 10f.), wenn sie vermöge (in Kraft) Geistes, um ihrerseits nicht zu sterben (vgl. *δι αμαρτιαν* v. 10), töten (7, 6), was sie dem Tode verfallen lässt, nämlich die Handlungs weisen (nicht die Aktionen selbst, die ja nicht aufhören dürfen) des Leibes, die nur sündhaft sein können, wenn sie im *ζην κατα σαρκα* durch die *σαρξ* anstatt des *πνευμα* bestimmt werden, und den Leib immer wieder dem Tode verfallen lassen, von dem er nach v. 11 errettet werden konnte. — **v. 14.** *οσοι γαρ*) begründet das *ζησεσθε* v. 13 dadurch, dass mit dem Getriebenwerden (2, 4) durch göttlichen Geist (wie das *πνευμ.* nach v. 9. 11), das in dem *περιπ. κατα πν.* v. 4 stattfindet (vgl. das *πνευματι* v. 13), ein thatsächliches Zeugnis der Gottessohnschaft gegeben ist, die der Heilsvollendung gewiss macht, sofern ja diese und niemand anders (bem. das nachdrückliche *ουτοι*) gottähnlich geworden sind und darum als seine Kinder im vollsten Sinne (vgl. 4, 11) auch an seinen Gütern Anteil empfangen müssen. Um dies zu begründen, verweist **v. 15** darauf, dass wir den uns treibenden Geist nicht empfangen haben, um uns wieder, wie früher, zu fürchten, als wäre er ein zum Sklavenstande gehöriger, in dem der Knecht die Strafe des Herrn für seine Verfehlungen zu fürchten hat, sondern (bem. das nachdrücklich wiederholte *ελαβετε*) einen Geist, der zum Sohnesstande (*υιοθ.* metonym., wie Gal. 4, 5) gehört, uns also der väterlichen Liebe Gottes so gewiss macht, dass wir auf Grund dieses Geistes laut ihn als Vater anrufen (*κραζ.*, wie Psal. 28, 1. 30, 9). In dem appellativen Nom. (für Voc.), der appositionell zu dem zum nom. propr. gewordenen Abba (Mc. 14, 36) hinzutritt, giebt sich die Inbrunst des Kindschaftsgefühls noch speziellerer Ausdruck. — **v. 16.** *αυτο τ. πν.*) kann im Unterschiede von dem, was über unser Rufen im Geist gesagt war, nur der Geist sein, der sich als treibende Kraft (v. 14) in uns bethätigt und somit unserm (von kindlicher Zuversicht erfüllten, vgl. v. 15) Geistesleben (*πν. ημ.*, wie 1, 9) mit bezeugt (2, 15), dass wir Kinder (*τεκν.*, nur inniger als *υιοι*) Gottes sind. — **v. 17.** *ει δε τεκνα*) wie durch das doppelte Zeugnis v. 15f. sichergestellt war

Χριστοῦ, εἴπερ συνπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. 18 *λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.* 19 *ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.*
20 *τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι,* 21 *διότι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερω-*

Nun erst folgt die Entwicklung des in v. 14 angedeuteten Gedankens, dass mit dem Kindschaftsstande die Gewissheit des Erbes, d. h. des Besitzes der väterlichen Güter (vor allem der *ζωη* nach v. 13) verbunden ist. Zu *συνκληρ.* vgl Hebr. 11, 9. Christus hat nach 1, 4 durch die Auferweckung bereits dieses Sohnesteil erhalten, das besonders in der Teilnahme an der göttlichen *δοξα* (5, 2) besteht, wie durch den Satz mit *ειπερ* angedeutet, der, wie v. 9, zur Selbstprüfung auffordert, ob wir auch bereit sind, mit ihm zu leiden (vgl. II Kor. 1, 5), um dann, wie diese Bewährung der Lebensgemeinschaft mit ihm in Aussicht stellt, auch mit ihm verherrlicht zu werden. — **v. 18** begründet, wie das als Bedingung der Heilsvollendung genannte Leiden mit Christo die Gewissheit des mit der durch den Geist versiegelten Kindschaft gegebenen Erbes nicht aufheben kann, zunächst dadurch, dass seines Erachtens, das, wie 3, 28, jeder mit ihm teilen wird, nicht gleichwertig (*αξια*, wie Prov. 3, 15. 8, 11), d. h. per litoten ganz unerheblich sind die Leiden der Gegenwart im Verhältnis zu der Herrlichkeit, zu der wir mit Christo gelangen sollen (v. 17). Das *τ. μελλουσαν* (v. 13) steht wegen des Gegensatzes zu *τ. νυν καιρ.* mit Nachdruck voran und getrennt von dem Inf. *αποκαλ.* (vgl. Gal. 3, 23), welcher voraussetzt, dass jene Herrlichkeit an Christo bereits verwirklicht ist und erst bei der Parusie als uns zu teil werdend offenbar werden soll. — **v. 19** begründet das betonte *μελλ.*, d. h. das gewisse Bevorstehen dieser Herrlichkeit dadurch, dass die harrende Sehnsucht (*αποκ.*, wie Phil. 1, 20) der (vernunftlosen) Kreatur (1, 25) auf diese Offenbarung der Gottessöhne, die durch die Mitverherrlichung mit Christo (v. 17) eben als solche offenbar werden, wartet (*απεκδ.*, wie I Kor. 1, 7. Gal. 5, 5). Dieselbe ward nämlich nach **v. 20** der jeden höheren Wertes entbehrenden Nichtigkeit (*ματαιοτ.*, wie Psal. 39, 6. Eccl. 2, 11) unterworfen beim Sündenfall (Gen. 3, 17), nicht freiwillig, wie der Mensch, der sich durch seine Übertretung wissentlich und willentlich den Tod zuzog (*ουχ εκ.*, wie Exod. 21, 13), in welchem Falle ja dieses Harren ein aussichtsloses wäre. Das *δια τ. υποταξ.* weist darauf hin, dass es Gottes Rat und Wille war, der dem Menschen eine Strafe bestimmte, welche die Unterwerfung der Kreatur unter die *ματαιοτης* erforderte, wie das an *υπεταγη* anknüpfende *επ ελπιδι* (4, 18) darauf, dass, wenn mit der Erlösung des Menschen der Zweck dieser Unterwerfung erreicht war, auch ihr Aufhören zu hoffen war. — **v. 21.** *διοτι*) begründet, dass sie auf Hoffnung unterworfen ward, dadurch, dass auch sie ihrerseits,

θήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς
δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. 22 οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις
συνστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· 23 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ
καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς
στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος
ἡμῶν. 24 τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ

---

wie die Gotteskinder, befreit werden wird von der mit (ihrer) Vergänglichkeit (*φθορα*, wie Jes. 24, 3. Sap. 14, 12) gegebenen Knechtschaft, d. h. nach v. 20 ihrem Geknechtetsein unter die *ματαιοτης*; denn was schlechthin vergänglich ist, ist eben nichtig und entbehrt jedes höheren Wertes. Auch die *ελευθ.* kann nach dem Zusammenhange nur die Freiheit von dieser *ματαιοτης* sein, welche mit der Herrlichkeit der Gotteskinder gegeben ist; denn auch ihre der *φθορα* verfallende Naturseite (Leiblichkeit) ist der *ματαιοτης* unterworfen und wird erst davon befreit, wenn sie mit der *αφθαρσια* die *δοξα* anzieht (I Kor. 15, 41. 54). — **v. 22.** *οιδαμεν γαρ*) wie 2, 2, begründet diese ihr bevorstehende Befreiung durch ihre schmerzliche Sehnsucht, die keine vergebliche sein kann. Die Comp. mit *συν-* stehen in Beziehung auf *πασα η κτισις* und bezeichnen ihr gemeinsames Seufzen und Sich-Winden in Schmerzen, wie eine Gebärerin. In den Todeszuckungen alles vergehenden Lebens in der Natur meint Paul. mit allen Christen ein schmerzliches Ringen zu gewahren, aus dem eine neue Lebensgestalt herausgeboren werden soll. — **v. 23.** *ου μονον δε*) erg. *πασα η κτισις στεναζει* (vgl. 5, 3. 11), was nach dem Zusammenhange mit v. 18 das gewisse Bevorstehen der künftigen Herrlichkeit beweisen sollte. Es knüpft also als zweiten Beweis dafür das noch ungestillte Seufzen der Christen ihrerseits (*και αυτοι*, wie v. 21) an, das nicht ungestillt bleiben kann, weil sie ja im Geiste (*του πν.*, gen. epexeg., wie 1, 5) bereits die Erstlingsgabe einer unvergänglichen, herrlichen Lebensgestalt besitzen. Nach diesem Partizipialsatz wird das *κ. αυτοι* noch einmal aufgenommen, um nun erst hervorzuheben, wie dies Seufzen (*στεν.*, wie Jes. 19, 8. Hiob 24, 12) ein tiefinnerliches (*εν εαυτ.*) ist, das aus der Erwartung (v. 19) der Einsetzung in den vollen Sohnesstand (*υιοθεσ.*, anders als v. 15) quillt, wie sie erst mit der *αποκ.* der Gottessöhne v. 19 eintritt, wenn ihr Leib von der Knechtschaft der *ματαιοτης* v. 21 erlöst wird (*απολυτρ.*, wie 3, 24), worauf wir warten. — **v. 24.** *τη γαρ ελπ.*) steht hier von der res sperata, d. h. der gehofften Aufnahme in den vollen Sohnesstand (v. 23; bem. den rückweisenden Art.), für welche (dat. comm.) wir bereits errettet sind (5, 9 f.) von der *απωλεια*, sofern ja nach v. 1 kein *κατακριμα*, das uns zu ihr verurteilt, mehr vorhanden ist für uns, womit gegeben ist, dass uns vielmehr die *ζωη* und *δοξα* zu teil wird. Da es aber im Wesen eines gehofften Gegenstandes liegt, noch nicht gesehen zu werden (*βλεπ.*, wie II Kor. 4, 18), so könnten wir gar nicht für jenes

ἔστιν ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τις ἐλπίζει; 25 εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα. 26 ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν. τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις· 27 ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν, τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.

28 οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ

Hoffnungsziel errettet sein, wenn es nicht jenes noch ungestillte Sehnen nach demselben (v. 23) in uns gäbe, das also dadurch begründet wird. Das *ουκ εστιν ελπις* wird aber begründet durch die Frage: denn hofft einer etwa, was er siehet? — **v. 25.** *ει δε*) nimmt die v. 24 festgestellte Thatsache auf. Da es im Christenleben ein Hoffen auf Unsichtbares giebt, so wird jenes Warten v. 23, trotz alles schmerzlichen Seufzens nach dem immer noch fernen Hoffnungsziel, ein ausdauerndes, geduldiges sein (*δι υπομον.*, wie Hebr. 12, 1). — **v. 26.** *ωσαυτως δε και*) führt ein neues Moment ein, welches, ebenso wie das Seufzen der Kreatur und unser eignes Seufzen (v. 19—22. v. 23ff.), das gewisse Bevorstehen der zukünftigen Herrlichkeit (v. 18) verbürgt, sofern der in uns wirkende objektive Gottesgeist uns helfend zur Seite steht (*συναντιλαμβ.*, wie Gen. 30, 8. Psal. 89, 22), näher unsrer natürlich-menschlichen Schwachheit, nach welcher wir in unsrer Kurzsichtigkeit nicht wissen, was uns je nach den gegebenen Verhältnissen zu bitten not thut (*καθο δει*, vgl. Lev. 9, 5), um zu dem ersehnten Ziele zu gelangen. Bem. die Substantivierung des indirekten Fragesatzes durch den Art. Das *αυτο το πν.* zeigt deutlich, dass von dem objektiven Gottesgeist die Rede ist, der sich mit unaussprechlichen Seufzern für uns verwendet (bei Gott), sofern der Christ Seufzer, denen er keine Worte zu geben vermag, und die darum nicht Produkt seines bewussten Geisteslebens sind, als unmittelbare Wirkungen dieses Gottesgeistes erkennt. — **v. 27.** *ο δε εραυν. τ. καρδ.*) vgl. I Sam. 16, 7. Psal. 7, 10. Der Herzenskündiger allein weiss auch bei solchen Seufzern, für die es keine sinnlich wahrnehmbare Ausdrucksform giebt, was der Geist damit erzielen will (*το φρον.*, wie v. 6), weil der (in unserm Herzen) seufzende Geist gottgemäss (*κατα θεον*, vgl. IV Makk. 15, 2), d. h. nach Gottes Willen für Gottangehörige (*αγ.*, wie 1, 7) mit seinen Seufzern eintritt, Gott aber aus beiden Gründen versteht, was er mit denselben erstrebt.

8, 28—39 geht auf den tiefsten Grund der christlichen Heilsgewissheit zurück, die Kp. 5 aus der Rechtfertigung, Kp. 8 aus dem Wirken des Geistes abgeleitet war, und bildet so den Abschluss beider Teile, der, weil dieser Grund in der göttlichen Vorherbestimmung gefunden wird, zugleich zum 4. Teil überleitet. — *οιδαμεν δε*) geht zu dem fort, was, auch abgesehen von dem Eintreten des Geistes, dem christlichen Bewusst-

ὁ θεὸς εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν, 29 ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· 30 οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ

---

sein feststeht. Die durch den Kontext durchaus nicht motivierte Charakteristik der *αγιοι* als *αγαπ. τ. θ.* (I Kor. 2, 9. 8, 3) kann nur gewählt sein im Vorblick auf das von der göttlichen Erwählung zu Sagende. Zu *παντα* (in allen Stücken) vgl. I Kor. 9, 25. 10, 33, zu *συνεργει* I Makk. 12, 1. Jak. 2, 22, zu *εις αγαθ.* Sir. 39, 27. Wenn Gott in allem, was ihnen begegnet, ihnen zu Gutem mitwirkt, so muss alles, auch das Schwere und Gefahrdrohende, ihnen zu einem heilsamen Resultate ausschlagen, aber freilich nur denen, die in Gemässheit göttlichen Vorsatzes, sie auf Grund ihrer Erwählung (vgl. 9, 11) zum Heile zu führen, Berufene sind. — **v. 29** begründet, wiefern er die Gottliebenden als vorsatzmässig Berufene bezeichnen kann, dadurch, dass Gott eben solche, welche er vorhererkannt hat (*προεγνω*, wie Judith 9, 6. Sap. 6, 14. II Petr. 3, 17), auch in jener *προθεσις* zum Heil bestimmt hat. Dann kann aber damit nur gemeint sein, dass der Herzenskündiger, der die tiefste Grundrichtung ihrer Herzen kannte, als er sie für die Berufung ausersah (erwählte), sie bereits als solche erkannte, in welchen die Gnade solche Liebe zu Gott wirken werde, weil eben ein Verlangen nach dem Göttlichen längst in ihnen gewirkt war. Das Ziel der in seiner *προθεσις* liegenden Vorherbestimmung (*προωρ.*, wie Act. 4, 28) besteht darin, dass sie sollten gleichgestaltet sein (*συμμ.*, wie Phil. 3, 21, nur dort c. dat.) dem Bilde seines Sohnes, der in seiner verklärten Leiblichkeit das Bild des Vaters an sich trägt (II Kor. 4, 4), so dass dann auch sie zur vollen Offenbarung ihrer Sohnesstellung gelangen (v. 19. 23). Zu *εις το ειναι* vgl. 1, 20. War es die göttliche Absicht bei seiner Erhöhung zur vollen Sohnesstellung (1, 4), dass er in dieser Stellung nicht allein bleiben, sondern von vielen nachgeborenen Brüdern umgeben sein sollte, so musste er die von ihm für seine Erwählung geeignet Erkannten zu diesem Ziele vorherbestimmen. — **v. 30** *ους δε*) fügt näher bestimmend hinzu, dass er eben diese Vorherbestimmten und keine andern (*τουτους*, wie v. 14) berufen hat, so dass seine Berufung (v. 28) in ihnen wirken musste, was die subjektive Bedingung dafür war, dass er ihnen in allem zum Heil mitwirkte. In der Berufung liegt aber zugleich die Garantie, dass er die Erwählten zu dem nach v. 29 intendierten Ziele führen wird, da ja mit ihr, sofern sie den Glauben wirkt, sich unmittelbar die Rechtfertigung verbindet (5, 1. 9), mit dieser aber die endliche Hinführung zur Herrlichkeit (v. 17. 21) so gewiss gegeben ist, als wäre sie schon geschehen. Der absichtlich proleptische Gebrauch des Aor., welcher die Gewissheit dieses Zieles auf eine Stufe stellt mit der *δικαιωσις*, schliesst nicht aus, dass dasselbe in der bereits gewirkten Geistesherrlichkeit der Christen

ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. 31 τί οὖν
ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; 32
ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων
παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσε-
ται; 33 τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν.
34 τίς ὁ κατακρινῶν; Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ
ἐγερθείς, ὃς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ

(II Kor. 3, 18) ihr Unterpfand hat. — **v. 31.** *τι ουν ερουμεν*) Das bezüglich des Gesagten (*προς ταυτα*) Erfragte kann nur der Kommentar zu v. 28 sein, der durch v. 29 f. begründet wurde und in *ει ο θεος υπερ ημων* nur aufgenommen wird, woraus freilich folgt, dass dort *ο θεος* Subjekt war. Zu *τις καθ ημων* vgl. Sir. 6, 12. Sap. 4, 6. Die mit steigender Zuversicht triumphierende Parallelfrage in **v. 32** beginnt mit einer Umschreibung des mit Nachdruck vorantretenden Subjekts durch einen Relativsatz, der von Gott aussagt, was schon an sich die Antwort auf dieselbe unausweichlich macht, da von ihm doch soviel feststeht (*ος γε*), dass er des eignen Sohnes, also dessen, der sein liebstes Eigentum war, nicht verschonte (*εφεισ.*, wie Gen. 22, 12), sondern ihn zu unserm Besten in den Tod dahingab (4, 25). Das an v. 31 anknüpfende *υπερ ημων* wird durch *παντων* verstärkt, um auch die einzuschliessen, die dieses Opfers am unwürdigsten waren. Zu *πως* vgl. 3, 6. 6, 2: wie ist es möglich, dass er uns nicht zugleich (*και*, zum ganzen Nachsatz gehörig) mit ihm, den er uns in seinem Erlösungstode als eine Gnadengabe dargeboten hat (5, 16), auch das Sämtliche, was not thut, um jeden Widerstand zu vernichten, der uns an der Erreichung des Zieles hindern will (v. 31), aus Gnaden schenken wird (*χαρισ.*, wie Esth. 8, 7. Sir. 12, 3)? — **v. 33 ff.** zerlegt nun die Frage *τις καθ ημων* v. 31 in mehrere Einzelfragen, deren triumphierende Beantwortung zeigt, wie wenig wir hiernach irgend einen Widersacher zu fürchten haben. Wer will wider solche, die Gott sich zu Objekten seiner Gnadenerweisung auserwählt hat (*εκλ.*, wie Psal. 105, 43. Jes. 42, 1), Anklage erheben (*εγκ.*, wie Prov. 19, 5. Sir. 46, 19)? Die Antwort lautet, dass kein andrer, als Gott, der sie erwählt hat, sie ja gerecht spricht (v. 30), jede Anklage gegen die, welche die höchste Instanz absolviert, also selbstverständlich gegenstandslos ist. Auch die fortschreitende Parallelfrage in **v. 34**, wer gar verdammen wird, ist nur der Form nach durch das vorhergehende *θεος ο δικ.* bestimmt und verweist darauf, dass Christus Jesus, durch den ja das Gericht dereinst gehalten wird (2, 16), alles gethan hat, um uns von dem *κατακριμα* zu befreien durch seinen Tod. Mit dem *μαλλον δε* (Gal. 4, 9) verbessert sich der Apostel selbst dahin, dass er, um uns zu beweisen, wie er um unsre Sünde zu sühnen gestorben sei, auferweckt (4, 25), ja auch zur Rechten Gottes erhöht ist (Psal. 110, 1), um jede Verdammnis abzuwenden, und auch durch

ἡμῶν. 35 τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ; θλῖψις
ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα;
36 καθὼς γέγραπται ὅτι ἕνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέ-
ραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς. 37 ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν
ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. 38 πέπεισμαι γὰρ ὅτι
οὔτε θάνατος οὔτε ζωή, οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐνεστῶτα
οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις, 39 οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε
τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ
τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

---

sein beständiges Eintreten für uns (v. 27) seinen Tod als *ιλαστηριον* (3, 25) vor Gott geltend macht, das uns vor jedem *κατακριμα* schützt. — Die dritte Parallelfrage in **v. 35,** schon durch das *τις* statt des näherliegenden *τι* als solchė gekennzeichnet, kehrt vollends zu der Voraussetzung in v. 31 zurück und kann darum nur darauf gehen, was uns von der Liebe Gottes scheiden sollte, so dass sie die uns zugedachten Gaben uns nicht zu gebėn im stande wäre (v. 32). Zu *θλιψ. η στενοχωρ.* vgl. II Kor. 12, 10, zu *λιμος, γυμν., κινδ.* II Kor. 11, 26f., zu *μαχ.* als symbol. Ausdruck für Tötung Psal. 144, 10. Der Satz ist fragend zu lesen und *χωρ. ημας* zu ergänzen. — **v. 36.** *καθ. γεγρ.*) begründet, warum der Apostel auch an gewaltsame Tötung denkt, aus Psal. 44, 23 (genau nach den LXX, das kausale *οτι* wohl als recit. genommen). — **v. 37.** *αλλ*) aber, obwohl solche Todesgefahr und all die v. 35 aufgezählten Feinde uns scheiden wollen von der Liebe Gottes, so gewinnen wir im Kampf mit ihnen nicht nur den Sieg, sondern mehr als Sieg (*υπερνικ.*), nämlich dazu noch Segen im Sinne von 5, 3f., durch Christum, der, nachdem er uns in seinem Tode die grösste Liebe erwiesen hat (Gal. 2, 20), nichts versäumen wird, um zu verhindern, dass wir durch Verführung zum Unglauben unfähig gemacht werden, die Gaben der göttlichen Liebe zu empfangen. — **v. 38f.** *πεπεισμ.*) wie Hebr. 6, 9, begründet, zu v. 35 zurückkehrend, dies durch den begeisterten Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung, dass nichts fähig ist, uns von der Liebe Gottes zu trennen, was rhetorisch durch eine Reihe von Gegenständen illustriert wird, die nur den abstrakten Begriff von allem möglichen konkret veranschaulichen, ohne dass an drohende Einzelgefahren zu denken ist. Wie *θανατ.* — *ζωη* alle möglichen Lebenszustände, so umfassen *αγγ.—αρχ.* alle himmlischen und irdischen (*αρχ.*, wie Lc. 12, 11) Herrschergewalten. Zu den Gegensätzen der Zeit (*ενεστ.—μελλ.*, vgl. I Kor. 3, 22) tritt das *ουτε δυν.*, um anzudeuten, dass es sich um Gewalten handelt, die uns in Gegenwart oder Zukunft schädigen können, zu den Gegensätzen des Raumes (*υψ.—βαθ.*) das *ουτε τις κτισ. ετερ.*, um alles andre Geschaffene, das im Vorigen noch nicht enthalten sein könnte, noch

IX, 1 Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συνμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 2 ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου· 3 ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, 4 οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλεῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ

---

mit einzuschliessen, so dass die Aufzählung aus 2 zwei- und 2 dreigliedrigen Ausdrücken besteht. Zu αγ. τ. θεου tritt im Blick auf v. 37 εν χρ. ιησ. (vgl. 6, 23), sofern die Liebe Gottes in ihm beruht, der sie uns durch sein Erlösungswerk gewonnen hat.

Der vierte Hauptteil (Kap. 9—11), der im Rückblick auf 1, 16 die Frage beantwortet, wie es komme, dass Israel im scheinbaren Widerspruch mit dem in betreff seiner gefassten Vorsatze Gottes das ihm zuerst bestimmte Heil nicht erlangt habe, beginnt mit einer Klage über diese Thatsache (9, 1—5). — εν χρ.) weil er in der Lebensgemeinschaft mit Christo nur Wahrheit sagen kann. Die starke Versicherung will nicht einen Verdacht des Gegenteils abwehren, sondern den scheinbaren Widerspruch seines Eifers für die Heidenmission heben, der ihm wohl bei Juden und Judenchristen oft als Gegenbeweis vorgehalten wurde. Das negative ου ψευδ. bezeugt mit ihm, d. h. mit seiner ausdrücklichen Aussage, sein Gewissen, an dem er dieselbe also geprüft hat. Das εν πνευμ. αγ. (8, 9) gehört zu συνμ. (8, 16) und steht dem εν χρ. parallel, sofern ein auf Grund heiligen Geistes abgelegtes Gewissenszeugnis nur der Wahrheit entsprechen kann. — v. 2 bringt den Gegenstand dieser so feierlich beteuerten Aussage, dass sein Schmerz gross ist, scil. über den jeweiligen Ausschluss des grössten Teiles Israels vom Heil, was ihm zu schwer wird, so kategorisch auszusprechen. Bem. die Steigerung von λυπη zu οδυνη (Prov. 31, 6), von μεγ. zu αδιαλ. (1, 9), von μοι zu τ. καρδ. μου. — v. 3. ηυχ.) vgl. Act. 25, 22: ich wünschte, wenn es möglich wäre, absichtlich ohne αν, das diese Möglichkeit ausschlösse und dem Aussprechen des Wunsches seine Bedeutung nähme. Das αναθεμα bezeichnet etwas dem göttlichen Zorn und damit dem Verderben Geweihtes (Deut. 7, 26. Jos. 7, 12), was freilich nur er für seine Person (αυτος εγω, wie 7, 25), abgesehen von der Lebensgemeinschaft mit Christo (8, 1), werden könnte, von dem er dadurch auf ewig geschieden wäre. Zu dem prägnanten απο vgl. Gal. 5, 4, zur Sache Exod. 32, 32. Das τ. συγγ. μου (Lev. 20, 20) unterscheidet die Volksgenossen von den christlichen Brüdern, zeigt aber durch κατα σαρκα, wie eng diese jenen Wunsch motivierende Verbindung als Blutsverwandtschaft ist. — v. 4. οιτινες) wie 1, 25. 32, motiviert, wiefern sie solches Opfers wert sind. Zu dem altheiligen Ehrennamen ισρ. vgl. Gen. 32, 28, zu υιοθ. Exod.

νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, 5 ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

6 οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ· 7 οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ'· ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα. 8 τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκός, ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ,

---

4, 22, zu *δοξα* Exod. 24, 16, zu *διαθ*. Sap. 18, 22, zu *νομοθ*. II Makk. 6, 23, zu *λατρ*. Exod. 12, 25f., zu *επαγγ*. 4, 13. Bem. das feierlich fünfmal wiederholte *και*. — **v. 5.** *οι πατερες*) die Erzväter, wie Exod. 3, 13. 15, die seine Väter zu nennen ein hoher Vorzug ist, wie dass aus ihnen der Messias herstammt. Das *το κατα σαρκα* (1, 3) involviert den Gegensatz einer andern Seite seines Wesens, aus der erst erhellt, warum es ein so hoher Vorzug ist, dass der aus ihnen kommt, welcher Gott über alles, d. h. von göttlicher Erhabenheit über alles, und darum gepriesen in Ewigkeit (vgl. 1, 25) ist.

9, 6—13 beginnt Paul. den ersten Abschnitt seiner »Theodicee« (9, 6—29) damit, zu zeigen, wie nach der Schrift selbst die Verheissung keineswegs allen leiblichen Nachkommen Israels gelte. — *ουχ οιον*) Vermischung des *ουχ οιον* c. temp. fin. und *ουχ* (*ερω*) *οτι*: nicht derartiges aber sage ich, wie (das ist) dass aus seiner Geltung herausgefallen sei das Wort Gottes, welches dem so hoch begnadigten Volk das Heil zugesagt hat, wie die Klage und der Wunsch v. 2f. anzudeuten schien. Nicht alle, die von Israel (Gen. 32, 28f.) abstammen, die (*ουτοι*, wie 8, 14) sind das Israel, dem die Verheissung gegeben, sofern die dem Volke als ganzem gegebene Verheissung nie ausschloss, dass einzelne Glieder desselben, die in den der Heilszeit vorangehenden Gerichten umkamen, das Heil nicht erlangten. — **v. 7.** *ουδ οτι*) auch nicht, weil sie (*παντες οι εξ ισρ.*) Same Abrahams im Sinne leiblicher Nachkommenschaft, wie 4, 13, sind, sind sie allzumal (erbberechtigte) Kinder im Sinne von 4, 11, wie schon daraus erhellt, dass es in der Urgeschichte des Volkes heisst, wie das als bekannt vorausgesetzte und daher ohne *καθως γεγρ.* direkt angeschlossene (vgl. Gal. 3, 11f. I Kor. 15, 27) Schriftwort (Gen. 21, 12 nach den LXX) sagt: in Isaak (und nicht in dem ebenso leiblich von Abraham stammenden Ismael) soll dir ein Same genannt werden, d. h. er allein soll ein Nachkomme sein, der in dem Vollsinn des Erben der Verheissung sein Same heisst. — **v. 8.** *τουτ εστιν*) wie 1, 12. 7, 18, aber hier so, dass damit zugleich eine Erläuterung, nämlich die in jener Einzelthatsache gegebene allgemeine Wahrheit liegt, dass nicht die vom Fleisch erzeugten Kinder als solche (*ταυτα*) Gottes Kinder im Sinne der *υιοθεσια* (v. 4) sind, sondern die von der Verheissung selbst (d. h. in Kraft derselben, vgl. Gal. 4, 23) erzeugten Kinder angerechnet werden (4, 3. 5), d. h. vor Gott gelten

ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. 9 *ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος· κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρᾳ υἱός.* 10 *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν·* 11 *μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος,* 12 *ἐρρέθη*

---

als Same in dem Vollsinn von v. 7. — **v. 9.** *επαγγ.*) scil. *λογος*: denn ein Verheissungswort ist folgendes Wort. Der Gottesspruch, frei aus Gen. 18, 10. 14 kombiniert, legt auf die in *τ. καιρον τ.* nach dem Kontext angedeutete Zeitbestimmung keinen Wert, sondern hat seine Bedeutung ausschliesslich darin, dass der Sara ein Sohn verheissen wird auf Grund des Kommens Gottes, derselbe also nicht vom Fleisch als solchem (auf Grund natürlicher Zeugungskraft) erzeugt wird, sondern kraft göttlicher Verheissung als *τεκν. επαγγ.* — **v. 10.** *ου μονον δε*) wie 5, 3. 11, kann nur durch die gesamte Darlegung in v. 7—9 ergänzt werden, mithin ganz allgemein: nicht nur aber das. Es handelt sich nicht nur um diesen einzelnen Fall, sondern um eine stehende Ordnung, die noch auffälliger bei Rebekka hervortrat, die von einem her ein Bette hatte, d. h. eines Mannes Bette teilte, nämlich Isaaks, den Paul. als seinen Ahnherrn bezeichnet, weil er als einer der Stammväter des Volkes der Verheissung hier in Betracht kommt. Hier handelte es sich also um Söhne einer Mutter, die von einem Vater her auf das Erbe der Verheissung denselben Anspruch hatten. Die intendierte Vollendung des Satzes (empfing einen Gottesspruch) wird, genau, wie 5, 12ff., über einer parenthetischen Erläuterung, welche in ihrem Schlusse bereits enthielt, was der Hauptsatz sagen wollte, anakoluthisch fallen gelassen. Das *γαρ* in **v. 11** will, ganz wie 4, 2. 9, erläutern, welches die Umstände waren, die dem an sie ergehenden Gottesspruch eine so hohe Bedeutung gaben, dass er nämlich geschah, als die betreffenden (das zu ergänzende *αυτων* geht auf die Söhne der Rebekka) noch nicht, wie man doch hätte erwarten sollen (*μηπω*, wie Hebr. 9, 8), geboren waren, auch nicht irgend etwas Gutes oder Böses gethan hatten, und zwar absichtlich, damit der auswahlsmässige Vorsatz (8, 28) abhängig bleibe nicht von Werken (gehört zusammen, wie die objektive Negation zeigt), sondern von dem Berufenden, der nach freiem Ermessen sich die auswählt, welche er zum Heile zu führen sich vorsetzt, und dabei also nach ganz andern Gesichtspunkten verfahren kann, als nach Geburtsrecht oder Werkverdienst. — **v. 12** bezieht Gen. 25, 23 (nach den LXX) mit *οτι* recit. gegen den Originalsinn auf die beiden Söhne (statt auf ihre Nachkommen), von denen der (seiner Erstgeburt wegen) bedeutendere dem geringern dienen wird, also nicht der Stammvater Israels und Erbe der Verheissung werden soll, was **v. 13** mit *καθ. γεγρ.* nach Mal. 1, 2f. (frei nach den LXX) auf die Neigung, die Gott schon vor der Geburt für den

αὐτῇ ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι, 13 *καθάπερ γέγραπται· τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα.*

14 *τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο.*
15 *τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει· ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω*
ὃν ἂν οἰκτείρω. 16 *ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχον-*
τος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ. 17 *λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ*
ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου, καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.

---

einen gefasst, wie die Abneigung gegen den andern zurückgeführt wird. Nach v. 11 soll daraus nicht gefolgert werden, dass Gott immer aus blosser Ab- oder Zuneigung sich die Objekte seiner Vorherbestimmung zum Heil auswählt, sondern er hat an diesem Fall (wie er in der typischen Geschichte des AT's vorliegt) nur den Grundsatz feststellen wollen, dass seine Vorherbestimmung an keinerlei Werkverdienst gebunden sei, sondern lediglich Sache des Berufenden.

9, 14—21 fasst nun die Frage ins Auge, ob solche Nichtberücksichtigung menschlichen Werkverdienstes nicht etwa Ungerechtigkeit bei Gott sei, der doch sonst seine Unparteilichkeit gerade darin zeigt, dass er jedem nach seinem Thun vergilt (2, 6. 11ff.). Die Abweisung der schon durch die Frageform als unmöglich dargestellten Vorstellung wird **v. 15** begründet durch ein an Moses, den Mittler der Gesetzesoffenbarung (dem er doch sicher nichts seiner Gerechtigkeit Widersprechendes offenbaren konnte, da ja das Gesetz eben die Norm seiner Gerechtigkeit kundmachen sollte) ergehendes Gotteswort der Schrift (Exod. 33, 19, wörtlich nach den LXX), wonach sein Erbarmen und Mitleid von niemandem und nichts abhängt als von ihm selbst. — **v. 16.** *αρα ουν*) folgert daraus, dass das *ελεειν* und *οικτειρειν* Gottes nicht von dem Wünschen und angestrengten Bemühen (*τρεχ.*, wie I Kor. 9, 24) jemandes abhängt, sondern von Gott allein, der sich desselben erbarmt und daher allein die Bedingungen festsetzen kann, an welche er sein Erbarmen knüpfen will, da dasselbe überhaupt nicht Sache der Gerechtigkeit, sondern der Gnade ist. — **v. 17** begründet dies dadurch, dass auch das Gegenteil solches Erbarmens allein von Gott abhängt. Hier wird vollends von der geschichtlichen Person Pharaos, zu der Gott Exod. 9, 16 redet, völlig abstrahiert, weil nur darauf hingewiesen wird, was die Schrift an dem typisch von ihm Erzählten lehren will. Absichtlich setzt Paulus für das *ενεκ. τ. διετηρηθης* der LXX das stärkere: eben dazu (*εις αυτο τουτο*, wie II Kor. 5, 5) habe ich dich erweckt, auftreten lassen (*εξηγ.*, Verstärkung des Simpl. *εγειρ.* Jud. 2, 18. I Makk. 3, 49. Mt. 11, 11), um an dir zu erweisen meine Macht, und auf dass mein Name überall hin verkündigt werde auf der ganzen Erde (vgl.

18 ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. 19 ἐρεῖς μοι
οὖν· τί οὖν ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέ-
στηκεν; 20 ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος
τῷ θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως;
21 ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ
φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;

Exod. 15, 14ff.). Auch hier wird **v. 18** mit *αρα ουν* (v. 16) daraus der allgemeine Satz abgeleitet, dass wie das *ελεειν*, so auch das *σκληρ.* (Hebr. 3, 8. 13. 15) ausschliesslich von dem *θελειν* Gottes abhängt, das seine Bedingungen lediglich sich selbst setzt. Ausdrücklich wird aber nicht eine willkürliche Bestimmung zum Verderben aus jenem Schriftwort gefolgert und nicht jedes Bedingtsein durch den Menschen ausgeschlossen, sondern nur die Freiheit des göttlichen Verhärtens gewahrt, das, wie in der Geschichte Pharaos (Exod. 9, 34f.), so überall in der Schrift (Jes. 6, 9ff.) ein gottwidriges Verhalten des Menschen voraussetzt, so dass Paul. keineswegs die volle Konsequenz, die in seiner Auffassung des Schriftworts über Pharao liegen könnte, ziehen will. — **v. 19.** *ερεις μ. ουν*) folgert aus dem Gesagten den Einwand: warum also (*ουν*), wenn Gott aus eignem Willen verhärtet, tadelt er noch, da doch seinem Willensbeschluss keiner (mit Erfolg) Widerstand leistet, was in der Frage selbstverständlich als Antwort liegt. — **v. 20.** *ω ανθρ.*) wie 2, 1 mit Nachdruck voranstehend, um dem Menschen seinen Abstand von Gott (bem. das ebenso nachdrückliche *τ. θεω* am Schlusse) fühlbar zu machen. Das ironische *μενουνγε* (Lc. 11, 28: ja wohl) giebt ihm zu bedenken, wer er (in seiner Nichtigkeit) sei, der es wage, Widerrede zu erheben (*ανταποκρ.*, wie Jud. 5, 29. Hiob 16, 8) gegen Gott. Die aus Jes. 29, 16 entlehnte Form der Frage zeigt, wie undenkbar es ist, dass ein Gebilde seinen Bildner zur Rechenschaft ziehen sollte, warum er es so, wie es ist (II Petr. 3, 4), gemacht hat, um daraus zu bestätigen, dass es für das Geschöpf schlechthin unzulässig sei, mit dem Schöpfer zu rechten. — **v. 21.** *η*) wie 2, 4: oder, wenn du das nicht zugeben willst. Der Gedanke wird nun speziell am Verhältnis des Töpfers zum Thon (Jes. 45, 9) durchgeführt, daher die Stellung von *κεραμ.* vor dem zu *εξουσιαν* (Mt. 9, 6) gehörigen *τ. πηλου.* Das *φυραμα*, sonst die Brodteigmasse (Exod. 12, 34), ist hier die geknetete Thonmasse, aus welcher das eine Gefäss zu einem ihm Ehre bringenden Gebrauch gebildet wird, das andre zum Gegenteil. Sofern die Ausführung v. 20f. sich wider den v. 19 gegen v. 18 erhobenen Einwand richtet, besagt sie, dass der Schöpfer das unbedingte Recht habe, seinen Geschöpfen ausschliesslich nach seinem Willen ihre Bestimmung zuzuweisen, mag dieselbe bei denen, deren er sich erbarmt, eine heilbringende, oder bei denen, die er verstockt, eine verderbliche sein, ohne dass daraus folgt, dass sein *θελειν* ein willkürliches, von keiner Fürsorge für alle seine Geschöpfe geleitetes sei.

22 εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, 23 καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, 24 οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν; 25 ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει· καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν

9, 22—29 setzt nun mit dem aposiopesischen *ει δε* (Joh. 6, 62: wie aber, wenn?) das thatsächliche Verhalten Gottes, dem gegenüber vollends jede Widerrede verstummen muss, in den schärfsten Gegensatz zu dem, wozu ihm v. 20 f. das absolute Recht vindiziert war. Hiernach lag es so, dass es sich für ihn zunächst gar nicht um ein *θελειν* handelte, wie es v. 18 in Aussicht genommen (bem. die nachdrückliche Stellung des *θελων* vor dem Subjekt), sondern um die seinem Wesen entsprechende Beweisung seines (nach 2, 5. 4, 15 durch das Verhalten der Menschen notwendig erregten) Zorns, der strafen will, und die Kundmachung seiner Macht (*τ. δυνατ. αυτ.*, Gegensatz von *τ. αδυν.* 8, 3), die strafen kann. Den scheinbaren Gegensatz gegen das mit »obwohl« aufzulösende Part. bildet das geduldige Tragen in vieler Langmut, das nicht strafen zu können oder zu wollen scheint und doch nur Raum zur Sinnesänderung geben will. Daher kann es sich nur um solche handeln, die durch ihre Schuld seinem Zorn verfallen sind und mit dem aus v. 21 nachklingenden Bilde als seinem Zorn verfallene Gefässe bezeichnet werden, und zwar um die ungläubigen Juden, die zum Verderben reif waren (*κατηρτ.*, wie Lc. 6, 40. I Kor. 1, 10), an denen also seinen Zorn und seine Macht zu beweisen ihn nichts mehr hinderte. — **v. 23.** *και ινα*) deutet an, dass neben der Langmut, die auf ihre Besserung wartete, bei dem *ηνεγκεν* auch noch eine andre Absicht obwaltete. Hätte er nämlich das Strafgericht sofort eintreten lassen, so wäre kein Raum mehr geblieben für die Berufung andrer an ihrer Statt, über welche (*επι*, wie 1, 18. 2, 9. 3, 22) er kundmachen wollte den Reichtum seiner Herrlichkeit, deren sie in der Heilsvollendung teilhaftig werden sollten (5, 2). Diese bezeichnet er in Analogie mit v. 22 als Barmherzigkeitsgefässe, die er vorherbereitet hat (*προητοιμ.*, wie Jes. 28, 24. Sap. 9, 8) zu solcher Herrlichkeit, weil darin das Motiv liegt, weshalb er auch auf sie bei seinem *ηνεγκεν* Rücksicht nahm. Das *προ* geht zunächst nur darauf, dass solche Bereitung der Kundmachung seiner Herrlichkeit vorhergehen musste, ohne anzudeuten, warum er sie zu Gegenständen seines Erbarmens erwählte. Gewiss ist nur, dass wenn er sie dazu vorherbereitete, nicht ihr *θελειν* oder *τρεχ.* (v. 16) sie dazu machte. — **v. 24.** *ους*) von *ημας* dem Genus nach attrahiert: als welche er (nicht nur zuvorbereitet, sondern) auch berufen hat (8, 30) uns, und zwar nicht nur aus Juden, die ja nach v. 6—13 als solche keineswegs schon einen Anspruch darauf hatten, sondern auch aus Heiden, zu denen also die Leser, mit denen er sich in *ημας* zusammenschliesst, gehörten. — **v. 25.** *ως και*)

οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην· 26 *καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη· οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.* 27 *Ἠσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ· ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται.* 28 *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.* 29 *καὶ καθὼς προείρηκεν Ἠσαΐας· εἰ μὴ κύριος Σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὡμοιώθημεν.*

30 *τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*

---

zeigt, wie dies Vorgehen bei seiner Berufung ganz dem entsprach, was Gott im Buch Hosea (vgl. Mc. 1, 2) sagt. Die Stelle Hos. 2, 23 wird ihrem Kontext zuwider und um der Anspielung auf das *εκαλ.* v. 24 willen im Anschluss an den Wortlaut von 1, 6. 9 darauf bezogen, dass er die Heiden, die nicht sein Volk waren, jetzt sein Volk nennt und die Ungeliebte (nach 1, 7 statt *ελεημ.*) Geliebte. Damit verknüpft **v. 26** Hos. 2, 1, wörtlich nach den LXX, wonach auf Grund seiner Umdeutung die, von denen in der Christengemeinde sonst gesagt wurde: ihr seid nicht mein Volk, jetzt daselbst Söhne Gottes genannt werden. — **v. 27.** *δε*) Dass aber auch, worauf im Zusammenhange der Hauptnachdruck liegt, aus Juden Gott nur einzelne beruft, ohne dass damit die Verheissung hinfällig würde, beweist Jesaja, der 10, 22f. (nach den LXX, nur mit einem Nachklang aus Hos. 2, 1) laut ruft in betreff Israels: wenn die Zahl seiner Kinder wäre, wie der Sand am Meer, so wird (nicht ihre Masse, sondern nur) der Rest gerettet werden. Der zweite Teil des Citats folgt bis auf eine Verkürzung am Schluss von v. 28 wörtlich den LXX: denn einen Spruch (der Israel das Heil zusagt) vollendet er (erg. *εστιν*) und verkürzt er (indem er nicht alle zum Heil gelangen lässt) in Gerechtigkeit (sofern er die *σκευη οργης* v. 22 nicht errettet), weil einen verkürzten Spruch Jehova ausführen wird auf dem Lande. — **v. 29.** *και*) macht die mit *καθως προειρ.* (Mc. 13, 23. Jud. v. 17) eingeleiteten Worte, die Jes. 1, 9 vorhergesagt, zu seinen eignen, wonach, wenn Jeh. den Rest v. 27 nicht wie einen Samen übrig gelassen hätte, die ganze Nation zu Grunde gegangen wäre.

Der zweite Abschnitt (9, 30—10, 21) zeigt zunächst, durch welche Verschuldung die Verwerfung des grössten Teiles Israels veranlasst sei (**9, 30—10, 3**), indem das *τι ουν ερ.* fragt, was zu dem mit der Weissagung übereinstimmenden Verhalten Gottes (v. 24ff.), nämlich hinsichtlich seiner Ursache, zu sagen sei. Der Satz mit *οτι* antwortet, dass Heiden (*εθνη* ohne Art., wie 2, 14), die doch nicht — wie man zunächst erwarten sollte (bem. die subjektive Negation) — nach Gerechtigkeit strebten; sondern im grossen und ganzen in sittlichen Indifferentismus versunken waren (1, 28—32), in Wahrheit also ohne all ihr Wollen und Laufen (v. 16) Gerechtigkeit

κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως· 31 *Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν.* 32 *διὰ τί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων· προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος,* 33 *καθὼς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.* X, 1 *ἀδελφοί, ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν.*

---

erlangten (*διωκ.—κατελ.*, vgl. Sir. 11, 10. 27, 8). Das *δε* markiert, wie 3, 22, dass es freilich nicht eine aus Gesetzeswerken herkommende war, wohl aber eine aus Heilsvertrauen, d. h. aus dem geraden Gegenteil aller Werkthätigkeit. — **v. 31** löst sich der zweite Teil der Antwort in einem selbständigen Satze vom Vorigen los. Das von Israel Gesagte gilt von dem Volk im grossen und ganzen, dass es nämlich, einer Gerechtigkeitsnorm nachjagend, zu einer solchen Norm nicht gelangte, da der Mensch natürlich dieselbe nicht sich selbst setzen, sondern sie nur von Gott empfangen darf. — **v. 32.** *δια τι*) scil. *εις νομον* (*δικ.*) *ουκ εφθασεν*; die Antwort lautet: *οτι ουκ εκ πιστ.* sc. *εδιωξεν νομον δικ.* Sie wollten also nicht gläubig hinnehmen (*πιστις*, wie 1, 5. 16) die Gerechtigkeitsnorm, die Gott angeordnet, sondern strebten nach einer solchen, als ob (*ως* wie II Kor. 2, 17) sie nur gefunden werden könne auf Anlass von Werken, d. h. indem man die rechten, die *δικ.* erwerbenden Werke kennen lerne, was, da Gott nun einmal die Gerechtigkeit von dem geraden Gegenteil alles Thuns und Verdienens abhängig gemacht hatte, nicht zum Ziele führen konnte. Das asyndetisch angereihte *προσεκ.* (Mt. 4, 6, nach Psal. 91, 12) *τ. λιϑ. τ. προσκ.* kann nur näher erläutern, warum sie zu ihrem Ziele nicht gelangten, weil sie nämlich auf dem Wege dahin anstiessen und hinfielen, ohne Bild: weil ihnen Christus (und sein Erlösungstod), den Gott zum Ausgangspunkt für die Erlangung der *δικ.* gesetzt hatte, der aber ihrer Vorstellung von der Gerechtigkeitsnorm so völlig widersprach, zum Anlass des Unglaubens wurde (vgl. I Kor. 1, 23). So erläutert **v. 33** den bildlichen Ausdruck. Ihr Anstossen war bereits in der Weissagung vorhergesehen. In die frei nach den LXX (vgl. das *τιϑ. εν*) citierte Stelle Jes. 28, 16 wird das *λιϑ. προσκ.* und das durch *σκανδ.*, wie I Petr. 2, 7, näher bestimmte *πετρα* aus Jes. 8, 14 eingesetzt: siehe, ich lege in Zion einen Anstossstein und Ärgernisfels. Erst der wörtlich den LXX entnommene Schluss besagt, dass der, dessen gläubiges Vertrauen auf ihm ruht, nicht zu schanden werden wird, sondern den rechten *νομος δικ.* finden, während sie, die das nicht wollten, zu einem solchen nicht gelangen konnten. — **10, 1.** *αδελφ.*) Die erneute liebevolle Anrede deutet an, dass die warme Teilnahme für sein Volk, die er nochmals, wie 9, 2f., ausspricht, seinem brüderlichen Gefühl für die heidenchristlichen Leser keinen Abbruch thut. Bei dem *μεν*, dem kein *δε* folgt, schwebt dem Apostel

2 *μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν·* 3 *ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στῆσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν.*

4 *τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.* 5 *Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ.* 6 *ἡ δὲ ἐκ*

---

als Gegensatz vor, dass er sehr wohl weiss, warum das trotz 9, 32f. auf Errettung (seines Volkes) gerichtete (erg. *εστιν*) Wohlgefallen seines Herzens und seine an Gott gerichtete Bitte für sie ihr Ziel nicht erreichen kann. — **v. 2.** *μαρτυρω γαρ*) begründet diese Teilnahme für sie dadurch, dass er ihnen bezeugen muss, wie sie bei ihrem das Ziel verfehlenden Streben immerhin Eifer um Gott (*ζηλ. θεου*, wie Psal. 69, 10. I Makk. 2, 58) haben, wenn auch nicht in Gemässheit rechter Erkenntnis. — **v. 3.** *αγν.*) wie 2, 4, begründet das *ου κατ επιγν.* dadurch, dass sie die gottgeschenkte Gerechtigkeit (1, 17. 3, 21) nicht kannten, wobei mit Absicht dahingestellt bleibt, ob diese Unkenntnis eine verschuldete oder unverschuldete war, und eben darum bei ihrem *διωκειν* (9, 31) die eigne, d. h. selbsterworbene, zur Geltung zu bringen (*στησαι*, wie 3, 31) strebten, wovon die Folge war, dass sie sich jener, die Gott nun einmal als die Norm der Gerechtigkeit anzuerkennen und anzunehmen verlangt, nicht im Gehorsam des Glaubens (1, 5) unterordneten.

10, 4—13 zeigt nun, warum diese ihre Verschuldung von so entscheidender Bedeutung war. — *γαρ*) begründet, warum ihr mit solchem Mangel an Unterordnung unter die neue Heilsordnung verbundener Eifer ein unverständiger war. Das nachdrücklich vorantretende artikellose *τελος νομου* besagt, dass gesetzliche Vermittlung der Heilserlangung überhaupt mit dem Erscheinen des Heilsmittlers (*χριστος*) ein Ende hat, damit Gerechtigkeit zu teil werde jedem, der da glaubt, weshalb jedes auf eigne (aus Gesetzeswerken hervorgehende) Gerechtigkeit sich stützende Eifern um Gott nur ein unverständiges sein kann. — **v. 5** begründet diese Thatsache aus der Gegensätzlichkeit einer Gerechtigkeitserlangung *εκ νομου* und *εκ πιστεως*. Zu *γραφ. τ. δικ.* vgl. Joh. 1, 46: Moses schreibt von der aus gesetzlicher Vermittlung stammenden Gerechtigkeit, was mit *οτι* recit. aus Lev. 18, 5 angeführt wird genau nach den LXX, selbst mit dem *αυτα*, das, wie Paul. als bekannt voraussetzt (vgl. Gal. 3, 12), auf die göttlichen Gebote geht. Der Nachdruck aber liegt auf dem *ο ποιησας*, d. h. darauf, dass Moses ein Thun als die Bedingung der Heilserlangung (*ζησεται*) aufstellt. Ausdrücklich aber wird das *εν αυτοις* der LXX in *αυτη* verwandelt, um hervorzuheben, wie dieselbe damit auf der von ihm beschriebenen *δικ. εκ νομ.* ruht. — **v. 6** lässt Paul. die Glaubensgerechtigkeit, von der ja Moses nichts schreibt, sich selbst als eine alles Thun ausschliessende

πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς
ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·
7 ἤ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ
νεκρῶν ἀναγαγεῖν. 8 ἀλλὰ τί λέγει; ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν
τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου. τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς
πίστεως ὃ κηρύσσομεν, 9 ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου
κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν
ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· 10 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιο-

---

charakterisieren mit Worten, die er in ganz freier Benutzung aus Deut. 30, 12—14 entlehnt und darum auch mit Ausführung des *λεγων* nach Deut. 8, 17. 9, 4 einleitet: du sollst nicht sprechen in deinem Herzen, d. h. denken. Das Hinaufsteigen in den Himmel (Prov. 30, 4) ist nur der Ausdruck für übermenschliche Anstrengungen, die man machen müsste, im AT. um das Gesetz, hier um die Gerechtigkeit zu erlangen, was nach Paul. soviel wäre als (*τουτ εστιν*, wie 9, 8) Christum herabholen. So gewiss dieses unnötig ist, weil ja Christus längst gekommen ist, so gewiss soll man nicht bange fragen, wer das übermenschliche Werk der Gerechtigkeitsbeschaffung vollbringen wird, da sie durch Christum längst beschafft ist. — **v. 7** setzt die parallele Frage des Urtextes in eine gleichbedeutende, aber den Gegensatz schärfer ausprägende (*εις τ. αβυσσ.*, vgl. Psal. 107, 26. Sir. 24, 5) um, die dazu der Erläuterung des Apostels noch treffender entspricht. Es bedarf auch hier keiner übermenschlichen Anstrengungen, da ja Christus von Toten auferstanden ist, gerade um die durch seinen Tod erworbene Gerechtigkeit uns zu versiegeln (4, 25). — **v. 8.** *αλλα τι λεγ.*) Ungenauer Gegensatz, sofern, was sie zu sagen verbietet, eben nicht von ihr gesagt wird. Das Deut. 30, 14 vom Wort des Gesetzes Gesagte wird auf das Wort vom Glauben (*τ. πιστ.*, gen. obj., wie Gal. 3, 2) angewandt, das uns durch die apostolische Verkündigung (*κηρ.*, wie I Kor. 1, 23) nahegebracht ist und, indem es Vertrauen auf das beschaffte Heil fordert, zeigt, dass die Gerechtigkeit nicht durch irgendwelche Anstrengungen zu beschaffen ist. — **v. 9.** *οτι*) begründet, warum die Glaubensgerechtigkeit von diesem Worte sagt, dass sein Nahesein jede weitere Anstrengung zur Beschaffung der Gerechtigkeit ausschliesst. Die Erwähnung des *ομολογ.* und seine Voranstellung ist nur durch das *εν τω στομ. σ.* v. 8 hervorgerufen; als Gegenstand derselben wird die *κυριοτης* Jesu (I Kor. 12, 3. Phil. 2, 11) genannt. Dann erst kann mit Bezug auf das *εν τ. καρδ. σ.* v. 8 die zuversichtliche Überzeugung von der Thatsache folgen, welche jene *κυριοτης* begründet hat, obwohl sie natürlich die Voraussetzung des Bekenntnisses ist. Das *σωθηση* (5, 9 f.) setzt die Beschaffung der Gerechtigkeit voraus (vgl. 1, 16 f.), so dass es mit dem Worte, welches den Glauben an die Heilsthatsachen fordert (*το ρημ. τ. πιστ.* v. 8), durch die sie beschafft, unmittelbar gegeben ist. — **v. 10** be-

σύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. 11 λέγει γὰρ ἡ
γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται. 12 οὐ
γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος· ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος
πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν. 13 πᾶς
γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται.

14 πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ
πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσ-

---

gründet, weshalb Paul. das Nahesein im Munde auf das Bekenntnis und das Nahesein im Herzen auf den Glauben bezog, und schafft ihm Gelegenheit, nun das mittels Herzens vollzogene Glauben voranzustellen und in dem *εις δικ.* die v. 9 vorausgesetzte Bedingung der *σωτηρια* nachzuholen, die von dem Mundbekenntnis abhängig gemacht werden kann, sofern in ihm sich nur die Fortdauer des Glaubens bewährt. — **v. 11** begründet die entscheidende Bedeutung, welche hiernach dem Glauben beigelegt wird, mit der Citationsformel 4, 3 aus der Schrift. Zu den Schlussworten aus Jes. 28, 16 (9, 33) wird *πας* hinzugefügt, um hervorzuheben, wie damit jeder gesetzlichen Verpflichtung (v. 4), auch für das Volk des Gesetzes, das durchaus nach einer solchen strebte, ein Ende gemacht ist. — **v. 12.** *ου γαρ εστιν διαστ.*) wie 3, 22, erläutert das *πας* dadurch, dass hinsichtlich dieser Heilserlangung seitens des Glaubenden ein Unterschied zwischen einem Juden und Hellenen (3, 9) nicht stattfindet, aber nicht, wie dort, wegen der gleichen Heilsbedürftigkeit aller, sondern weil ein und derselbe (*ο αυτος*), nämlich Christus, auf den das *επ αυτω* v. 11 ging, Herr aller ist. In der *κυριοτης* Christi liegt hier zugleich sein Heilsmittlertum, wie durch das *πλουτων* (Psal. 49, 17. Prov. 31, 28) angedeutet wird, sofern er allen von seinem Reichtum an Heil mitteilen kann, die ihn im Gebet anrufen (I Kor. 1, 2), was ja freilich den Glauben an ihn voraussetzt, da ihn nur anrufen wird, wer ihn für den Heilsmittler hält. — **v. 13** begründet, wie von dieser Anrufung Christi das Heil für alle abhängt, durch das bekannte Schriftwort Joel 3, 5, das sich Paul. aneignet, indem er, was dort von der Anbetung Jehovas gesagt, unmittelbar auf Christum bezieht. Dann aber ist klar, weshalb die Juden, die an Christo Anstoss nahmen und keinen andern *νομος δικ.* als einen durch Werke vermittelten sich denken konnten (9, 32f.), das Heil nicht erlangt haben, da sie ja, statt ihn darum anzurufen, dasselbe sich selbst verdienen wollten.

10, 14—21 führt nun die Unentschuldbarkeit Israels aus, indem zunächst gezeigt wird, wie diese Heilsbedingung es mit sich brachte, dass ihnen das Heil in der Form der von ihnen verworfenen apostolischen Verkündigung angeboten wurde. In der aus v. 13 gefolgerten (*ουν*) Frage liegt, dass sie (die zum Heil gelangen sollten) den nicht anrufen konnten, an den sie nicht (als ihren Herrn und Heilsmittler) gläubig geworden

σοντος; 15 πῶς δὲ κηρύξωσιν, ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθάπερ γέγραπται· ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά. 16 ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; 17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ. 18 ἀλλὰ λέγω· μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν. 19 ἀλλὰ λέγω· μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; πρῶτος Μωϋσῆς λέγει· ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει

---

waren, wie in den zwei folgenden, dass sie nicht glauben können, wo (ετ, wie 4, 15. 5, 20) sie nicht gehört haben, und nicht hören können ohne einen, der ihnen Botschaft bringt (v. 8). — **v. 15.** κηρυξ.) scil. οι κηρυσσοντες: wie sollten sie verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind, entsprechend dem Schriftwort Jes. 52, 7, welches den Jubel über die Ankunft der Heilsboten schildert und darum die Absendung solcher voraussetzt. — **v. 16.** αλλ) aber, obwohl die Absendung solcher Freudenboten die unerlässliche Vorbedingung für die allein seligmachende Anrufung des Herrn war (v. 13), haben doch nicht alle (d. h. per litoten: die meisten) Juden der Forderung des Glaubens, die diese Heilsbotschaft an sie richtete, gehorcht (υπηκ., wie 6, 17). — Dass es Ungehorsam gegen das Evangelium war, wenn viele zur Anrufung des Herrn nicht gelangten, wird freilich nicht durch Jes. 53, 1 (LXX) an sich begründet, worin ja vom Glauben und nicht vom Ungehorsam die Rede ist, sondern erst, wenn man mit v. 17 daraus folgert (αρα, wie 8, 1), dass aus einer Predigt, wie die, über deren Nichterfolg Jesaias klagt, ordentlicherweise der Glaube hervorgeht, die Predigt aber durch ein Geheiss Christi ergeht, also Glauben fordern kann und muss, so dass es Ungehorsam gegen sie ist, wenn derselbe nicht eintritt. — **v. 18.** αλλα) stellt der in v. 16f. enthaltenen Anklage der Juden eine Frage entgegen, die eine mögliche Entschuldigung für dieselben enthält, aber freilich in ihrer Form dieselbe sofort als unmögliche fühlbar macht: sie (d. h. die ου παντες v. 16) haben doch nicht etwa nicht gehört (scil. τ. ακοην), die Predigt ist ihnen doch nicht etwa unvernommen geblieben? Das μενουνγε ist (anders wie 9, 20) berichtigend: vielmehr ist, wie es Psal. 19, 5 (von der Naturoffenbarung Gottes) heisst, in die ganze Erde ausgegangen ihr Schall und an die Enden der Erde ihre Worte, so dass sie die Predigt hören mussten. — **v. 19.** αλλα) führt eine zweite mögliche Entschuldigung in nachdrücklicher Konformität ein. Bem. das jetzt mit Nachdruck vorantretende Subjekt: von Israel kann man doch nicht etwa sagen, dass es (die Predigt) nicht verstanden hat? Als erster, der diesen Einwand widerlegt, sagt Moses, mit dem die Schrift anhebt, also der Sache nach: schon Moses sagt. Die Pointe des Citats aus Deut. 32, 21 (fast genau nach den LXX) liegt in dem επ εθν. ασυν. Wenn

ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς. 20 *Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει· εὑρέθην ἐν τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανὴς ἐγενόμην ἐν τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν.* 21 *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει· ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.*

XI, 1 *λέγω οὖν· μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο· καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλείτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμείν.* 2 *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν*

Gott Israel zur Eifersucht reizen will über ein unverständiges Volk, so muss doch selbst ein solches die Heilsbotschaft, durch die er es berief, verstanden haben. — **v. 20.** *αποτολμα*) er erkühnt sich einem auf seine Vorzüge so eifersüchtigen Volke gegenüber solches zu sagen. Absichtlich kehrt der Apostel in Jes. 65, 1 die Versglieder um, weil das zweite den Gedanken noch klarer ausdrückte. Wenn Gott selbst unter solchen, die ihn gar nicht suchten, gefunden wurde, so müssen sie doch seine Heilsbotschaft verstanden haben; wieviel mehr denn Israel, das gewohnt war, Gott in seinem Worte zu suchen und zu finden? Dasselbe gilt davon, dass er (durch seine Heilsbotschaft) offenbar wurde unter solchen, die gar nicht nach einer göttlichen Offenbarung zu fragen gewohnt waren, wie Israel. — **v. 21.** *προς δε*) in bezug auf (wie Hebr. 1, 7 f.) Israel aber sagt er, während das Vorige (nach des Apostels Auffassung) von den Heiden geredet war, und zwar, was fast unmittelbar darauf Jes. 65, 2 folgt. Gott selbst hat hier das Volk als ein ungehorsames und widersprechendes charakterisiert, so dass also sein Mangel an Unterordnung (v. 3. 16) lediglich seine eigne Schuld war.

Der dritte Abschnitt (Kap. 11) geht von der Thatsache aus, dass auf Grund der im 2. dargelegten Verschuldung Israel, oder doch der grösste Teil des Volkes verstockt ist (**11, 1—10**). — *λεγω ουν*) Da diese Verschuldung immer von dem Volke als ganzem ausgesagt war (9, 31. 10, 19. 21), so entsteht die Frage, ob Gott nicht etwa, wie der erste Abschnitt es rechtfertigte, sich nur einzelne aus ihm erwählt, sondern vielmehr das Volk als solches, obwohl er es zu seinem Volke gemacht hat, gänzlich verstossen habe (*απωσ.*, wie Psal. 94, 14). Die Frageform (*μη*), wie das Zusammentreten von *ο θεος* und *τ. λαον αυτου*, zeigen bereits die völlige Undenkbarkeit dieses Falles, dessen kategorische Verneinung dadurch begründet wird, dass Paul. auf seine Person verweist, deren echt israelitische Abstammung (vgl. Phil. 3, 5) wenigstens soviel zweifellos beweist, dass das Volk als solches nicht verstossen ist. Daraus folgt freilich, dass die Römergemeinde nicht selbst aus Israeliten bestand, da dann ihr Beispiel ja viel näher gelegen hätte. — **v. 2.** *ον προεγνω*) vgl. 8, 29. Wenn er es als ein Volk, wie es 10, 21 charakterisiert, vorher erkannt hat, ehe er es erwählte, so kann er nicht jetzt, wo es lediglich diese seine Eigentümlichkeit bewährt hat, es als ungeeignet für seine

προέγνω. ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ; 3 κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος, καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου. 4 ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ. 5 οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λίμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν· 6 εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις. εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι ἐστὶ χάρις,

---

Zwecke verworfen haben. Das *η ουκ οιδ.* verweist auf eine ihnen bekannte Thatsache, welche das *απωσ.*, das der Relativsatz indirekt als unmöglich dargestellt hat, direkt ausschliesst. Dabei wird, was die Schrift in dem von Elias handelnden Abschnitt (vgl. Mc. 12, 26) sagt, als typische Weissagung auf die messianische Gegenwart aufgefasst. Zu dem dem *τι λεγ.* parallelen *ως* vgl. Act. 11, 16, zu dem Dat. der Person bei *εντυγχ.* Sap. 8, 21. Act. 25, 24, zu dem *κατα* c. gen. I Makk. 8, 32. Auch damals schien nach **v. 3**, wie die Umstellung des *καγω υπελ. μου.* in I Reg. 19, 10. 14 zeigt, er allein übrig geblieben, während alle andern Jehovas Propheten töteten und seine Altäre schleiften, ja er muss mit der Anklage wider sie vor Gott treten, dass sie auch ihn töten wollen. — **v. 4.** *ο χρημ.*) wie II Makk. 2, 4. 11, 17. Nach der göttlichen Weisung in I Reg. 19, 18 (frei nach den LXX) hatte Jehova für sich, d. h. zu seinem Dienst und Eigentum 7000 Männer übrig gelassen, indem er sie sich erwählte und durch seine bewahrende Gnade vor dem Abfall bewahrte, in den er die andern dahingab, welche ja (woraus ihr Treugebliebensein erhellt) nicht gebeugt hatten ein Knie vor Baal (*τη* wegen des Qeri *αισχυνη*). — **v. 5.** *ουτως*) wie 1, 15. 6, 11. Da es sich in v. 2ff. um ein (typisch) weissagendes Schriftwort handelt, erscheint der analoge Vorgang in der (messianischen) Gegenwart (3, 26) zugleich als Folgerung aus demselben. Es ist (durch ein analoges Thun Gottes, wie v. 4) ein Überbleibsel (*λιμμα*, wie II Reg. 19, 4) zustande gekommen in Gemässheit einer Auswahl (9, 11), welche göttliche Gnade getroffen. Wie aus den Söhnen der Erzväter (9, 6—13), hat er sich jetzt aus der grossen Masse des leiblichen Israel nach freier Gnade die ausgewählt, welche er für geeignet hielt, sie zum Heil zu berufen (9, 24). — **v. 6.** *χαριτι*) nimmt das *κατ εκλ. χαρ.* auf, worin *χαρις* das Bestimmende war. Zu dem logischen *ουκετι* vgl. 7, 17. Erg. *το λιμμα γεγονεν*: wenn das Überbleibsel *χαριτι* zustande gekommen ist, so nicht mehr auf Anlass von Werken, weil, wenn dem so wäre (*επει*: sonst, wie 3, 6), die Gnade sich nicht mehr realisiert (*γιν.*, wie 3, 4) als das, was sie ihrem Wesen nach sein muss, als eine freie (9, 16. 18), die allein bestimmt, wonach sie ihre Auswahl treffen soll. Wenn aber aus Werken (scil. *το λιμμα γεγ.*), so findet Gnade nicht mehr statt, weil, wenn noch von Gnade die Rede ist, das Werk nicht mehr eine wirkliche

ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον. 7 τί οὖν; ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν; ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, 8 καθάπερ γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. 9 καὶ Δαυεὶδ λέγει· γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς, 10 σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν, καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διαπαντὸς σύνκαμψον.

Leistung ist, die ihren Lohn *κατα οφειλημα* (4, 4) erwirbt. — **v. 7.** *τι ουν*) fragt, was infolge von v. 5f. sich in betreff dessen ergiebt, was Israel widerfahren ist und doch nach v. 1f. keine Verstossung sein soll. Was Isr. erstrebt hat und noch erstrebt, das ist die Gerechtigkeit, die es nach seiner falschen Vorstellung von dem *νομος δικ.* (9, 31f.) als eine selbsterworbene (10, 3) erlangen wollte, und die es (bem. das nachdrückliche *τουτο*) nicht erlangte; die Auserwählten (aus Israel) aber (*εκλ.* metonym., wie *περιτομη* 3, 30) haben sie erlangt, weil Gott sich solche erwählte, die nicht *εξ εργ.* nach der Gerechtigkeit trachteten, und in denen er darum durch die Berufung den seligmachenden Glauben wirken konnte. Das *επωρωθησαν* (II Kor. 3, 14) deutet an, dass sie in der verkehrten Richtung ihres *επιζητειν*, die sie in ihrem Eigensinn (10, 21) nicht verlassen wollten, nun auf Grund göttlichen Strafgerichts gegen alle Einwirkung des Evangeliums so verhärtet sind, dass sie dieselbe nicht mehr verlassen können. — **v. 8.** In Deut. 29, 4 findet Paul. eine Weissagung auf die Verstockung des Volkes, indem er, statt zu sagen, was Gott ihnen nicht gab, aus Jes. 29, 10 einen in Betäubung versetzenden Geist einsetzt und dies dadurch erläutert, dass er ihnen Augen des Nichtsehens und Ohren des Nichthörens gab, d. h. Organe der geistigen Wahrnehmung, die nicht mehr wahrzunehmen vermögen, bis auf den heutigen Tag (II Kor. 3, 14). — **v. 9f.** bringt noch einen Schriftbeweis für das *επωρωθησαν* aus Psal. 69, 23f. (frei nach den LXX). Ihr Tisch, d. h. nach der Deutung des Apostels das, worin sie ihre Befriedigung suchen (das Gesetz und seine Werke), soll ihnen so verderblich werden, wie die Schlinge und die Jagd dem Wilde, und zum Fallstrick. Mit grossem Nachdruck tritt nun an den Schluss das *εις ανταποδομα*, um hervorzuheben, wie dieses Strafgericht nur die Vergeltung für den Eigensinn ihrer Selbstgerechtigkeit war. Die Verfinsterung ihrer Augen zum Zweck, dass sie nicht sehen sollen, in **v. 10** (wörtlich nach den LXX) charakterisiert nun die Verblendung v. 8 als göttliches Strafgericht, und die beständige Krümmung ihres Rückens (unter die Gesetzesknechtschaft) erscheint als die Folge der durch die *πωρωσις* über sie gebrachten Unfreiheit, die keine Rückkehr mehr gestattet.

11 λέγω οὖν· μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς. 12 εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν. 13 ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμὶ ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω,

---

11, 11—24 entwickelt die mit dieser zeitweisen Verstockung noch verbundene Heilsabsicht Gottes. — λεγω ουν) wie v. 1. Aus v. 7—10 ergiebt sich die folgende Frage. Das επταισαν (Deut. 7, 25. Sir. 37, 12. Jak. 2, 10) steht von einem selbstverschuldeten Straucheln, von der sittlichen Verfehlung durch das ουχ υπηκουσαν 10, 16 (vgl. 9, 32. 10, 3), die aber nach v. 7—10 die Folge des wegen ihres ständigen Ungehorsams über sie gekommenen Verstockungsgerichts war. Unmöglich aber kann, wie die Zurückweisung der Frage mit μη besagt, die göttliche Absicht bei diesem Straucheln der Fall (πιπτ., wie Prov. 11, 28. 24, 16. Hebr. 4, 11), d. h. das definitive Verderben Isr.'s, gewesen sein nach v. 1. Auch durch τ. αυτ. παραπτ. wird ihr Straucheln als eine sittliche Verfehlung bezeichnet, durch welche den Heiden die Errettung zu teil wurde, indem die Boten des Evangeliums sich von den Juden, die sie nicht hören wollten, zu den Heiden wandten (vgl. Act. 13, 46). Aber indem auf die göttliche Absicht dabei (εις το, wie 1, 11. 20) reflektiert wird, erhellt auch hier, dass diese Verfehlung als Folge des Verstockungsgerichts gedacht ist (vgl. Act. 28, 26ff.). Zu dem παραζηλ. αυτ. vgl. 10, 19. Erst zur Nacheiferung gereizt, werden sie ihren trotzigen Eigensinn aufgeben und sich im Gehorsam gegen das Evangelium zum Herrn bekehren, womit das Verstockungsgericht aufhört (II Kor. 3, 16). — **v. 12.** ει δε) geht von der Folge ihres Fehltritts zur Folge der dadurch in Aussicht gestellten Bekehrung über. In beiden Gliedern steht πλουτος metonymisch von dem, wodurch einer ganzen gottfeindlichen Menschenwelt, insbesondere Heiden, der Reichtum an Heil, den der Herr für alle hat (10, 12), zu teil wird. Da das αυτων nur auf die jetzt Ungläubigen gehen kann, so bezeichnet ηττημα (Jes. 31, 8. I Kor. 6, 7) die Einbusse an Heil, die sie gegenwärtig erlitten haben, und πληρωμα das, wodurch dieselbe ausgefüllt, vergütet, ihr Schaden ersetzt wird. Zu ποσω μαλλ. (Mt. 7, 11. Hebr. 9, 14) erg. εσται. — **v. 13.** υμιν δε) im Gegensatz zu der den Juden v. 11f. eröffneten Aussicht, leitet zu der näheren Bestimmung des Segens über, welcher mit der Bekehrung Israels über die Völkerwelt kommen soll. Das appositionelle τ. εθν. charakterisiert die Leser als zu dieser Völkerwelt gehörig. Zu εφ οσον (soweit, sofern) vgl. Mt. 25, 40. Bei dem μεν (vgl. 10, 1) schwebt dem Apostel der Gegensatz seines auf die Juden gerichteten Interesses vor, der in andrer Form v. 14 folgt, während das ουν seine Bestimmung als Heidenapostel aus v. 11 folgert, sofern ihm als

14 εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν. 15 εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; 16 εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι. 17 εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης

---

solchem die Ausführung des göttlichen Ratschlusses anvertraut war, wonach der Fehltritt Isr.'s den Heiden zum Heil gereichen sollte. Die faktische Verherrlichung (δοξαζ., wie II Thess. 3, 1) seines Dienstes (II Kor. 3, 8f.) besteht in der treuen und eifrigen Ausübung desselben, bei der er nach **v. 14** stets den Hintergedanken hat, ob er etwa (ειπως, wie 1, 10) dadurch zur Nacheiferung reizen wird sein Fleisch (vgl. Gen. 37, 27. Jud. 9, 2), d. h. seine Blutsverwandten, und etliche von ihnen erretten (I Kor. 7, 16. 9, 22). Das αυτων geht auf das kollektive τ. σαρκα. — **v. 15** begründet diese Rücksichtnahme auf sein Volk durch den Segen, den dessen Bekehrung auf Grund eines analogen Schlusses, wie v. 12, für die Gesamtheit bringen muss. Das αποβολη steht hier bildlich von der Verwerfung der ungläubigen Juden, die gegenwärtig von der Heilsgemeinde ausgeschlossen sind; diese Verwerfung ist für eine gottwidrige Welt Ursache der Versöhnung (5, 11) geworden, nachdem ihr an Stelle der Juden das Evangelium gebracht ist. Wie καταλλαγη hier metonymisch steht nach Analogie des πλουτος v. 12, so fragt das τις, was hinsichtlich ihrer Wirkung die Hinzunahme (Wiederannahme) der jetzt Verworfenen anders sein wird als (ει μη, wie 7, 7) Leben, wie es aus Toten hervorgeht, d. h. die mit der Totenauferstehung anbrechende Heilsvollendung, welche mit der Gesamtbekehrung Israels eintritt (Act. 3, 21). — **v. 16** stellt in zwei parallelen Bildern den Gedanken dar, wie wohlbegründet die Aussicht auf die durch die Arbeit an den Heiden intendierte Bekehrung Israels ist. Die durch das folgende φυραμα (I Kor. 5, 6f.) näher bestimmte απαρχη ist nach Num. 15, 19ff. das Erstlingsbrod, dessen Weihe an Gott der ganzen Brotteigmasse den Charakter der Gottgeweihtheit nach der Kultusordnung mitteilt, wie nach der Naturordnung, welche nur Gleiches von Gleichem kommen lässt, die Gottgeweihtheit der Wurzel sich den Zweigen mitteilt. Das zweite Bild macht es unzweifelhaft, dass beide das Verhältnis der Stammväter zur Gesamtheit des Volkes abbilden, auf welche die durch die Erwählung gesetzte Gottgeweihtheit jener im Sinne von I Kor. 7, 14 überging. — **v. 17.** ει δε) wenn aber, wie im vorliegenden Fall, etliche (τινες, ebenso gerechtfertigt, wie 3, 3) von den Zweigen ausgebrochen, d. h. verworfen (vgl. die αποβολη v. 15) sind, weil sie durch ihr Verhalten sich ihrer Bestimmung unwürdig erwiesen, wie man verdorrte Reiser aus dem Ölbaum ausbricht. Mit dem συ δε (2, 3. 17) wird individualisierend jeder der heidenchristlichen Leser (v. 13) angeredet, der, obwohl eigentlich ein Zweig des wilden Ölbaums, doch, weil das Wesen desselben in jedem Zweige ist, aus dem ja ein solcher erwachsen

ἐν αὐτοῖς καὶ συνκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου, 18 μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι, οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ. 19 ἐρεῖς οὖν· ἐξεκλάσθησαν κλάδοι, ἵνα ἐγὼ ἐνκεντρισθῶ. 20 καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας. μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ· 21 εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται. 22 ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ, ἐὰν

---

kann, selbst als ein wilder Ölbaum bezeichnet wird. Dem gewöhnlichen Zweck des Einpfropfens widersprechend, erscheint hier die Einpfropfung der wilden Zweige inmitten der edlen (d. h. die Aufnahme der Heiden in die von den Vätern stammende Heilsgemeinschaft Israels) als beabsichtigend, jene teilhaftig (*συνκ.*, wie I Kor. 9, 23) zu machen der Fettigkeit, welche der Wurzel des Ölbaums eignet (gen. qual.), d. h. der Teilnahme an dem den Vätern verheissenen Heil. — **v. 18.** *μη κατακ.*) wie Jerem. 50, 11. 38, und wie Jak. 2, 13. 3, 14, mit dem Gen. dessen, wider den man sich rühmt, hier die Zweige, d. h. die Glieder des leiblichen Isr. überhaupt. Der Hauptsatz stellt dem im Bedingungssatz Genannten die unabänderliche Thatsache gegenüber, gerade weil sie nicht von dem *κατακαυχ.* des Menschen abhängt (so bedenke, vgl. I Kor. 11, 16). Da die Wurzel den Zweig trägt (und nicht umgekehrt), gleichviel ob es ein natürlicher oder ein Pfropfzweig ist, hat dieser keinen Grund, sich gegen jene zu brüsten. — **v. 19.** *ερεις ουν*) wie 9, 19. Gerade weil Zweige überhaupt ausgebrochen sind, um für ihn (bem. das betonte *εγω*) Platz zur Einpfropfung zu machen, meint er Grund zu haben, sich über die Zweige erhaben zu dünken. — **v. 20.** *καλως*) wie Lc. 20, 39, erg. *ειπας*. Zum Dat. der bewirkenden Ursache vgl. 4, 20. Gal. 6, 12. Das *εστηκας* bezieht sich darauf, dass er an der Stelle steht, die einst die ausgebrochenen Zweige einnahmen. Der Hochmut, der immer Selbstzufriedenheit und Selbstvertrauen involviert, gefährdet den Glauben und droht die Stellung des Heidenchristen, welche denselben voraussetzt, aufzuheben. — Daher wird das *φοβου* dadurch begründet in **v. 21,** dass Gott die naturgemässen (aus der Wurzel entsprossenen) Zweige nicht verschont hat, also sicher keine Ursache hat, die eingepfropften zu verschonen. Vor *μηπως* c. ind. (Gal. 4, 11) ist das *φοβου* aus v. 20 zu ergänzen. — **v. 22.** *ιδε ουν*) folgert aus der auf das bisherige Verhalten Gottes gestützten Ermahnung die Aufforderung, sich Güte (2, 4) und Strenge Gottes, wie sie in diesem Verhalten sich erweist, recht anzusehen. Die zu ergänzende Copula (vgl. 2, 9), die aber fehlt, weil sie im ersten Gliede sich auf ein Faktum der Vergangenheit, im zweiten auf eins der Gegenwart bezöge (vgl. 5, 18), sagt hier nach dem Zusammenhang, über wen sich die eine und die andre erstreckt hat, resp. erstreckt. Wegen des *ουκ εφεισ.* v. 21 steht das *επι τ. πεσοντας* (Gegensatz des

7*

ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι· ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ. 23 *κἀκεῖνοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρισθήσονται· δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς.* 24 *εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ.*

25 *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο,*

εστηκας v. 20) voran. Das im Sinne von v. 11 geleugnete *πιπτειν* geht hier auf das Hingefallensein der abgebrochenen (verworfenen) Zweige. Da die Güte sich noch gegenwärtig auf die Leser erstreckt, kann die Bedingung hinzugefügt werden, unter der dies allein dauernd geschieht. Zu *επιμεν.* c. dat. vgl. 6, 1. Das Verharren bei der Güte schliesst allen selbstzufriedenen und eigengerechten Hochmut aus und ist sicher ein Verhalten des Menschen, wenn auch kein *τρεχειν* oder *εργον* im Sinne von 9, 11. 16. Wenn aber das Verbleiben im Gnadenstande vom Verhalten des Menschen abhängt, kann er so wenig ohne Rücksicht auf dasselbe in ihn versetzt sein, wie die andern davon ausgeschlossen (v. 20). Zu dem starken *εκκοπτ.* vgl. Dan. 4, 11. Mt. 3, 10: sonst, wenn du nicht bei der Gnade bleibst, wirst auch du ausgebrochen werden. — **v. 23.** *κακ. δε*) Auch die ausgebrochenen Zweige aber, wenn sie nicht bei dem Unglauben verharren, welcher ihre Ausschliessung veranlasst hat, aber trotz der Verstockung v. 7 eine Wandlung nicht ausschliesst (v. 11 f.), können wieder eingepfropft werden, wenn auch dazu ein göttlicher Allmachtsakt gehört (vgl. das *δυνατος*). — **v. 24** bringt einen populären Beweis dafür, dass Gott dies thun kann, aus der relativen Leichtigkeit der Sache im Vergleich mit der Einpfropfung der wilden Zweige, welche erst aus dem wilden Ölbaum, dem sie naturgemäss angehörten, herausgehauen werden mussten und naturwidrig (*παρα*, wie 1, 26) in einen edlen eingepfropft. Daraus ergibt sich von selbst, wieviel leichter die Einpfropfung der Zweige, die es naturgemäss sind, in den Ölbaum ist, der ihnen gehört, weil sie ursprüglich auf ihm gewachsen sind. Das *ενκεντρ.* ist das logische Futurum.

11, 25—36 begründet das über die Möglichkeit, ja relative Leichtigkeit der Wiederannahme Israels Gesagte durch die dem Apostel gewordene prophetische Gewissheit. — *ου θελ. υμ. αγν.*) wie 1, 13 und zwar, wie dort, mit erneuter Anrede, weil sie als seine Brüder nicht unbekannt bleiben dürfen mit dem, was ihm als rechtem Israeliten freilich noch in ganz andrem Sinne am Herzen liegt. Das vorausweisende *τουτο* (2, 3. 6, 6) bezeichnet die Thatsache der endlichen Gesamtbekehrung Israels als ein ihm göttlich offenbartes Geheimnis. Sie dünkten sich in ihrem eignen Denken für klug (vgl. Jes. 5, 21), wenn sie das Volk, das Jesum gekreuzigt,

ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ. 26 καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ· 27 καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. 28 κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας· 29 ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ. 30 ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτὲ ἠπειθήσατε

---

für immer verstossen glaubten. Das *απο μερους* gehört zu *γεγ.* und rekapituliert nur nach v. 7, dass Verstockung einem Teile nach Israel widerfahren ist, während das *αχρι ου* eine Grenze angiebt, bis zu der dies Gottesgericht fortdauern soll. Was die Zahl der zu den Heiden gehörigen Individuen voll macht, kann nur ihre Gesamtheit sein (vgl. *πληρ.* Jerem. 8, 16. Psal. 24, 1. I Kor. 10, 26), die in die Gemeinde des Heils eingeht, wieviele einzelne auch sich verstocken und zurückbleiben, was freilich absichtlich nicht im Ausdruck angedeutet ist. — **v. 26.** *και ουτως*) wie 5, 12, d. h. infolge der Rückwirkung (v. 11. 14) dieser Thatsache auf Israel, die endlich den Bann ihrer *πωρωσις* bricht. Hier ist es vollends klar, dass es sich um die Errettung Israels als Volk handelt, was das Verbleiben einzelner im Unglauben nicht ausschliesst, wofür sich Paul. auf Jes. 59, 20f. beruft, wo nur das *ενεκ. σ.* mit *εκ σ.* (Psal. 14, 7. 53, 7) vertauscht wird. Das *αποστρ.* geht auf die entsündigende Wirkung, wie ausdrücklich das vorausweisende *αυτη* **v. 27** erklärt, welches den von Gott ausgehenden Bund, den er ihnen macht, nach Jes. 27, 9 dahin erklärt, dass derselbe mit der vollen Sündenvergebung eintritt. — **v. 28.** *κατα τ. ευαγγ.*) kann nur die Norm ihrer Beurteilung seitens Gottes bezeichnen und geht daher auf das (von ihnen verworfene) Evangelium, in Gemässheit dessen Gott die jetzt noch durch ihr Widerstreben gegen dasselbe sündigenden Juden Feinde (im Sinne von 5, 10) sind um ihretwillen, sofern Gott sie gegenwärtig in ihrer Verstockung als seine Feinde ansieht und behandelt, um das Heil zu den Heiden gelangen zu lassen (v. 11). Kraft der Erwählung aber (v. 5), die sich auf das ganze Volk Israel bezieht (vgl. Deut. 7, 6ff.), sind und bleiben sie Gottgeliebte um der Väter willen, in denen er das Volk erwählt hat. — **v. 29** begründet die zweite Vershälfte dadurch, dass unbereubar (*αμεταμ.*, wie II Kor. 7, 10) sind die Israel verliehenen Gnadengaben (vgl. 9, 4f.) und insbesondere seine Berufung zum Heil. — **v. 30.** *ηπειθησατε*) Die Grundsünde der Heiden in ihrer vorchristlichen Zeit (*ποτε*, wie Gal. 1, 23) wird als Ungehorsam gegen Gott, durch den sie einst sich versündigten (bem. den Aor.), dargestellt, um ihr Verhalten mit dem des jetzigen Israel in Parallele zu stellen, und ihre Aufnahme in die Christengemeinde als eine That freien Erbarmens Gottes mit ihrem Elende, die nur insofern durch den Ungehorsam

τῷ θεῷ, νυνὶ δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, 31 οὕτως καὶ
οὗτοι νῦν ἠπείθησαν, τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσιν·
32 συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς
πάντας ἐλεήσῃ. 33 ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως
θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ
ὁδοὶ αὐτοῦ. 34 τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος

---

der Juden (10, 21) vermittelt war, als derselbe Gott bewog, nunmehr sein Erbarmen den Heiden zuzuwenden (v. 11f.). — **v. 31.** ηπειϑησαν — ινα) zeigt aufs neue, dass der Gipfelpunkt ihres απειϑ., die gegenwärtige Verwerfung des Evangeliums, durch die göttliche Verstockung herbeigeführt war. Das τ. υμετερ. ελ. (d. h. das den Lesern widerfahrene Erbarmen) ist nur des Nachdruckes wegen vor das ινα gestellt (vgl. Gal. 2, 10) und gehört zu ελεηϑ., wie v. 30 τ. απειϑ. zu ελεηϑ., um anzudeuten, dass auch sie (και αυτοι) endlich das Heil nicht kraft der Verheissung (v. 29), die sie im Unglauben verscherzt hatten, sondern kraft desselben Erbarmens mit ihrem Elend empfangen, wie die Heiden. Da dieses Erbarmen aber freilich den Gottgeliebten (v. 28) noch weniger entgehen kann, wie den Gottesfeinden, so ist klar, dass Gott ihre Berufung nie gereuen kann (v. 29), sondern dieselbe endlich ihr Ziel erreichen muss. — **v. 32** begründet das über den beiderseitigen Ungehorsam Gesagte dadurch, dass Gott sie alle in Ungehorsam zusammenschloss (συγκλ. εις, wie Psal. 31, 9. I Makk. 3, 18. Gal. 3, 22), so dass sie aus eigner Kraft davon nicht loskommen konnten, indem er die von ihm sich abwendenden Heiden in immer rettungsloseren Ungehorsam dahingab (1, 24ff.) und die widerstrebenden Juden durch die Verstockung (v. 7. 25) zu dem so entscheidungsschweren Akt der Verwerfung des Evangeliums (10, 16) führte. Um diese beiden Kategorien handelt es sich nach dem rückweisenden Artikel auch in dem Absichtsatz, keineswegs aber um alle einzelnen, da es nur darauf ankommt, dass keiner anders als durch das freie göttliche Erbarmen gerettet wird. — **v. 33 ff.** folgt nun der Lobpreis des göttlichen Gnadenreichtums (2, 4. 10, 12), der allen das Heil zuwenden wollte, sowie seiner zwecksetzenden Weisheit (I Kor. 1, 24) und Erkenntnis, welche überall die Mittel fand, trotz aller Sünde der Menschen sein Ziel zu erreichen, wenn auch auf ganz neuen Wunderwegen, wie sie Kap. 11 dargelegt. Unausforschlich sind seine Gerichte (2, 2f.), die er in der Zornesoffenbarung über die Heiden (Kap. 1) und in der Verstockung über die Juden ergehen liess, und unausspürbar (ανεξ., wie Hiob 5, 9. 9, 10) seine Wege, auf denen er jene doch zuletzt den Menschen zum Heil gereichen liess, was zunächst **v. 34** durch die Worte Jes. 40, 13, die Paul. zu den seinigen macht (vgl. I Kor. 2, 16), begründet wird. Da niemand den Sinn des Herrn erkannt hat, ist keiner in die Tiefen seiner Weisheit eingedrungen; und da niemand sein Ratgeber gewesen, hat keiner Einsicht gewonnen in die Mittel und

αὐτοῦ ἐγένετο; 35 ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ; 36 ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

XII, 1 *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν,* 2 *καὶ μὴ συνσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει*

Wege, die er zur Ausführung seiner Zwecke wählt. — **v. 35** begründet mit den Worten aus Hiob 41, 2 den Gnadenreichtum Gottes, der reich genug ist, um von keinem etwas zuvor empfangen zu dürfen, was **v. 36** darauf zurückgeführt wird, dass alles, was Gott hiernach ohne Menschenrat und Menschenbeistand thut (bem. das artikulierte *παντα*), in ihm seinen letzten Grund, seinen einzigen Vermittler und sein höchstes Ziel hat. Zu der Doxologie erg. *ειη*, weil die ihm gebührende Ehre gemeint ist, vgl. Gal. 1, 5.

12, 1 — 15, 13 folgen im praktischen Teil des Briefes Ermahnungen, und zwar zuerst zur Erfüllung der geselligen Pflichten der Bescheidenheit und Liebe (Kap. 12). — Paulus folgert (*ουν*) die grundlegende Ermahnung (v. 1f.) aus der gesamten Darlegung seiner Heilslehre, wenn auch das *δια* (I Kor. 1, 10) *τ. οικτ.* speziell darauf hinweist, dass die nach 11, 30ff. erfahrenen Barmherzigkeitsbeweise Gottes die Befolgung seiner Ermahnung bewirken sollen. Indem der Leib (mit allen Organen sittlicher Lebensthätigkeit) Gotte (*τ. θεω* zu *παραστ.* gehörig) zur Verfügung gestellt wird (6, 12f.), wird er ein Dankopfer für alle diese Barmherzigkeit, und zwar ein sich im Leben wirksam erweisendes (*ζωσαν*), von aller Befleckung, die zum Dienste Gottes untauglich macht, unberührtes (*αγ.*), wohlgefälliges. Dass es sich um das Wohlgefallen Gottes handelt, liegt im Zusammenhange. Die appositionelle Bestimmung des *παραστ.* durch den Acc. bezeichnet, dass diese Opferdarbringung des Leibes ein Gottesdienst (9, 4) ist, der nicht gedankenlose Vollziehung eines zeremoniellen Kultus, sondern auf vernünftiger Erwägung dessen beruht, was Gott gefällt (*λογικ.*, anders als I Petr. 2, 2). — **v. 2.** *μη συνσχ.*) wie I Petr. 1, 14: bildet euch nicht gleich der gegenwärtigen (bis zur Parusie laufenden) Weltepoche, deren Charakter widergöttlich ist. Zu dem synonymen *μεταμορφ.* vgl. II Kor. 3, 18. Der imp. praes. deutet an, dass der einmalige Entschluss zum *παραστ.* sich hierdurch dauernd bewähren soll. Der *νους* als Organ des Sittenbewusstseins, der durch die Sünde *αδοκιμ.* geworden (1, 28), muss erneuert werden, um den göttlichen Willen klar zu erkennen und ihm

τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

3 *λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.*
4 *καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν,* 5 *οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη·* 6 *ἔχοντες δὲ*
χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προ-

---

entsprechend jene Umformung vorzunehmen. Zu *εις το δοκ.* vgl. 2, 18. Die Apposition charakterisiert diesen Willen Gottes als das Heilsame (3, 8. 5, 7), das schlechthin Wohlgefällige (v. 1) und das sittlich Vollkommene. —

12, 3—8 folgt die Ermahnung zur christlichen Bescheidenheit, wie sie dem Hochmut des natürlichen Sinnes ganz fremd ist und darum die Notwendigkeit jener Umformung v. 2 begründet. Er will dieselbe nur aussprechen kraft der ihm verliehenen Gnade (1, 5), dann aber auch jedem von ihnen, selbst den Höchstbegabten. Ihr Denken von sich selbst soll nicht ein übertriebenes sein im Vergleich (*παρα*, wie Hebr. 1, 4. 2, 9) mit dem, was man pflichtmässig von sich denken soll, sondern sich richten auf eine gesunde, massvolle Selbstschätzung (bem. die Paronomasie in dem vierfachen verschieden gewandten *φρονειν*). Das *εκαστω* steht nachdrucksvoll dem *ως* voran (vgl. 11, 31): wie Gott zugeteilt hat einem jeden ein Mass von Glauben. Da jede göttliche Gabe nur im Vertrauen auf die göttliche Gnade empfangen werden kann, so ist das Mass jener von dem Masse dieses abhängig, das aber, wie die *πιστις* überhaupt, ein gottgegebenes ist. — **v. 4.** Das Bild vom menschlichen Körper (vgl. I Kor. 12, 12) zeigt, wie jede individuelle Begabung ihre Schranke hat (in der ihr gegebenen Thätigkeit, Verrichtung), und daher das *υπερφρ.* v. 3 verbietet, wenn das Bild nach **v. 5** angewandt wird auf die vielen (*οι πολλοι*, wie 5, 15), die in der Lebensgemeinschaft mit Christo eine solche organische Einheit bilden. Zu *καθ εις* vgl. III Makk. 5, 34. Mc. 14, 19: was aber das Verhältnis des einzelnen anlangt, so sind wir Glieder von einander, indem jeder allen andern dient. — **v. 6.** *εχοντ. δε*) gehört zu dem beide Glieder des v. 5 beherrschenden *εσμεν* und hebt neben dem, worin sie alle gleich sind, ihre Verschiedenheit hervor. Daher das mit Nachdruck am Schlusse stehende *διαφορα*. Dieselbe ist bedingt durch die Verschiedenheit der *χαρισματα*, wie sie einem jeden in Gemässheit des besonderen Berufs, der ihm mit der Gnade der Berufung gegeben, zum Dienste an den andern zugeteilt sind. Zu *προφητ.*, d. h. der Gabe der Gemeindeerbauung (I Kor. 14, 3), erg. *εχοντες*. Dem Wesen der

φητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, 7 εἴτε διακονίαν ἐν τῇ
διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, 8 εἴτε ὁ παρακαλῶν
ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν
σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι.

9 ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώ-
μενοι τῷ ἀγαθῷ, 10 τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι,
τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι, 11 τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῷ

---

theopneustischen Rede, wie dem *κατα* im vorigen und der fortgesetzten Begründung der Ermahnung in v. 3 entspricht es allein, das *κατα τ. αναλ.* von dem proportionalen Masse des Glaubens (v. 3) zu fassen, dem der Besitz dieser Geistesgabe entspricht. — **v. 7.** *διακ.*) ist die Gabe des Dienstes in äusseren Gemeindeangelegenheiten, und das *εν τη διακ.* sagt, dass man dieselbe besitzt (erg. *εχοντες*) bei der Thätigkeit des Dienens in denselben. In *ο διδασκων* wechselt die Darstellungsform, weil dies der geläufigste Ausdruck ist für den, welcher die Lehrgabe besitzt und in seiner Lehrthätigkeit ausübt, wie **v. 8.** *ο παρακ.* für den, der die Gabe des Ermahnens besitzt und sie in seiner ermahnenden Thätigkeit ausübt. Erg. *εχων χαρισμα.* Schliesslich wird das *ειτε — ειτε* fallen gelassen, weil es sich nicht mehr um bestimmte Funktionen in der Gemeinde handelt, sondern um Thätigkeiten im sozialen Leben, wo die dafür geschenkte Gnadengabe in den Tugenden liegt, mit denen sie ausgeübt werden, bei der Mildthätigkeit in der von jeder eigennützigen Nebenabsicht freien Einfalt, bei der Vorsteherschaft, die irgendwelche Verhältnisse zu leiten hat (*προιστ.*, wie I Thess. 5, 12), im Eifer, bei der Barmherzigkeitsübung im heitern, freundlichen Wesen (*ιλαρ.*, wie II Kor. 9, 7).

12, 9—21 drehen sich hauptsächlich um die Liebe. — So wenig wie im vorigen, liegt hier eine direkte Ermahnung vor, wenn auch die Schilderung der Liebe, wie sie als die umfassendste Gnadengabe von Gott kommt, natürlich paränetische Tendenz hat. Die Liebe ist ungeheuchelt, wenn sie von Herzen kommt (I Petr. 1, 22). Die folgenden Partizipien schildern dieselbe, wie I Kor. 13, 6, als heilige Liebe; doch so, dass nun die Liebenden selbst als die erscheinen, welche das Böse (am Nächsten) verabscheuen und nur dem Guten in ihm anhangen. Daher das nur auf Personen bezügliche *κολλασθαι* (I Kor. 6, 16f.). — **v. 10.** *τ. φιλαδ.*) vgl. I Petr. 1, 22 und zu den Dativen 4, 19. Von der Nächstenliebe überhaupt geht Paul. über zur Bruderliebe, hinsichtlich derer die Christen, wenn sie sind, wie sie sein sollen, *φιλοστοργοι* sind (vgl. IV Makk. 15, 9). Bem. das von der Familienliebe gangbare Wort. Der v. 3ff. geforderten Bescheidenheit entspricht es, dass jeder dem andern darin vorangeht, ihm die Ehre und Anerkennung zu zollen, die ihm zukommt (*τιμη*, wie I Petr. 3, 7), was auch durch die innigste Liebe nicht aufgehoben werden darf. — **v. 11** knüpft an das v. 8 von den *προιστ.* Gesagte an, so dass der Ge-

πνεύματι ζέοντες, τῷ κυρίῳ δουλεύοντες, 12 *τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες,* 13 *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες.* 14 *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε.* 15 *χαίρειν μετὰ χαιρόντων, καὶ κλαίειν μετὰ κλαιόντων.* 16 *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς.* 17 *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες, προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων,* 18 *εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες,* 19 *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ· γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀντα-*

---

sichtspunkt der Liebe verlassen wird. Im Eifer sollen sie nicht säumig, träge, vielmehr durch (heiligen) Geist in Wallung versetzt sein (vgl. Act. 18, 25). Das *τ. κυριω δουλ.* (I Thess. 1, 9) weist solchem Eifer die rechten Schranken an und leitet im freien Gedankenfluss zu der allgemeinen Charakteristik christlichen Wesens in **v. 12** über. Das *τ. ελπιδι* (5, 2) entspricht dem *τ. σπουδη* v. 11, weil man in Hoffnung allezeit fröhlich sein kann (I Thess. 5, 16), wenn man der Drangsal gegenüber ausharrt (*υπομ.*, wie I Petr. 2, 20) und dem Gebet beharrlich obliegt (Act. 1, 14). — **v. 13** kehrt zum Hauptthema zurück. Eben weil sie Heilige sind, wird der Christ an den Bedürfnissen der Mitchristen Anteil nehmen, als wären sie seine eignen (*κοιν.* mit Dat. der Sache, wie Sap. 6, 25). Zu *φιλοξ.* vgl. I Petr. 4, 9. — **v. 14** sieht wegen des plötzlich eintretenden Imperativ sehr nach einem Citat des Wortes Jesu Mt. 5, 44 aus, nur dass der Gegensatz des *ευλογ.* im *καταρ.* eingebracht wird. — **v. 15** geben die Infin. der Ermahnung die Gestalt eines Losungswortes, das auch wie ein Citat aussieht (zum 2. Gliede vgl. Sir. 7, 34), da **v. 16** die Partizipien wiederkehren. Das *το αυτο φρον.* wird durch das *εις αλληλ.* näher darauf bezogen, dass jeder in gleicher Weise das Beste des andern im Auge hat, was freilich nur möglich ist, wenn er nicht auf das Hohe hinaus will (*τ. υψ. φρον.*, wie 11, 20), sondern, wo das Interesse der Brüder es fordert, sich zum Niedrigen (*τ. ταπ.* neutr.) mit fortziehen lässt. Vgl. die *ταπεινοφρ.* I Petr. 3, 8. Der Imper. und das *παρα* (im Unterschiede von 11, 25) weist auf Prov. 3, 7 hin. — **v. 17**, vgl. I Petr. 3, 9. Christen sind Menschen, die nicht böses mit bösem vergelten, sondern nach Prov. 3, 4 (vgl. II Kor. 8, 21) Vorsorge treffen für das Gute angesichts aller Menschen, also auch der Feinde. — **v. 18.** *ει δυνατον*) wie Mt. 24, 24. Das *το εξ υμων* deutet an, dass jene Einschränkung nur dem Verhalten der andern gilt, da, was das von ihnen selbst ausgehende Verhalten anlangt, sie mit allen Menschen Frieden halten. — **v. 19.** *εκδικ.*) wie Lc. 18, 3. Zu dem schweren Verbot der Selbstrache tritt das inständige und gewinnende *αγαπητοι.* Den Gegensatz bildet das wieder citatartige Gebot, dem Zorne Gottes Spielraum zu geben (*δ. τοπον,*

ποδώσω, λέγει κύριος. 20 *ἀλλὰ ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν. τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.* 21 *μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.*

XIII, 1 *πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.* 2 *ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν· οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται.* 3 *οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν· τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς·* 4 *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ*

---

wie Sir. 13, 22. 19, 17), dem alle Selbstrache vorgreift, weil es beruht auf dem göttlichen Gebot Deut. 32, 35 (frei nach den LXX, doch vgl. Hebr. 10, 30), welches das hinzugefügte *λεγει κυρ.* als solches charakterisiert. — **v. 20.** *αλλα*) korrigierend: man soll nicht nur alle Selbstrache unterlassen, sondern durch Liebesübung gegen den Feind ihn zu schmerzlicher Beschämung und Reue veranlassen. Wörtlich nach Prov. 25, 21f., gedeutet in **v. 21:** werde nicht überwunden von dem Bösen, was man dir anthut, indem du dich zur Wiedervergeltung reizen lässt, sondern überwinde auf Grund des Guten, das du ihm anthust, das Böse, indem der Feind, beschämt durch deinen Edelmut, das Böse lässt und dein Freund wird.

Der zweite Abschnitt des ermahnenden Teils (Kap. 13) geht von der Gemeinschaftspflicht zu den Pflichten des einzelnen über, und zwar zunächst gegen die Obrigkeit (**13, 1—6**). Jeder einzelne (*πασα ψυχ.*, wie 2, 9) ist eben nicht autonom; er soll sich Obergewalten (Lc. 12, 11), die über ihm stehen (*υπερεχ.*, I Petr. 2, 13), unterordnen; denn solche Träger einer höhern Vollmacht giebt es überhaupt nur (*ει μη*, wie 7, 7), wenn sie von Gott (geordnet) sind, die thatsächlich bestehenden aber sind von Gott eingesetzt (*τεταγμ.*). — **v. 2.** Daher ist das Sichwidersetzen gegen diese gottgesetzte Obrigkeit zugleich Widerstand gegen Gottes Anordnung, womit man sich selbst zum Schaden (dat. incomm.) ein Strafurteil empfängt (Mc. 12, 40), natürlich von Gott, während man doch durch solche Widersetzlichkeit gerade Schädigung durch die Obrigkeit abzuwehren versuchte. — **v. 3.** *οι γαρ αρχ.*) Dass die Herrscher, die natürlich jenes göttliche *κριμα* auszurichten haben, ein Gegenstand der Furcht (*φοβος*.meton., wie Jes. 8, 12) nur für das Bösethun sind (*εργ.*, wie 2, 7), begründet, dass man sich selbst das *κριμα* durch jene Widersetzlichkeit zuzieht. Das *θελεις δε* setzt kategorisch den selbstverständlich stattfindenden Fall (vgl. I Kor. 7, 18), dass man das nicht will. Zur Sache vgl. I Petr. 2, 14. Es war noch die bessere Zeit des neronischen Regiments. — **v. 4.** *εις αγαθον*) wie 8, 28. Als Gottes Dienerin hat sie

εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν
μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ
τὸ κακὸν πράσσοντι. 5 *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ*
τὴν ὀργήν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. 6 *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ*
φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσ-
καρτεροῦντες.

7 *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ*
τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν
τιμήν. 8 *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν. ὁ*

---

dies Lob zu erteilen, infolge dessen dem Gutesthuenden nur gutes (heilsames) widerfahren kann, während sie von dem Übelthäter zu fürchten ist, weil sie nicht ohne Grund das Schwert als Symbol der Strafgewalt (wie Mt. 26, 52) trägt (*φορ.*, wie Mt. 11, 8). Der Dat. gehört zu *εκδ. εις οργ.*, das nach 12, 19 auf die Vollstreckung des göttlichen Zornes geht. — **v. 5.** *διο*) weist auf v. 3f. zurück. Das *δια τ. συν.* (2, 15) hängt von *αναγκη* (scil. *εστιν*, vgl. Mt. 18, 7) ab. Das Gewissen würde uns in der Verweigerung der Unterordnung v. 1 einer Sünde wider Gott zeihen, was schlimmer ist, als die Strafe zu tragen, in der die Obrigkeit den göttlichen Zorn vollstreckt. — **v. 6.** *δια τουτο*) weist auf die Gewissenspflicht zurück, um deretwillen die Christen auch (*και*) ihre Steuern zahlen (*τελ.*, wie Mt. 17, 24). Das *λειτουργ.*, mit *διακ.* v. 4 absichtsvoll wechselnd, bezeichnet den Dienst, welchen die Obrigkeit in der Steuerforderung Gotte leistet, als einen öffentlichen, der dem Gemeinwohl zu gute kommt. Als Subjekt sind die *αρχ.* v. 3 gedacht, die nicht nur die Rechtspflege üben, sondern auch für das gemeine Beste sorgen, wofür sie (*εις αυτ. τουτο*, wie 9, 17) beharrlich thätig sind (*προσκαρτ.* absolut, wie Num. 13, 21).

13, 7—11 geht zu der allgemeinen Pflichterfüllung über, die der einzelne schuldet, weshalb das *πασιν* ganz allgemein zu fassen. Zu *αποδ. οφ.* vgl. I Kor. 7, 3: leistet allen, was ihr ihnen schuldig seid, wobei die Spezifizierung naturgemäss zunächst an das v. 6 Besprochene anknüpft. Die Redekürze lässt sich streng grammatisch nicht ergänzen. Paul. entnimmt der *οφειλη* die Vorstellung eines, der etwas zu fordern hat, und eines, der das Geforderte leistet. Zu den Steuern (v. 6) tritt der Zoll, wie Mt. 17, 25. Das *τ. φοβ.* kann neben dem ganz allgemeinen *τ. τιμην* (12, 10) nur die Furcht bezeichnen, die in jedem Pflichtverhältnis sich scheut, den Zorn des Höhergestellten zu erregen. — **v. 8.** *μηδενι*) Die subjektive Negation zeigt, dass die Ermahnung nur im Gegensatz fordert, niemandem irgend etwas schuldig zu bleiben. Das Wortspiel beruht darauf, dass das nach *ει μη* zu ergänzende *οφειλετε* subjektiv gedacht ist. Im gegenseitigen Lieben soll man nie glauben, seiner Pflicht genug gethan zu haben, da der dem andern Liebe Erweisende nur ein Gesetz erfüllt hat

γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν· 9 τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. 10 ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.

11 καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι· νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία, ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. 12 ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν

---

so, dass er damit fertig ist (bem. das Perf.), während doch die Liebe ihrem Wesen nach immer neue Erweisungen fordert. Damit ist die Unabzahlbarkeit der Liebesschuld begründet. — **v. 9.** *το*) substantiviert die dekalogischen Verbote Exod. 20, 13ff. 17 (in der Ordnung von Mc. 10, 19. Jak. 2, 11), die aber hier nicht als solche, sondern als Gebote der Nächstenliebe in Betracht kommen, wie das *ει τις ετερα εντολη* zeigt, das jedes andre eine Nächstenpflicht ausdrückende Gebot einschliesst, sofern sie alle in dem einen Wort als in ihrer Summa zusammengefasst werden, das Lev. 19, 18 geschrieben steht. — **v. 10.** *εργ.*) wie II Makk. 14, 40 mit *τινι τι*. Da die Liebe dem Nächsten böses überhaupt nicht anthut, so kann sie auch nichts, was irgend ein Gebot der Nächstenliebe verbietet, thun, sondern ist in ihrem Wesen Gesetzeserfüllung, d. h. nach v. 8 Erfüllung alles dessen, was die Nächstenpflicht fordert.

v. 11—14 führt endlich zu der Selbstzucht über, zu der jeder einzelne verpflichtet ist. — *και τουτο*) wie I Kor. 6, 6. 8: und das, nämlich die v. 9f. erläuterte Forderung v. 8, verschärft sich dadurch, dass sie bekannt sind mit der gegenwärtigen Zeitlage (*καιρ.*, wie 5, 6), in welcher der nahende Tag des Heils zur strengsten Pflichterfüllung mahnt. Daher das epexegetische *οτι ωρα* scil. *εστιν* (Joh. 12, 23. 17, 1). Das *ηδη* gehört zum folgenden: dass ihr endlich, ohne länger zu zögern, vom Schlafe aufsteht, d. h. aus der Gebundenheit eurer sittlichen Lebensthätigkeit durch die Sünde euch aufrafft. Der Begründungssatz motiviert dies dadurch, dass gegenwärtig die definitive Errettung vom Verderben uns näher ist, als zur Zeit, da wir gläubig wurden (*επιστ.*, wie I Kor. 3, 5). Da die Parusie noch vor Ableben der Generation eintreten soll, ist seit ihrer Bekehrung schon ein grosser Teil derselben verstrichen und die Endentscheidung nahegerückt. — **v. 12.** *η νυξ*) dem Bilde vom Schlafe (v. 11) entsprechend, bezeichnet die Zeit des gegenwärtigen Äon. Je mehr dieselbe vorgeschritten, desto mehr hat sich der Tag des zukünftigen, der mit der Parusie anbricht, genaht. Daher sollen sie, wie man bei Tagesanbruch das Nachtgewand ablegt, ablegen (*αποθ.*, wie I Petr. 2, 1) die der Finsternis, d. h. der Nachtzeit angehörigen Werke (der Sünde), vielmehr aber anlegen die Waffen (6, 13), mit denen man die Sünde bekämpft, weil solche dem Licht des anbrechenden Tages angehören, nämlich die christlichen

τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. 13 *ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ,* 14 *ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.*

XIV, 1 *τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε, μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν.* 2 *ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει.* 3 *ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενείτω· ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω· ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο.* 4 *σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην;*

Tugenden. — **v. 13.** *ως εν ημ.*) wie es sich bei Tage ziemt, wo man im vollen Licht alles Unanständige meidet, sollen sie wohlanständig wandeln (*ευσχ. περιπ.*, wie I Thess. 4, 12). Die Dative charakterisieren die Art und Weise solchen Wandelns: nicht in Schmausereien und Trunksuchtsfällen, beides verbunden auch Gal. 5, 21. Die *κοιται* sind die Wollustlager, auf denen man sich unzüchtigen Ausschweifungen (*ασελγ.*, wie I Petr. 4, 3) hingiebt. Streit (1, 29) und Eifersucht, die natürlichen Folgen der Zechgelage und des Wollusttreibens, erscheinen auch Gal. 5, 20 verbunden. — **v. 14.** *ενδυσ.*) an das Bild v. 12 anknüpfend, bezeichnet die Erneuerung der in der Taufe begründeten (Gal. 3, 27) Lebensgemeinschaft mit Christo. Dem tritt mit Nachdruck gegenüber die Fürsorge für das natürlich-sinnliche Leben, die, an sich berechtigt, doch in ihrer Ausübung nicht zu (sündhaften) Begierden führen darf, weshalb sie eben, um solche nicht aufzuregen, strenger Selbstzucht unterworfen werden muss.

Der dritte Abschnitt des ermahnenden Teils (**14, 1—15, 13**) geht zu der in Rom speziell kontrovers gewordenen Frage in betreff der Adiaphora über. — *ασθ.*) Das Heilsvertrauen auf Christum ist schwach, wenn man vieles ängstlich meidet, um das Heil nicht zu verlieren. Die Aufnahme in echte brüderliche Gemeinschaft soll verhüten (*μη εις*, wie 13, 14), dass es nicht zu (abfälligen) Kritiken von Gedanken kommt, die sich jene über dies und das machen. — **v. 2.** Dem *ος μεν* (9, 21) tritt gleich das bestimmtere *ο δε ασθ.* aus v. 1 gegenüber. Es handelt sich darum, dass der eine sich zutraut, alles zu essen, ohne einen Schaden für sein Heil zu befürchten, der andre (ausschliesslich) Gemüse isst, weil er den Fleischgenuss (aus asketischen Gründen) meiden zu müssen meint. — **v. 3.** *ο εσθ.*) geht auf den in diesem Kontroversfalle Essenden, der den Nichtessenden nicht wegen seiner Befangenheit in Vorurteilen verachten, wie dieser jenen nicht wegen mangelnder Gewissenhaftigkeit richten soll. Die zweite Mahnung wird dadurch begründet, dass Gott selbst (bem. das voranstehende Subjekt) den Freigesinnten (in der Berufung) gnädig angenommen hat (*προσλαμβ.*, wie v. 1, doch hier im Sinne von I Sam. 12, 22). — **v. 4.** *συ τις ει*) wie 9, 20. Das *αλλοτρ.* (im Gegensatz

τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει· σταθήσεται δέ· δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν. 5 *ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν. ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω.*
6 *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ. καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει· εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ· καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ.* 7 *οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ, καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει·* 8 *ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν.* 9 *εἰς τοῦτο*

---

zu *ιδιος*) deutet an, wie unberechtigt es ist, den Knecht (*οικ.* im weitern Sinne von I Petr. 2, 18. Lc. 16, 13) eines andern zu richten, der doch seinen eignen Herrn hat, den allein es angeht (dat. comm.), ob er in seiner Dienstpflicht verharrt (*στηκ.*, wie I Kor. 16, 13) oder durch gewissenswidriges Handeln zu Falle kommt (*πιπτ.*, wie I Kor. 10, 12). Zu *σταθησ.* vgl. Mt. 12, 25: er wird stehen bleiben, weil der Herr den mit gutem Gewissen seine Freiheit Gebrauchenden vor dem Falle bewahren kann. Gemeint ist Christus, in dessen Dienst ihn Gott bei der Berufung gestellt hat. — **v. 5.** *κριν. ημ.*) führt den speziellen Fall ein, wo einer wenigstens diesen oder jenen Tag im Vergleich mit einem andern (*παρα*, vgl. 1, 25) als einen solchen beurtheilt, an dem man nicht essen darf, also bestimmte Fasttage hält, während der andre jeden Tag als einen beurteilt, an dem man essen darf. Hier wird es erst recht klar, dass diese Differenz des Urteils das spezifisch christliche Gebiet gar nicht berührt, weil sie nur in der natürlichen Vernunft (7, 23) und nicht im *πνευμα* wurzelt. Es kommt aber darauf an, dass der Christ auch auf diesem Gebiet zu einer vollen Überzeugungsgewissheit gelange (*πληροφ.*, wie 4, 21), weil er nur so zu einem gewissenhaften Handeln kommen kann. — **v. 6.** *ο φρον.*) Wer auf Grund solchen Urteils den Tag in besondrer Weise auszeichnen zu müssen bedacht ist, thut es dem Herrn zu Liebe (dat. comm.), um ihm als Herrn (bem. das artikellose *κυρ.*) damit zu dienen. Hier wird ganz klar, dass es sich bei dem Bedachtsein auf die Auszeichnung bestimmter Tage um Fasttage handelt, an denen der eine isst, der andre (bestimmte Speisen) nicht isst. Bei jenem zeigt das Tischgebet (*ευχαρ.*, vgl. Act. 27, 35), dass er die Speise, für die er Gott danksagt, dem Willen seines Herrn gemäss geniesst, wie dieser in dem Bewusstsein, demselben mit seiner Enthaltsamkeit zu dienen, Gott für die beschränkte Mahlzeit (v. 2) dankt, die er zu sich nimmt. — **v. 7** begründet dies dreifache *κυριω* dadurch, dass kein Christ als solcher normalerweise sich selbst lebt (*εαυτω ζη*, wie II Kor. 5, 15) oder stirbt, weil er nach **v. 8** sowohl mit seinem Leben als (*τε—τε*) mit seinem Sterben (z. B. im Märtyrertode) nur dem Herrn zu dienen trachtet, worin sich (*ουν*) unser Angehörigkeitsverhältnis an den Herrn realisiert. — **v. 9.** *εις τουτο γαρ*) vorausweisend, wie II Kor. 2, 9. Bem., wie hier

γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. 10 *σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου; ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου; πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ.* 11 *γέγραπται γάρ· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ.*
12 *ἄρα ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον ἀποδώσει.*

13 *μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν, ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι τῷ ἀδελφῷ σκάνδαλον.* 14 *οἶδα καὶ πέπεισμαι*

Christus direkt als der bezeichnet wird, der gestorben und lebendig geworden ist (*εζησ.*, wie Apok. 2, 8. 20, 4f.), um sowohl über (in seinem Dienst) Gestorbene als über Lebende zu herrschen. Durch seinen Tod hat er uns sich zum Eigentum erworben, durch seine Auferstehung ist er in seine Herrnstellung eingesetzt (1, 4). — **v. 10.** *συ δε*) im Gegensatz zu dem einigen Herrn jedes Christen, dem allein das Urteil über seinen Untergebenen zusteht, während schon das Bruderverhältnis es ebenso ausschliesst, wie auch (bei dem Freiergesinnten) das Verachten (v. 3) des andern. Das *τ. θεου* appelliert an den höchsten Richter, vor dessen Richterstuhl wir dargestellt werden sollen (Act. 23, 33. 27, 24). — **v. 11.** *γεγρ. γαρ*) Der Eingang von Jes. 45, 23 wird durch die gewöhnliche Schwurformel (*ζω εγω*, wie Num. 14, 21. 28) mit dem hinzugefügten *λεγ. κυρ.* (12, 19) ersetzt, so dass nun das kausale *οτι* zur Einführung des Objektsatzes wird, in dem nur *πασα γλ.* mit Nachdruck vorangestellt. Erst wenn ihn alle als ihren Richter anerkennen, verwirklicht sich die hier in Aussicht genommene anbetende Huldigung. — **v. 12.** Wenn jeder von uns (ohne Ausnahme) über sein eignes Verhalten Rechenschaft abzulegen haben wird, so hat jeder genug für sich selbst zu sorgen und keiner zu thun, als habe er des Nächsten Verhalten zu verantworten.

v. 13 folgert daraus zugleich, dass wir nicht mehr, wie es seitens der Schwachen geschah, aber doch auch in dem *εξουθενειν* der Starken lag (vgl. v. 3), einer den andern richten sollen, da wir ja alle einem höheren Richter unterstehen (v. 10ff.), um nun die positive Ermahnung daran zu knüpfen, welche sich hieraus für die Starken ergab. Zu dem auf den artikulierten Inf. vorausweisenden *τουτο* vgl. 2, 3 und besonders II Kor. 2, 1. Bem. das Wortspiel mit dem *κρινειν* im Sinne von I Kor. 2, 2. 7, 37: das beurteilt vielmehr (potius, wie 8, 34) scil. als das Pflichtmässige. Das *τιθεναι σκανδ.* bezeichnet den Anlass, den man dem Nächsten zum Sündigen giebt; das *τ. αδελφ.* deutet auf die darin liegende Lieblosigkeit hin. — **v. 14.** *οιδα*) wie 7, 18, durch *κ. πεπεισμαι* (8, 38) verstärkt, weist nachdrücklich darauf hin, dass der Apostel im Prinzip auf Seiten der Freigesinnten steht, damit aus der gestellten Forderung kein Präjudiz gegen dasselbe erwachse. Das *εν κυρ. ιησ.* weist wohl darauf hin, dass ihm dasselbe feststeht auf Grund eines Herrnwortes wie Mc. 7, 15, das aus

ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν. 15 εἰ γὰρ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν. 16 μὴ βλασφημείσθω οὖν ὑμῶν τὸ ἀγαθόν. 17 οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ· 18 ὁ γὰρ ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ

---

dem Munde Jesu überliefert war. Zu *κοινον* vgl. I Makk. 1, 47. 62. Hebr. 10, 29: nichts ist durch sich selbst, an sich profan, also der Heiligkeit des Christenstandes widersprechend. Das *ει μη* geht wie Mt. 12, 4, ausschliesslich auf das *ουδεν κοινον*, da das *τ. λογιζ.* eben die subjektiv für das Gewissen des einzelnen vorhandene Unreinheit (im Gegensatz zu der objektiven: *δι εαυτου*) bezeichnet, die den Genuss für ihn zur Sünde macht. Bem. das nachdrückliche *εκεινω*, wie II Kor. 10, 18. — **v. 15** begründet die Ermahnung in v. 13, sofern dieselbe durch v. 14 erst dahin erläutert wird, dass man den etwas für unrein Achtenden, das an sich nicht unrein ist, nicht zum Genuss desselben veranlassen darf. Dann aber besteht das *λυπειται* darin, dass der zu solchem gewissenswidrigen Genuss Verführte dadurch in reuige Betrübnis über sein Verhalten versetzt wird, und das voranstehende *δια βρωμα* hebt hervor, dass es etwas so Geringfügiges, wie eine Speise, war, deren Genuss man doch so leicht aufgeben konnte, um nicht diese Folge für ihn herbeizuführen. Ein liebesgemässes Verhalten würde solchem Genuss entsagen. Das asyndetische *μη απολλ.* zeigt, dass er durch die in *δια βρωμα* angedeutete Speise, die er isst, sogar, wenn der Bruder sich über jene Gewissensskrupel hinwegsetzt, denselben ins Verderben stürzen kann, weil jede unbereute Sünde wider das Gewissen zur Verdammnis führt. Der Relativsatz deutet an, wie dies zugleich ein Frevel gegen Christum ist, der ihm zu gut gestorben ist, um ihn vom Verderben zu erretten, und den man darum um die Frucht seines Todesopfers bringt. Vgl. I Kor. 8, 11. — **v. 16.** *μη βλασφ.*) wie 3, 8: es möge nicht durch eure Schuld das Gut (5, 7), das ihr mit eurem Christentum besitzt, gelästert werden. Das betonte *υμων* zeigt, dass dies Lästern von den Ungläubigen ausgeht, wenn sie sehen, wie die Christen um solcher Geringfügigkeiten willen mit einander hadern. — **v. 17** begründet dies dadurch, dass das Gottesreich, nach dem die Christen trachten (I Kor. 6, 9f.), seinem Wesen nach doch wirklich nicht in irgend einer Besonderheit des Essens oder Trinkens besteht, so dass es zu seiner Erlangung darauf ankäme. Die mit dem Frieden (5, 1) und der im heiligen Geiste beruhenden Freude (I Thess. 1, 6. Gal. 5, 22) verbundene Gerechtigkeit kann nur die aus Gnaden geschenkte sein, welche den Besitz des vollendeten Gottesreiches verbürgt. — **v. 18** begründet dies dadurch, dass der, welcher auf Grund dessen, worin nach v. 17 das Gottesreich seinem Wesen nach be-

εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις. 19 ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκομεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους. 20 μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ. πάντα μὲν καθαρά, ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι. 21 καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ. 22 σὺ πίστιν ἔχεις, κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. μακάριος ὁ μὴ κρίνων

---

steht, Christo als dem Heilsmittler dient, wie es nach v. 8 zum Wesen des Christen gehört, Gott wohlgefällig ist, sofern ja im Gottesreich der Wille Gottes (oder was ihm wohlgefällt) vollkommen verwirklicht wird, und dieser eben nicht auf eine Besonderheit des Essens und Trinkens, sondern auf die *δικαιοσυνη* und ihre Folgen gerichtet ist. Das *δοκιμος* (Jak. 1, 12. I Kor. 11, 19) ist wegen v. 16 hinzugefügt, sofern auch die (ungläubigen) Menschen einen solchen für probehaltig erachten, der seinen Christenstand in seinem Verhalten bewährt. — **v. 19.** *αρα ουν*) Weil nur dies Gott wohlgefällig ist und für Menschen probehaltig, trachten wir (*διωκ.*, wie 12, 13) nach dem, was zur Eintracht gehört, sie herbeiführt, und zu der Förderung im christlichen Leben (*οικοδ.*, wie II Kor. 10, 8. 13, 10), die einer am andern herbeiführt. — **v. 20.** *ενεκεν βρωμ.*) hebt, wie das *δια βρωμα* v. 15, die Geringfügigkeit dessen hervor, um deswillen man nicht niederreissen soll, was Gott gebaut hat (*εργον*, wie I Kor. 3, 13), d. h. das im Bruder gewirkte neue Leben. Aufs neue verwahrt das *παντα μεν καθαρα*, wie v. 14, dass keine Speise zwar an sich unrein (sittlich befleckend) ist, giebt aber zu, dass es (d. h. das in dem *παντα* liegende *παν*) schlecht (im sittlichen Sinne, vgl. 13, 4) für den Menschen ist, welcher unter (*δια*, wie 2, 27), d. h. hier trotz des Anstosses (*προσκ.*, wie 9, 32f. I Kor. 8, 9) isst, den er bei dem Essen von dem oder jenem nimmt, wenn dasselbe nämlich wider sein Gewissen ist und ihn so das Beispiel des Freigesinnten zu einem gewissenswidrigen Handeln veranlasst. — **v. 21.** *καλον*) wie I Kor. 7, 1: trefflich, lobenswert ist das Nichtessen von Fleisch. Aus dem *μηδε πιειν οινον* geht hervor, dass es auch solche gab, deren Grundsatz war, sich alles Weines zu enthalten, was auf übergesetzliche Askese führt. Zu dem *μηδε* (6, 13. 9, 11) ergänze zeugmatisch das Nichtgeniessen von irgend etwas (also auch z. B. von Opferfleisch oder Libationswein), auf Grund dessen der Bruder Anstoss nimmt (9, 32) oder zu Falle kommt (*σκανδ.*, wie Mt. 5, 29f.), d. h. zum Sündigen veranlasst wird. Zu dem *εν ω ασθ.* vgl. 8, 3. Auch, wo nur die Gefahr solcher Versündigung vorliegt, soll der Anlass dazu vermieden werden. — **v. 22.** *πιστιν εχ.*) setzt, wie 13, 3, den bei dem Freigesinnten statthabenden Fall, dass er ein Heilsvertrauen hat (vgl. v. 1), welches von Skrupeln in betreff der Speisen unangefochten ist. Er soll ihn für sich allein haben vor dem Angesichte Gottes, der seine Glaubensstärke

ἑαυτόν, ἐν ᾧ δοκιμάζει· 23 ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.

XV, 1 *ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν.* 2 *ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν·* 3 *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἱ ὀνειδισμοὶ*

---

kennt, auch wo er sie nicht vor Menschen zur Schau trägt. Zu *κριν. εν* vgl. 2, 1: selig ist, der nicht erst über sich selbst Gericht hält auf Grund dessen, das er billigt (*δοκιμ.*, abweichend von 2, 18. 12, 2, im Sinne von II Makk. 4, 3. I Thess. 2, 4. II Kor. 8, 22), der also der Zulässigkeit seiner Handlungsweise von vorn herein gewiss ist. — **v. 23.** *διακριν.*) wie 4, 20: wer aber, wenn er gegessen haben sollte, zweifelt, ob solches Essen recht oder unrecht war, der ist von vorn herein verurteilt, weil er nicht auf Anlass einer Glaubenszuversicht ass (erg. *εφαγεν*), wie sie der Freigesinnte hat (v. 22). Denn nicht nur alles, was direkt wider das Gewissen ist, sondern auch alles, was nicht aus einer (unerschütterlichen) Glaubenszuversicht hervorgeht, ist Sünde, weil es zeigt, dass man die Bewahrung der *πιστις* nicht für das Notwendigste hält. Wie gross ist also die Gefahr, den Bruder, der jene *πιστις* nicht hat, zur Sünde zu verleiten!

15, 1. *οφειλ. δε*) stellt solcher Gefahr die Verpflichtung entgegen, die sich daraus für die Starken (*δυν.*, in Übertragung des Sinnes von I Kor. 1, 26 auf das geistige Gebiet) ergiebt, in welche Paul. absichtlich sich mit einschliesst, da er ja ihre Grundsätze (14, 14. 20) teilt. Ihnen gegenüber nennt er die *ασθ. τ. πιστ.* 14, 1 *αδυνατοι*, weil sie unvermögend sind, über die Skrupel 14, 23 oder gar die bestimmte Überzeugung von der Seelengefährlichkeit einer Speise (14, 20) hinauszukommen. Da sie aber über dieselben ohne Versündigung nicht sich hinwegsetzen dürfen und doch so leicht durch das Beispiel der Starken dazu veranlasst werden, so erwächst diesen daraus ihrerseits die Verpflichtung, sich eines Genusses zu enthalten (14, 21), der jenen so gefährlich ist; und diese oft lästige Pflicht bezeichnet der Apostel als ein Tragen ihrer Schwachheiten. Wer sich selbst so gefällt, dass er nur seine Eigenheit geltend zu machen trachtet, wird freilich nie solche Rücksicht auf andre nehmen; daher soll nach **v. 2** jeder von uns dem Nächsten gefallen (*αρεσκ.* im Sinne von I Kor. 10, 33), d. h. all sein Verhalten so einrichten, dass dasselbe ihm gefällt. Da es aber auch eine Menschengefälligkeit giebt (vgl. Gal. 1, 10), die für uns ebenso sündhaft, wie für den Nächsten seelenverderblich ist, wird ausdrücklich hinzugefügt, dass unser *αρεσκ.* ihm zum besten (*εις αγαθ.* wie 8, 28) gereichen soll, und zwar wieder nicht in irgendwelcher irdischen Beziehung, sondern behufs (*προς*, wie 3, 26) Förderung im christlichen Leben (*οικοδ.*, wie 14, 19). — **v. 3.** *και γαρ*) begründet diese Ermahnung durch das Vorbild Christi, der, wenn er solches Gefallen an

τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ. 4 ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν. 5 ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως δῴη ὑμῖν τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, 6 ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 7 διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ἡμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ. 8 λέγω γὰρ

---

sich selbst gefunden, nicht geduldig die Schmach ertragen hätte, die über ihn kam. Wie er sich aber thatsächlich verhielt, sagt der Gegensatz direkt mit dem Schriftwort Psal. 69, 10, in welchem Paul. den Messias klagen hört, wie die Schmach derer, die Gott schmähen, auf ihn gefallen sei. — v. 4. οσα) wie 3, 19: was immer vorher, d. h. in der auf die messianische Gegenwart vorausweisenden prophetischen Zeit (natürlich in heiliger Schrift) geschrieben ist (προεγρ., wie III Esr. 6, 32. Jud. v. 4), und darum auch das über das (geduldige) Leiden des Messias Gesagte, ist geschrieben zu unsrer Belehrung, die wir diese Zeit erlebt haben. Da die citierte Stelle von einem Leiden des Messias redet, wird der Zweck dieser Belehrung mit Übergehung des speziellen Zwecks, für den sie nach v. 1f. angezogen wurde, dahin angegeben, dass wir die Hoffnung haben, die selbstverständlich der Messias bei dem Ertragen solchen Leidens hatte, und die nach 5, 4 durch die Geduld in demselben und durch die Tröstung in ihm (II Kor. 1, 3—7), welche beide die (heiligen) Schriften (1, 2) wirken, in uns immer mehr und mehr gefestigt wird. — v. 5. ο δε θεος) Gott, der in den heiligen Schriften redet (1, 2), wird durch die Genit. nun selbst als der bezeichnet, ohne den die durch sie gewirkte Geduld und Tröstung nicht zustande kommt. Zu der hellenistischen Optativform δωη statt δοιη vgl. II Thess. 3, 16. Der Wunsch lenkt zu v. 1f. zurück, indem das το αυτο φρον. (12, 16), das der Gott der Geduld und Tröstung wirkt, nur das Trachten nach dem gleichen Hoffnungsziel sein kann, das in ihrer wechselseitigen Gemeinschaft (εν αλλ., wie 1, 12) stattfindet, wenn jeder im andern die Erreichung dieses Ziels zu fördern strebt (vgl. das προς οικοδ. v. 2) nach Christi Willen (κατα, wie 8, 27). — v. 6. Solches gleiche Streben bezweckt das einmütige und einhellige Preisen Gottes, der uns dies Ziel vorgesteckt hat, und zwar als der, welcher zugleich der Vater unsers Herrn Jesu Christi ist (vgl. I Petr. 1, 3. II Kor. 1, 3), der uns dazu verhilft. — v. 7. διο) Damit es zu solchem einträchtigen Preisen komme, wird nun ausdrücklich die Ermahnung 14, 1 auf beide Teile ausgedehnt (bem. das αλληλους), da auch das Richten der Schwachen die christliche Brudergemeinschaft aufhob, jetzt mit Verweisung auf das Beispiel Christi, dessen gnädige Annahme aller Christen bereits thatsächlich zum Preise Gottes geführt hat, wie v. 8 ausführt. Zu dem erläuternden λεγω γαρ

Χριστὸν διάκονον γενέσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων,
9 *τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν, καθὼς γέγραπται· διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ.*
10 *καὶ πάλιν λέγει· εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.*
11 *καὶ πάλιν· αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον, καὶ ἐπαινεσάτωσαν αὐτὸν πάντες οἱ λαοί.*
12 *καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· ἔσται ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.*
13 *ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληροφορήσαι ὑμᾶς ἐν πάσῃ χαρᾷ καὶ εἰρήνῃ*

---

vgl. Gal. 4, 1. Paulus meint nämlich, dass, wenn Christus sich seiner Volksgenossen annahm und so ein Diener Beschnittener wurde, indem er ihnen das Heil brachte, dies zu gunsten, d. h. zur Verherrlichung (*υπερ*, wie 1, 5), zum Preise göttlicher Wahrhaftigkeit gereichte, um dadurch (*εις το*, wie 1, 11) unverbrüchlich zu machen die den Vätern gegebenen Verheissungen, die sich nun durch ihn erfüllten. Andrerseits zeigt **v. 9**, wie die Heiden bei ihrer Aufnahme in die Gemeinde Gott gepriesen haben (v. 7) barmherzigkeitshalber, sofern, wenn Christus auch sie annahm, um sie zum Heile zu führen, obwohl sich Gott ihnen durch keine Verheissung verpflichtet hatte, dies von reinem, freiem Erbarmen Gottes zeugte (11, 30f.). Dass die Ermahnung zum *προσλαμβ. αλλ.* in diese Betrachtung ausgeht, zeigt klar, dass die Minorität der Gemeinde, die aus jenen Schwachen bestand, wesentlich der Beschneidung angehörte. Dies Preisen der Heiden findet Paul. Psal. 18, 50 (LXX) geweissagt, sofern, wenn der Messias Gott unter den Heiden preisen und seinem Namen lobsingen will, dies nur geschehen kann, indem er sie (durch ihre Annahme) dazu erweckt. — **v. 10.** *κ. παλιν*) wie I Kor. 3, 20: an einer dasselbe enthaltenden Stelle sagt die Schrift, wie sich aus dem *γεγρ.* ergänzt. Nach Deut. 32, 43 (nach den vom Urtext abweichenden LXX) werden die Heiden direkt aufgefordert, mit dem Volke Israel zu frohlocken und, nach Psal. 117, 1 (LXX), Gott zu rühmen und zu loben (**v. 11**). Dass aber der Grund solchen Rühmens ihre Annahme durch Christum sei, erweist **v. 12** aus Jes. 11, 10 (wesentlich nach den LXX gegen den Urtext), wonach dasein wird der Wurzelspross Isais und (näher) der, welcher sich erhebt, über Heiden zu herrschen. »Auf ihn werden Heiden ihre Hoffnung setzen.« — **v. 13.** *ο δε θεος*) bezeichnet, wie v. 5, Gott als den, durch den allein solche Hoffnung zustande kommt. Der den ganzen Abschnitt schliessende Segenswunsch geht auf 14, 5 zurück, indem er der Gesamtheit der Leser wünscht, dass Gott sie, welches auch ihre Ansicht sei, zur vollen Überzeugungsgewissheit führe in aller Freude und allem Frieden (14, 17), wie sie im Gläubigsein beruhen, so dass diese schönste Frucht des Glaubens durch keine Differenz jener Ansichten beeinträchtigt wird, damit sie infolge dessen überreich seien an jener durch Gott gewirkten Hoffnung

ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.

---

14 *Πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου, καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν, ὅτι καὶ αὐτοὶ μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν·* 15 *τολμηροτέρως δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους, ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ,* 16 *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν*

(*περισσ. εν*, wie I Kor. 15, 58) auf Grund der in ihnen wirksamen Kraft heiligen Geistes.

15, 14—33. Der Epilog des Briefes, dem Eingang (1, 8—15) entsprechend, geht mit dem wärmern *αδελφ. μ.* (7, 4) zu der Versicherung seiner Überzeugung über, dass sie einer Ermahnung, wie der eben abgeschlossenen, im Grunde nicht bedürfen. Soviel weiss auch er selbst (*αυτος εγω*, vgl. 7, 25), ohne von andern etwas zu hören, in betreff ihrer (*περι υμων*, wie 1, 3). Bem. das dem *και αυτος* absichtsvoll entsprechende *και αυτοι*: auch sie selbst (ohne sein Ermahnen) sind voll Bravheit (*αγαθ.*, wie Jud. 8, 35. II Chron. 24, 16). Mit *μεστοι* wechselt, wie 1, 29, *πεπληρ.*, nur c. gen., wie Psal. 16, 11. Mit der Trefflichkeit der auf das Gute gerichteten Gesinnung verbindet sich die dazu erforderliche Erkenntnis im Sinne von 2, 20, die freilich nach dem *πασης* sich bei ihnen auch auf alle andern Gebiete, also vorzüglich die Heilswahrheit, erstreckt, so dass sie im stande sind, sich auch gegenseitig zu ermahnen. — **v. 15.** *τολμ.*) nur hier: kühnlicher, als es solche Überzeugung zu rechtfertigen schien, hat er geschrieben, was nach dem Gegensatz in v. 4 nur auf seine Ermahnungen gehen kann, aber mit *απο μερ.* (11, 25) auf die Partieen eingeschränkt wird, wo er dieselben eingehender zu begründen versucht hat. Da diese Begründung aber überall auf seine Heilslehre zurückweist, ist die ganze Entfaltung seiner Heilsbotschaft von 1, 16f. an darin mit eingeschlossen, auf deren Erkenntnis ja das *πασης* v. 14 mit hinwies. Er will das nur als Wiedererinnerung angesehen wissen an solches, das ihnen aus dem Gedächtnis gekommen sein könnte, wie sie ihm um der ihm von Gott verliehenen Gnade (des Apostelamtes) willen (12, 3) zukommt, sofern er damit nach **v. 16** nur seinen Beruf erfüllen will, den er als Diener Christi an den Heiden erfüllen soll. Seine in diesem Dienst ihm von Christo aufgetragene Aufgabe, durch die er sein *επαναμιμνησκειν* rechtfertigt, bezeichnet er aber als ein priesterliches Walten (*ιερουργ.*, wie IV Makk. 7, 8) mit dem Evangelium Gottes (1, 1) — dessen Entwicklung in unserm Brief also in v. 15 mit eingeschlossen ist —, sofern durch die Verkündigung desselben die gläubig gewordenen Heiden eine Opfergabe

Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γενηθῇ ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. 17 *ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν·* 18 *οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν λόγῳ καὶ ἔργῳ*
19 *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος, ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.* 20 *οὕτως δὲ φιλοτιμοῦμαι εὐαγγελί-*

---

werden (*προσφ.* c. gen., wie Hebr. 10, 10), d. h. ohne Bild: sofern der in ihnen gewirkte Glaube sie zu Gott Angehörigen und Gliedern seiner Gemeinde macht. Dieses Opfer soll aber in dem Masse (Gott) wohlgefällig (*ευπροσδ.*, wie I Petr. 2, 5) werden, als die erneute Stärkung in diesem Glauben den Fortschritt ihrer Heiligung auf Grund heiligen Geistes bewirkt, wie er in seiner Verkündigung wirksam ist, womit wieder zu dem Ziel seines praktischen Ermahnens (v. 2) zurückgelenkt wird. — **v. 17** folgert aus dieser Charakteristik des ihm anvertrauten Amtes (v. 16), dass, wenn er sich auf die ihm sonderlich verliehene Gnade beruft (v. 15), er das darin liegende Rühmen (*τ. καυχ.*, wie 3, 27) besitzt auf Grund Christi, der ihn in seinen Dienst genommen, in bezug auf das, was seine Stellung zu Gott, d. h. seine priesterliche Aufgabe (*τα προς τ. θ.*, wie Hebr. 2, 17) mit sich bringt, also kein angemasstes Rühmen wegen persönlicher Vorzüge ist. — Die Begründung in **v. 18** spielt nur auf das *τολμηροτερως* v. 15 an, ohne dazu zurückzukehren, sofern Paul. betont, dass er in keinem Falle sich erkühnen werde (*τολμ.*, wie 5, 7), irgend etwas zu reden von solchem, was (*ων* attrahiert statt *τουτων α*) nicht Christus durch ihn gewirkt hat, um Heiden zum Gehorsam zu bringen (*εις υπακ. εθν.*, wie 1, 5), so dass er auch mit dem v. 16 über seine Aufgabe Gesagten nicht eitlen Selbstruhm treiben gewollt hat. Der dat. instr. *λογω κ. εργω* (Act. 7, 22. II Kor. 10, 11) gehört zu *κατειργ.* und wird chiastisch **v. 19** so erläutert, dass Christus *εργω* durch ihn wirkt, indem er auf Grund einer von Zeichen und Wundern (Exod. 7, 3. Deut. 4, 34) ausgehenden Machtwirkung, und *λογω*, indem er durch eine von Geist (nämlich von dem in seinem Worte wirksamen heiligen Geist, vgl. v. 16) ausgehende Machtwirkung den Glaubensgehorsam in den Heiden hervorruft. Das *ωστε* mit acc. c. inf. (7, 6) knüpft nicht an das *ου κατειργ.*, sondern an die durch das *λογ. κ. εργ.* begonnene positive Ausführung von dem an, was Christus durch ihn gewirkt hat, so dass er von Jerusalem (Act. 9, 26ff.) und im Umkreise desselben (*κυκλω*, wie Mc. 6, 6), womit nur seine Wirksamkeit in Damaskus (Act. 9, 19 f.) gemeint sein kann, bis Illyrien, wo er also thatsächlich bereits gewirkt haben muss, die ihm aufgetragene Verkündigung (*ευαγγ.* im Sinne von 1, 9) von Christo (gen. obj.) ausgerichtet und damit seine Aufgabe erfüllt hat. — **v. 20.** *φιλοτ.*) wie I Thess. 4, 11. II Kor. 5, 9: er macht es sich aber zur Ehrensache, das Evangelium so zu verkündigen,

ζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ, 21 *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ὄψονται, οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν.*

22 *διὸ καὶ ἐνεκοπτόμην τὰ πολλὰ τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς,* 23 *νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν,* 24 *ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν — ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ἀφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ*

---

wie das vorausweisende *ουτως* (10, 6) andeutet, dass er es nämlich nicht thut, wo Christus bereits genannt wird, weil dort schon Grund gelegt ist (vgl. I Kor. 3, 10f.), und er nicht auf einen fremden, d. h. von andern gelegten Grund bauen will. — **v. 21** führt den Gegensatz nicht mit eignen Worten, sondern, wie v. 3, mit einem Schriftwort (Jes. 52, 15 nach den LXX) ein, in welchem liegt, dass er nur solchen das Evangelium verkündigen will, die es noch nicht gehört haben, weil nur so diese zum Schauen (der Herrlichkeit des Messias) und zum Verständnis (der Heilswahrheit) gelangen können.

v. 22. *διο και*) zeigt, dass v. 20f. nicht mehr zur Rechtfertigung seines Schreibens (v. 14—19) gehört, sondern die Erklärung vorbereitet, warum er nicht, statt zu schreiben, lieber zu ihnen gekommen. Eben jene umfassende Aufgabe, die er sich gestellt, war es, die ihn — wenigstens in den meisten Fällen, wo er es nach 1, 13 beabsichtigte (*τ. πολλα*) — hinderte, zu ihnen zu kommen. — **v. 23.** *νυνι δε*) wird dahin näher bestimmt, dass diese Behinderung jetzt fortgefallen, seit nach seiner Anschauung (daher das subjektive *μηκετι*, wie 6, 6) er für solche grundlegende Wirksamkeit nicht mehr Spielraum (*τοπον*, wie 12, 19) habe in den Gegenden, in denen er bisher gewirkt (v. 19), und nun vielmehr seine jahrelange (*απο*, wie 1, 20) Sehnsucht zu ihnen zu kommen ihn treibe zu thun, woran er bisher behindert, und zwar nach **v. 24,** sobald er nach Spanien reisen werde. Mit *ως αν* (I Kor. 11, 34) beginnt der Hauptsatz, der, durch eine parenthetische Erläuterung unterbrochen, unvollendet bleibt und bleiben kann, da aus letzterer zur Genüge erhellt, dass es sich um das v. 22f. zweimal erwähnte, so heiss ersehnte und bisher verhinderte Kommen zu ihnen handelt, das nun wirklich eintreten werde. Das *ελπιζω γαρ* will aber erläutern, weshalb er dies sein Kommen an die Reise nach Spanien knüpft, da er ja dem Grundsatz v. 20f. entsprechend nicht kommt, um seine apostolische Wirksamkeit unter ihnen zu eröffnen, sondern um auf der Durchreise sie zu sehen und von ihnen aus dorthin (*εκει* im Sinne von *εκεισε*, wie Mt. 2, 22) geleitet zu werden (*προπεμφθ.*, wie Act. 15, 3). Doch kann dies nach v. 23 eben nur unter der Bedingung geschehen, dass er zuvor, was ihm gegenwärtig sein Hauptwunsch ist, sich an ihnen, wenn es auch auf der Durchreise immer nur einigermassen (*απο μερ.*, wie v. 15) geschehen kann,

μέρους ἐμπλησθῶ. 25 νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις. 26 εὐδόκησεν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. 27 εὐδόκησαν γάρ, καὶ ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς. 28 τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον, ἀπελεύσομαι δι᾽ ὑμῶν

---

ersättigt hat (εμπλησθω, vgl. Exod. 15, 9) im Sinne von 1, 12. — **v. 25.** νυνι δε) wie v. 23, stellt hier aber dem auf der Durchreise nach Spanien projektierten Besuch entgegen, wie er für jetzt noch im Begriff ist, eine Reise nach Jerusalem anzutreten, weil es gilt, den Heiligen daselbst einen Dienst zu leisten im Sinne von II Kor. 8, 9f. — **v. 26** zeigt, wie er auch zu dieser Dienstleistung, die sein Kommen verzögert, von aussen her den Anstoss erhielt, und führt zu diesem Behuf die allerdings von ihm angeregte Kollekte, die er überbringen will, auf einen Beschluss Makedoniens zurück (vgl. II Kor. 8, 1ff.), dem sich dann Achaja (vgl. II Kor. 9, 2) angeschlossen hat (bem. das singulare Verbum), eine gewisse Bethätigung der brüderlichen Gemeinschaft (κοιν., metonymisch, wie Hebr. 13, 16, und mit εις verbunden, wie II Kor. 9, 13), von der der Apostel hier nicht näher reden will, zu veranstalten für die Armen unter den Heiligen (τ. αγ., gen. part.) zu Jerusalem. — **v. 27** begründet das Wohlberechtigte dieses Beschlusses (der nun natürlich von beiden zugleich ausgesagt werden muss), da nur dies ihn zu einer Reise bewegen konnte, welche die endliche Ausführung des ersehnten Besuches aufs neue verzögerte. Doch will der Apostel wohl zugleich ihnen andeuten, dass für die ganze Christenheit aus den Heiden sich zieme, was Maked. und Achaja gethan: und in der That sind sie ihnen gegenüber Schuldner; denn wenn an ihren geistlichen Gütern (1, 11) Anteil empfingen (κοινων. τινι, wie 12, 13) die Heiden, sind sie verpflichtet, in den das leibliche Leben betreffenden Gütern (τ. σαρκ., wie I Kor. 9, 11) ihnen einen Dienst zu leisten, der, wie II Kor. 9, 12, ausdrücklich als ein dem öffentlichen Wohl der Christengemeinde geleisteter dargestellt wird (vgl. auch das λειτουργος 13, 6). — **v. 28.** τουτο) geht auf den von den Heidenchristen durch die Geldspende geleisteten Dienst (v. 27), den er durch Überbringung derselben zur Vollendung bringen will (επιτελεσας, wie I Sam. 3, 12. Sach. 4, 9), und damit zugleich den jerusalemischen Christen diese Frucht der von ihnen empfangenen πνευματικα bestätigen. Zu dieser bildlichen Verwendung der Beglaubigung einer Urkunde durch das Siegel vgl. II Kor. 1, 22. Das ουν kehrt zu der Bestimmung über die Zeit seines Besuches v. 23f. zurück, indem er erst nach Vollendung dieser Dienstleistung über Rom (eig. indem sein Weg ihn durch Rom führt, vgl. Mt. 2, 12) nach Spanien fortgehen wird. —

εἰς Σπανίαν· 29 οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι
εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι. 30 παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς διὰ τοῦ
κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος,
συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν,
31 ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ δωρο-
φορία μου ἡ ἐν Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις γένηται,
32 ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος κυρίου Ἰησοῦ
καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν. 33 ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάν-
των ὑμῶν· ἀμήν.

---

v. 29. Zu der Wiederholung des ελευσομαι nach ερχομενος vgl. I Kor. 2, 1, zu ερχ. εν I Kor. 4, 21. Er kommt nur auf Grund einer Fülle von Segen (ευλογ., wie Gen. 33, 11. Jud. 1, 15), die ihm Christus, der auch in Rom allein durch ihn wirken wird (v. 18), ihnen zu bringen verleihen wird. Vgl. 1, 11. — **v. 30.** δια) weist, wie 12, 1, auf das Motiv seiner Ermahnung hin, sofern sie durch ihren gemeinsamen Herrn, dem er nach v. 29 mit diesem Besuche dient, und dessen Absichten sie zu fördern verpflichtet sind, sowie durch die vom Geiste gewirkte Liebe angetrieben werden sollen, seine Ermahnung zu befolgen. Das συναγωνισασθαι setzt voraus, dass es Feinde giebt, die ihn, wie an jeder Fortsetzung seiner Wirksamkeit, so auch an der römisch-spanischen Reise hindern wollen, und die sie nur in Gemeinschaft mit ihm (μοι) bekämpfen können in ihren Gebeten, die sie für ihn zu Gott richten. Der Zwecksatz **v. 31** deutet an, dass er so allein errettet werden kann von den Judäern, die wegen ihrer Glaubensverweigerung als Ungehorsame (10, 21) charakterisiert werden und, wie er wohl weiss (vgl. Act. 20, 22 f.), ihn hassen und verfolgen. Da er aber weiss, dass auch von den Gläubigen in Judäa ihn viele für einen Volks- und Gesetzesfeind halten, so dass seine Kollekte aus den Heidenländern vielleicht keine günstige Aufnahme finden könnte, sollen sie auch dazu in ihren Gebeten mit ihm ringen, dass seine Geschenkdarbringung in Jerusalem den Heiligen wohlgefällig werde. — **v. 32** zeigt, wie er nur dann nicht nur überhaupt, sondern in Freude (bem. das voranstehende εν χαρα) zu ihnen komme durch den Willen Jesu als des Herrn, in dessen Dienst er nach v. 30 die Reise antritt, und sie die frohe Rückkehr von derselben erbitten helfen sollen. Erst dann wird sein Wunsch, mit ihnen gemeinsam sich zu erquicken (vgl. das συμπαρακληθ. 1, 12), erfüllt werden. Zu dieser bildlichen Wendung des συναναπ. vgl. I Kor. 16, 18. II Kor. 7, 13. — **v. 33.** ο θεος) mit dem Gen., wie v. 5. 13. Der Gedanke an feindliche Bedrohung und Beunruhigung (v. 31) führt von selbst zu dem Wunsche, dass der, ohne welchen es ein von aller Gefahr und Sorge entledigtes Wohlsein (Heil) nicht giebt, hilfreich mit ihnen allen sei, wie sie ihm seine Hilfe erflehen. Zu αμην vgl. 1, 25.

XVI, 1 *Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν*
καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς, 2 *ἵνα αὐτὴν προσ-*
δέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων, καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ
ἂν ὑμῶν χρῄζῃ πράγματι· καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη
καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.

3 *ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν*
Χριστῷ Ἰησοῦ, 4 *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχη-*
λον ὑπέθηκαν, οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ, ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ
ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν, 5 *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν.*
ἀσπάσασθε Ἐπαινετὸν τὸν ἀγαπητόν μου, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς
Ἀσίας εἰς Χριστόν. 6 *ἀσπάσασθε Μαρίαν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν*
εἰς ὑμᾶς. 7 *ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς*

16, 1—20, wahrscheinlich ein Empfehlungsschreiben an die über Ephesus reisende Briefüberbringerin. — *συνιστ.*) abweichend von 3, 5. 5, 8, im Sinne von I Makk. 12, 43. Sap. 7, 14. Er empfiehlt die als christliche Schwester ihnen verbundene Phoebe, weil sie zugleich eine Dienerin (Diakonissin) der Gemeinde in Kenchreae ist. — **v. 2.** *προσδεξ.*) Ihre Aufnahme soll in der Lebensgemeinschaft mit Christo geübt, d. h. allezeit durch ihn bestimmt werden und zugleich der Gottangehörigen (8, 27. 12, 13) würdig sein. Sie sollen ihr beistehen in jedem Geschäfte, in welchem irgend sie ihrer bedarf; denn in ihrem v. 1 erwähnten Dienste ist sie eine Helferin (Patronin) vieler geworden, auch dem Apostel selbst, der sich also in Kenchreae aufzuhalten scheint.

v. 3 beginnt die lange Reihe der Grüsse an einzelne, welche die Gemeinde ausrichten soll, indem sie dem im Grusse enthaltenen Segenswunsch sich anschliesst. Die zuerst genannte Priska (Act. 18, 2: Priskilla) scheint mehr noch als Aquilas ihn in seiner Wirksamkeit unterstützt zu haben. Das *εν χρ. ιησ.* bei *συνεργος* zeigt, dass es sich um seine Wirksamkeit in der Sache Christi handelt. — **v. 4.** *οιτινες*) motiviert den Gruss dadurch, dass sie für seine Seele, nach der die Feinde trachteten (11, 3), um ihn zu töten, den eignen Hals unter das Richtbeil legten, d. h. sich der äussersten Lebensgefahr preisgaben, wofür ihnen nicht nur er, sondern alle Heidengemeinden, denen sie dadurch ihren Apostel erhielten, Dank sagen. Ihr Haus, in dem sie nach **v. 5** Konventikel abhielten, war nach I Kor. 16, 19 in Ephesus, wo auch sein geliebter Epaenetus zu suchen sein wird, den er als den Erstling bezeichnet, welchen er in Asien, d. h. unter den Heiden daselbst, für Christum gewann. — **v. 6** motiviert, wie v. 4, den Gruss an die Maria damit, dass sie sich viel (*πολλα*, wie I Kor. 16, 12. 19) für sie gemüht hat (*κοπ. εις*, wie Gal. 4, 11), offenbar in gemeindlichen Liebesdiensten, wie die Phoebe v. 1f. — **v. 7.** *συγγ.*) wie 9, 3, bezeichnet, wie v. 11 den Herodion, den Andronicus und Junias als seine Volksgenossen,

μου καὶ συναιχμαλώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ. 8 ἀσπάσασθε Ἀμπλίατον τὸν ἀγαπητὸν ἐν κυρίῳ. 9 ἀσπάσασθε Οὐρβανὸν τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ καὶ Στάχυν τὸν ἀγαπητόν μου. 10 ἀσπάσασθε Ἀπελλῆν τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου. 11 ἀσπάσασθε Ἡρωδίωνα τὸν συγγενῆ μου. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ. 12 ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ. ἀσπάσασθε Περσίδα τὴν ἀγαπητήν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ. 13 ἀσπάσασθε Ῥοῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ. 14 ἀσπάσασθε Ἀσύγκριτον, Φλέγοντα, Ἑρμῆν, Πατρόβαν, Ἑρμᾶν καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς. 15 ἀσπάσασθε Φιλόλογον καὶ Ἰουλίαν, Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ, καὶ Ὀλυμ-

---

die irgendwo und -wann freiwillig seine Gefangenschaft geteilt haben müssen (συναιχμ., wie Kol. 4, 10). Sie waren bereits vor ihm Christen geworden (eig. in die Gemeinschaft mit Christo gekommen) und rühmlichst bekannt unter den Uraposteln, was zur Empfehlung des Grusses (οιτ., wie v. 4) hinzugefügt wird. Sie müssen wohl bereits der Urgemeinde angehört haben. — **v. 8.** εν κυρ.) wie v. 2, bezeichnet, dass ihm Ampliatus nicht in persönlicher Beziehung, wie Epaenetus v. 5, sondern in der Lebensgemeinschaft mit Christo nahegetreten war. — **v. 9.** ημων) bezeichnet den Urbanus als einen, der mit ihm, sowie mit Aquilas u. Priska v. 3, seine Missionswirksamkeit (in Ephesus) unterstützt hatte, während Stachys ihm nur persönlich befreundet war (v. 5). — **v. 10.** δοκιμ.) wie 14, 18, bezeichnet durch den Zusatz εν χρ. den Apelles als einen bewährten Christen. Die Leute des Aristobul (vgl. I Kor. 1, 11), wahrscheinlich seine Sklaven, können nicht alle den Adressaten oder dem Apostel bekannt gewesen sein, da er nur etliche aus ihnen grüsst. — **v. 11.** τ. οντ. εν κυρ.) vgl. v. 7, setzt voraus, dass andre, den Lesern bekannte Leute des Narciss noch nicht Christen waren. — **v. 12.** εν κυρ.) wie v. 2. 8. 11, bezeichnet, wie v. 6 das εις υμας, dass die Mühwaltungen der Tryphaena und Tryphosa nicht persönlicher Art waren, sondern im Dienste der Gemeinde geschahen. Der Aor. zeigt, wie v. 6, dass die ihm besonders befreundete (αγαπ., wie v. 5) Persis bereits (wohl ihres Alters wegen) ihre Dienste hatten einstellen müssen. — **v. 13.** εκλ.) bezeichnet, dass Rufus ein auserlesener Christ war (vgl. das δοκ. εν χρ. v. 10). Seine Mutter hatte auch ihm mütterliche Liebe angedeihen lassen. Die **v. 14** zusammengenannten 5 Männer bildeten wohl mit ihren ungenannten Genossen einen Konventikel (v. 5), wie nach **v. 15** Philologus und (seine Frau) Julia, Nereus und seine Schwester, Olympas und die übrigen Genossen, die hier als αγιοι (v. 2) bezeichnet werden, wie dort als αδελφοι. Das παντας deutet

πᾶν, καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους. 16 *ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.* — 17 *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε ποιοῦντας, καὶ ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν·* 18 *οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων.* 19 *ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο· ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω, θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν.* 20 *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν*

---

wohl darauf hin, dass dieser Konventikel der zahlreichere war. — **v. 16.** *εν φιλ. αγ.)* wie I Thess. 5, 26. Von vielen Gemeinden waren ihm wohl Grüsse aufgetragen, von allen kann er es voraussetzen. — **v. 17.** Warnung vor Irrlehren, eingeleitet, wie 15, 30. Das *σκοπειν* erhält nur, wie Lc. 11, 35, aus dem Zusammenhange die besondre Bedeutung: etwas im Auge behalten, um sich davor zu hüten. Gemeint sind die judenchristlichen Agitatoren, welche die (den Lesern bekannten) Spaltungen und Anstösse (*σκανδ.*, wie Mt. 13, 41. 18, 7) hervorrufen, indem sie etliche der Lehre, die sie gelernt haben, zuwider (1, 26) zu Sonderlehren verführen, deretwegen sie sich von der Gemeinde trennen. Das *και* führt zu direkter Aufforderung über, ihnen aus dem Wege zu gehen (*εκκλ. απο*, wie Psal. 119, 102. Prov. 4, 15), weil nach **v. 18** die derartigen Leute (I Kor. 5, 5. 11) unserm Herrn Christo, dem wir doch zu alleinigem Dienste verpflichtet sind, nicht dienen. Das *τ. εαυτ. κοιλ.* deutet an, dass sie ihren Einfluss benutzten, um sich fleischliches Wohlleben zu verschaffen (vgl. II Kor. 11, 20), und das *δια τ. χρηστολ. κ. ευλογ.*, dass wohlgemeint klingende (einschmeichelnde) und wohlgesetzte Rede es war, durch welche sie denselben gewannen, indem sie die Herzen der Arglosen, die, weil sie selbst nichts Böses im Sinne haben, auf nichts Böses gefasst sind, täuschten. — **v. 19.** *υμων)* nachdrücklich voranstehend, weil der Apostel begründet, warum er die Verführer gänzlich von ihnen scheidet und nur warnt, vor ihnen auf der Hut zu sein. Ihr allgemein bekannter (*αφικ. εις*, wie Sir. 47, 16) Gehorsam, infolge dessen er sich ihretwegen freut (*χαιρ. επι*, wie I Kor. 13, 6), kann nur der Gehorsam gegen die von ihm ihnen gebrachte Lehre (v. 17) sein, so dass die Worte an eine von ihm gegründete Gemeinde gerichtet sind. Gemeint ist mit *σοφος* (wie I Kor. 3, 10) die Verständigkeit, welche mit Bezug auf das Gute (2, 10) weiss, was man zu meiden hat, damit man lauter (*ακερ.*, wie Mt. 10, 16), d. h. mit Bösem unvermischt bleibe. — **v. 20.** *τ. ειρηνης)* wie 15, 33, aber hier im Gegensatz zu den Spaltungen v. 17. Da er diese Leute als Diener Satans betrachtet (II Kor. 11, 15), ist die von ihm gehoffte baldige Überwindung der Verführer durch die Gemeinde, die sie als solche erkennen und ausstossen wird

ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει. ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν.

---

21 *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου καὶ Λούκιος*
καὶ Ἰάσων καὶ Σωσίπατρος οἱ συγγενεῖς μου. 22 *ἀσπάζομαι*
ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ. 23 *ἀσπά-*
ζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας. ἀσπά-
ζεται ὑμᾶς Ἔραστος ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως καὶ Κούαρτος ὁ
ἀδελφός.

25 *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*
καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου

---

nach Gen. 3, 15 so dargestellt, dass Gott den Satan unter ihren Füssen zerschmettern wird (vgl. I Makk. 3, 22f.). Das *η χαρις—μεθ υμων* ist der gewöhnliche paulinische Briefschluss (I Kor. 16, 23. Gal. 6, 18), der, da ja der Römerbrief noch nicht geschlossen, nur zu dem fälschlich hier eingeschalteten Empfehlungsschreiben gehören kann.

---

v. 21—23. Grussbestellungen. — *ασπαζ.*) Der Sing. hebt, wie 15,26, hervor, dass der zunächst Grüssende sein Mitarbeiter (v. 3) Timotheus ist, dem sich seine drei Volksgenossen (v. 7. 11), die uns unbekannt sind, anschliessen. — **v. 22** schaltet der Schreiber, dem Paulus den Brief diktiert, seinen Gruss ein, indem er andeutet, dass er in der Lebensgemeinschaft mit Christo sich den Lesern verbunden weiss. — **v. 23.** *ο ξενος*) in dem gutgriechischen Sinne des Gastfreundes, bei dem er wohl in Korinth (I Kor. 1, 14) gewohnt hatte, der aber auch für alle Gemeindeglieder ein offnes Haus hatte. Dass der hier gemeinte Stadtkämmerer, der dann sein Amt aufgegeben haben müsste, mit dem Act. 19, 22 genannten Erast identisch ist, erscheint wenig wahrscheinlich. Quartus wird nur als christlicher Bruder charakterisiert.

16, 25—27. Die Schlussdoxologie tritt an die Stelle des sicher unechten Schlusssegens v. 24. — *στηριξαι*) wie 1, 11. Was er durch seinen bevorstehenden Besuch beabsichtigt, hat er auch durch diesen denselben vorbereitenden Brief thun wollen; aber zuletzt kann es doch in Gemässheit seines Evangeliums (2, 16), das alles Heil auf die Gnade Gottes zurückführt, nur Gott selbst thun. Ebenso kann, so sehr er es in diesem Briefe zu thun gestrebt hat, zuletzt doch nur Gott die Botschaft (I Kor. 1, 21) von Jesu Christo festmachen, d. h. gegen alle Bestreitungen sichern in Gemässheit dessen, was er bereits gethan hat, um sie der Welt kundzuthun. Das geschah aber durch eine (den Aposteln zu teil gewor-

χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, 26 φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος, 27 μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

---

dene, vgl. I Kor. 2, 10) Offenbarung eines unendliche Zeiträume lang (bem. den Dat. der Zeitdauer, wie Lc. 8, 29) verschwiegenen (selbst durch die Prophetie nur verhüllt angedeuteten) Geheimnisses des göttlichen Heilsratschlusses, das nach **v. 26** erst in der Gegenwart (durch die Erscheinung Christi) thatsächlich kundgemacht ist, wenn auch erst göttliche Offenbarung den berufenen Boten diese *φανερωσις* (vgl. 3, 21) verständlich machen konnte. Das eng verbindende *τε* deutet an, wie infolge dessen erst das so ihnen offenbarte Geheimnis auch andern kundgemacht werden konnte und zwar mittels prophetischer (II Petr. 1, 19) Schriften, sofern aus ihnen erhellt, wie dies längst voraus verheissene (1, 2) Heil nichts anders als die Erfüllung des von Ewigkeit her gefassten Ratschlusses sei. Seine gegenwärtige Kundmachung (*γνωρ.*, wie 9, 22 f.) erfolgt aber auf Befehl (*κατ επιτ.*, wie I Kor. 7, 6) des ewigen Gottes für alle Heiden (*εις*, wie 3, 22), um Glaubensgehorsam in ihnen zu wirken (1, 5). — **v. 27.** *μονω*) bezeichnet den, der solches vermag (v. 25f.), attributiv als den allein weisen Gott, der auch die Mittel und Wege kennt, seinen Heilsratschluss hinauszuführen (vgl. 11, 32—34). Das *δια ιησ. χρ.* zeigt, dass dem Apostel, wie 1, 8. 7, 25, eine bereits ausgesprochene Danksagung vorschwebt, so dass sich das auf *θεω* bezügliche *ω* nun anakoluthisch anschliesst. Zu der Doxologie vgl. 11, 36, zu *τ. αιων. τ. αιων.* Psal. 111, 10, wo aber beide Male der Sing. steht.

ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α.

1 *Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος*
θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς 2 *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ἡγια-*
σμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, κλητοῖς ἁγίοις
σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν. 3 *χάρις ὑμῖν καὶ*
εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1, 1—3. Zuschrift und Gruss. — *κλητ. απ.*) wie Röm. 1, 1, doch hier näher bestimmt dahin, dass er durch göttlichen Willen berufen und dadurch ein Apostel Christi (Gen. der Angehörigkeit) geworden ist, in dessen Autorität er den Brief schreibt. Daher kann der lediglich als christlicher Bruder bezeichnete Sosthenes (vgl. Act. 18, 17) in keiner Weise an dem Brief beteiligt sein, sondern sich nur in den Eingangsgruss mit einschliessen. — **v. 2.** *τ. εκκλ. τ. θ.*) ursprünglich von der Gesamtgemeinde (Gal. 1, 13), wird in seiner Anwendung auf die Einzelgemeinde dadurch motiviert, dass sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo (in welche sie die Taufe versetzt hat) Gott geweiht sind, worin zugleich liegt, dass sie dieser hohen Würde sich erst wert zu zeigen haben. Die unbequeme Stellung des *τ. ουσ. εν κορ.* war dadurch notwendig gemacht, dass es sonst schiene, als ob das *ηγ. εν χρ.* der korinthischen Gem. speziell und nicht ihr als *εκκλ. τ. θ.* gelte. Da sie nur durch die Berufung Glieder der *εκκλ.* geworden sein können und durch das *αγιαζ.* natürlich *αγιοι* geworden sind, so wäre die Bezeichnung als berufene Heilige (Röm. 1, 7) ganz tautologisch, wenn nicht der damit verbundene präpositionelle Zusatz daran erinnern sollte, dass sie es nur mit allen Christen gemeinsam seien, von denen sie sich also in ihrer Lebenssitte nicht absondern dürfen. Zur Charakteristik der Christen als solcher, die den Namen Christi als unsers erhöhten Herrn anrufen, vgl. Röm. 10, 13. Das rein geographische *εν παντι τοπω* wird dadurch näher bestimmt, dass neben jedem Ort, an dem sich überhaupt Christen befinden (*αυτων*), noch insbesondere der genannt wird, an dem sich Paulus und Sosthenes befinden, weil er von der Lebensweise der dortigen Christen ja sicher Zeugnis ablegen kann. — **v. 3,** wörtlich wie Röm. 1, 7.

4 εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ
θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 5 ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτί-
σθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, 6 καθὼς τὸ
μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, 7 ὥστε ὑμᾶς μὴ
ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι, ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν
τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 8 ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως
τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ. 9 πιστὸς

1, 4—9. Danksagender Eingang. — *ευχ. τ. θ. παντ.*) wie schon I Thess. 1, 2, doch gehört hier das *περι υμων* dazu (wie II Thess. 1, 3), weil er ihrethalben Gott Dank sagt auf Anlass der ihnen speziell verliehenen Gnadenerweisung (*χαρ.* im Sinne von Röm. 12, 3). Das *εν χρ. ιησ.* bezeichnet, wie Gal. 3, 14, das Begründetsein dieser Gnadenverleihung in Christo. — **v. 5.** *οτι*) kausal, exponiert das *επι*: weil ihr nämlich in jedem Stück reich gemacht seid in der Lebensgemeinschaft mit ihm (vgl. v. 1), wodurch die Art, wie die Gnadenverleihung in ihm begründet war (v. 4), näher erläutert wird. Das hyperbolische *εν παντι* (I Thess. 5, 18) wird näher bestimmt und beschränkt dadurch, dass insbesondere jede Art von Rede (Lehrgabe) und Erkenntnis hervorgehoben wird, welche der in der Lebensgemeinschaft mit Christo ihnen verliehene Geist ihnen auf Grund ihrer natürlichen (rhetorischen und spekulativen) Begabung mitteilte. — **v. 6.** *καθως*) wie denn (vgl. I Thess. 2, 4). Der Thatsache, dass das Zeugnis von Christo (*μαρτ.* mit gen. obj., wie Act. 4, 33) in ihnen (in ihrem Innern) befestigt wurde, also der Festigkeit ihres Glaubens, entsprach der Reichtum der Gnadenverleihung, wie dem Grunde die Folge. — **v. 7.** *ωστε*) mit acc. c. inf., wie I Thess. 1, 7f.: so dass ihr nicht Mangel leidet (*υστ.*, wie Phil. 4, 12) im Punkte irgend eines Gnadengeschenkes (sofern durch die Gnade sowohl das *εβεβ.* v. 6, als auch das *επλουτ.* v. 5 gewirkt ist), während ihr harret (*απεκδ.*, wie Gal. 5, 5) auf die Offenbarung unsers Herrn Jesu Christi (vgl. II Thess. 1, 7), dessen Herrlichkeit jetzt noch verborgen ist, aber bei der Parusie offenbar werden wird. Da der Mangel, der in solchem Warten liegt, mit der zeitlichen Situation des Christenlebens notwendig gegeben ist, hat Gott sie dabei wenigstens so reich als möglich gemacht. — **v. 8.** *ος*) geht auf Gott, dem er für das *επλουτ.* und *εβεβ.* v. 5f. dankt, und der nun auch sie festigen wird bis zuletzt (*εως τελ.* wie Dan. 6, 26). Gemeint ist ihre Festigung im sittlichen Leben, das immer noch bedenklichen Schwankungen ausgesetzt war, wie daraus erhellt, dass als Resultat davon brachyologisch (vgl. I Thess. 3, 13) hingestellt wird ihre Tadellosigkeit an dem Tage unsers Herrn Jesu Christi. Der Tag Jehovas (I Thess. 5, 2) wird, weil er durch Christum das Gericht hält (Röm. 2, 16), zu seinem Tage. — **v. 9.** *πιστ. ο θ.*) wie I Thess. 5, 24. Da die Berufung überall von Gott ausgeht, kann sie auch als durch ihn bewirkt bezeichnet werden, wenn weiter nicht auf die Frage reflektiert wird, ob er sich dabei eines

ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

---

10 *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.*
11 *ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης, ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσίν.*
12 *λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ*

Vermittlers bedient, oder nicht. Weil Gott dem, den er durch Bewirkung des Glaubens zur Gemeinde herzugerufen, die Heilsvollendung in Aussicht gestellt hat (vgl. Röm. 8, 30), verbürgt seine Treue, dass er ihn auch zu diesem Ziele führen wird, das hier als die Anteilnahme an der Sohnesherrlichkeit Christi im Sinne von Röm. 8, 29 bezeichnet wird.

1, 10—16 bildet die Einleitung zu dem ersten Teil des Briefes (1, 10—4, 21), welcher die Rüge des Parteiwesens enthält. — *παρακ.*) wie I Thess. 5, 14, mit der gewinnenden Anrede als *αδ.* Das *δε* setzt das, was er zur Erreichung des Zieles v. 8 thun will, in den Gegensatz zu dem, was er von Gott erwartet. Sein Ermahnen vermittelt sich (*δια*, wie I Thess. 4, 2) durch den Hinweis auf den Namen Christi, den sie als Christen alle gemeinsam anrufen (v. 2), weil dies sie antreiben muss, auch in andern Dingen sich nicht zu trennen. Zu *ινα* nach *παρακ.* vgl. I Thess. 4, 1. Das allgemeine *το αυτο λεγ.* wird durch das *μη η σχισμ.* dahin näher bestimmt, dass sie sich nicht um verschiedener Parteiparolen willen spalten, dass sie vielmehr, wo sie bereits gespalten sind, wiederhergestellt werden sollen (*κατηρτ.*, vgl. I Thess. 3, 10) zu völliger Einheit auch in solchen Dingen, welche das Gebiet des *πνευμα* und der christlichen Wahrheit nicht berühren. Die Differenzen jener Parteiparolen waren nur begründet durch den natürlichen Sinn für die Auffassung menschlicher Dinge (*νους*, wie Röm. 14, 5) und das Urteil darüber. — **v. 11.** *εδηλ.*) begründet die Ermahnung v. 10 durch den Anlass, welchen die von den Leuten der Chloe über sie empfangene Kunde dazu gab. Gemeint sind die Streitigkeiten, zu denen die verschiedenen Parteiparolen Anlass gaben. Bem. das die Anrede wärmer machende *μου* nach *αδ.* (v. 10), das die Anklage mildert. — **v. 12.** *λεγ. δε τουτο*) wie Gal. 3, 17: ich meine aber (mit diesen *εριδες*) folgendes. Daraus, dass jeder von ihnen eine andre Parteiparole im Munde führt, folgt, dass kein Teil der Gemeinde sich im Streit neutral gehalten hatte. Durch *μεν* wird das Stichwort, durch welches der grösste Teil der Gemeinde sich als Schüler

δὲ Ἀπολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. 13 μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη περὶ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; 14 εὐχαριστῶ, ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα, εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον, 12 ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε. 16 ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον· λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα.

17 οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγε-

---

des Paulus bekannte, den andern, auf Grund derer die Schüler des Apollos und dann die des Kephas wegen der Vorzüge ihrer Lehrer eine eigne Partei gebildet hatten, gegenübergestellt, weil sie damit auch eine Parteistellung eingenommen hatten. Als Christusschüler aber können sich ihnen gegenüber nur die in die Gemeinde eingedrungenen Agitatoren (II Kor. 10, 7) bezeichnet haben, die noch Christum persönlich gehört und gesehen hatten. — **v. 13.** μεμ.) wie Prov. 8, 21. 14, 18, knüpft, wie schon der rückweisende Art. vor χρ. zeigt, an εγω δε χρ. an und fragt, ob der Christus, nach dem sich einzelne nennen, ihnen als ihr spezielles Besitztum zugeteilt sei. Die parallelen Fragen, deren Form schon ihre Verneinung involviert, sind gegen die gerichtet, welche sich nach Menschennamen nennen, während doch — wie er sehr fein an seiner eignen Person exemplifiziert — Paulus nicht ihretwegen gekreuzigt ist, und sie nicht auf seinen Namen hin getauft sind. Nur jenes (vgl. Röm. 14, 7f.) könnte sie verpflichten, und dieses zeigen, dass sie die Verpflichtung übernommen haben, ihm ausschliesslich anzugehören. — **v. 14.** ευχ.) absolut, wie I Thess. 5, 18. Er ist dankbar für diese göttliche Fügung, sofern sie die Missdeutung ausschloss, als habe er durch die persönliche Vollziehung der Taufe sie dazu verpflichten wollen. Er selbst hatte also daran nicht gedacht, wenn er, wie Petrus (Act. 10, 48), die Taufe durch andre vollziehen liess. Zu κρισπ. vgl. Act. 18, 8, zu γαιον Röm. 16, 23. Das ινα μη **v. 15** (I Thess. 4, 13) bezeichnet die Absicht der göttlichen Fügung, für die er dankt. Nachträglich fällt ihm **v. 16** ein, dass er auch das Haus des Stephanas getauft habe, weshalb er, dadurch an die Trüglichkeit seines Gedächtnisses erinnert, hinzufügt, dass er im übrigen (λοιπ., wie I Thess. 4, 1) nicht wisse, ob er noch irgend einen andern getauft habe.

1, 17—2, 5. Die evangelische Predigt und die weltliche Weisheit, bezieht sich auf die Apollosschüler, welche ihren Lehrer wegen seiner höheren philosophischen Bildung und Redekunst (Act. 18, 24) über Paulus erhoben. — ου γαρ απ.) verneint schlechthin, dass der Zweck seiner Sendung das Taufen sei, da es zum Vollzug dieser Handlung keiner apostolischen Berufung und Begabung bedurfte. Zu dem objektlosen ευαγγ. von der Verkündigung der Heilsbotschaft vgl. Gal. 4, 13. Die objektive Negation zeigt, dass nur die Art der ihm aufgetragenen Verkündigung charakterisiert wird als eine jedes philosophischen Charakters

λίσασθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ
Χριστοῦ. 18 ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις
μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν. 19 γέ-
γραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν
τῶν συνετῶν ἀθετήσω. 20 ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ
συνζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν
τοῦ κόσμου; 21 ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ

---

entbehrende Weise des Lehrvortrags (εν σοφ. λογ.), wie sie den Korinthern aus den Schulen ihrer Rhetoren bekannt war. Es soll nicht dadurch, dass ein solches (philosophisches) Element ihr beigemischt und die Aufmerksamkeit auf dasselbe abgelenkt wird, der Mittelpunkt der Heilsverkündigung, der durch sich selbst wirken soll, seiner eigentümlichen Wirkungskraft entleert werden (κεν., wie Röm. 4, 14). — **v. 18** begründet dies dadurch, dass das Wort der Verkündigung, welches das Kreuz und nichts andres zu seinem Inhalt hat (bem. den wiederholten Art. mit dem gen. obj.), eine Gotteskraft (vgl. Röm. 1, 16) ist, d. h. gottesmächtig wirkt, da es ja in ihm und den Lesern (ημιν) das seligmachende Heilsvertrauen erzeugt hat. Vorausgeschickt freilich muss werden (μεν), dass es für die, welche es an dem Massstabe menschlicher Weisheit messen, von der es garnichts enthält, eine Thorheit ist (μωρ., wie Sir. 20, 31), die natürlich gar keine Wirkung auf sie ausübt. Die Part. απολλ. (II Thess. 2, 10) und σωζ. sind rein zeitlos und bezeichnen jene als solche, die dem ewigen Verderben verfallen, diese als solche, die (nach göttlichem Ratschluss, vgl. Act. 2, 47) von ihm errettet werden. — **v. 19.** γεγρ. γαρ) begründet aus der Schrift, dass nur die aller menschlichen Weisheit sich entschlagende Verkündigung des Kreuzes eine solche Kraft sei. Denn wenn Gott nach Jes. 29, 14 die Weisheit der Weisen vernichten und die Einsicht der Einsichtigen für nichts achten (αθετ., wie I Thess. 4, 8, statt des κρυψω der LXX) will, so kann für seine Zwecke nur Wert haben, was, an dem Massstabe dieser Weisheit gemessen, Thorheit ist. Die asyndetisch angeschlossenen triumphierenden Fragen (vgl. Jes. 19, 12. 33, 18) in **v. 20** zeigen nur das v. 19 in Aussicht Gestellte verwirklicht, sofern sie den Gedanken involvieren, dass kein Träger dieser von Gott verurteilten Weisheit sich mehr hervorwagen kann. Dem allgemeinen Begriff des σοφος tritt zur Seite die jüdische Erscheinung desselben in den γραμμ. und die heidnische in den sophistischen Disputatoren. Das τ. αιων. τ. gehört zu allen drei Kategorien und geht auf die gegenwärtige Weltzeit, deren gottwidriger Charakter (vgl. Gal. 1, 4) auch ihrer Weisheit aufgeprägt ist. Das ουχι provoziert die Bejahung der Thatsache, dass Gott die Weisheit des κοσμος, d. h. der gottfeindlichen Menschenwelt, zur Thorheit gemacht hat (vgl. Röm. 1, 22), indem er ihren Anspruch, die Wahrheit zu finden, als völlig nichtig dargethan hat, wie **v. 21** begründet. Der Vordersatz mit επειδη (sintemal) weist auf die vor Augen liegende Thatsache hin,

κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας· 22 *ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖον αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν,* 23 *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν,* 24 *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις*

---

durch welche die Weisheit der Welt dies Gericht über sie verdient hat. In der göttlichen Weisheit, wie sie sich den Heiden in der Schöpfung und Regierung der Welt, den Juden im Gesetz und in der Führung Israels offenbart hat, hat die Menschenwelt durch die (ihre) Weisheit Gott nicht erkannt, weder die Heiden (Röm. 1, 22f.) noch die Juden (Röm. 10, 2). Dadurch dass die Botschaft, welche in dem *λογος τ. σταυρ.* an die Welt erging, aller Weltweisheit völlig entbehrte, so dass ihr vom Standpunkte derselben aus nur die *μωρια* eignete, und doch allein im stande war, durch die von ihr ausgehende Machtwirkung (v. 18) zu erretten, erwies sich jene Weltweisheit als eine völlig unbrauchbare. Nicht die jene Weisheit sich Erwerbenden freilich, sondern die dies *κηρ.* gläubig Hinnehmenden beschloss Gott auf diesem alle Weltweisheit vernichtenden Wege zu erretten. Bem. das mit starkem Nachdruck am Schlusse stehende *τ. πιστ.* — **v. 22** begründet den durch das *επειδη* v. 21 motivierten Beschluss Gottes durch ein zweites *επειδη*, welches auf die thatsächliche Verwirklichung desselben hinweist. Das *και — και* sagt zunächst, was von den beiden Teilen der ungläubig gebliebenen Menschheit gilt im Unterschiede von den *πιστ.* v. 21. Leute, wie es die Juden sind (bem. den artikellosen Ausdruck), fordern sinnenfällige Wunderzeichen, durch welche sich der von ihnen erwartete Heilsmittler bewähren soll; Leute, wie es die Hellenen sind, streben nach Weisheit, welche ihnen nach ihrer intellektualistischen Richtung das höchste Gut zu sein scheint. Das *ημεις* **v. 23** geht auf Paulus und die andern Träger des *κηρυγμα* v. 21, welche nach v. 18 ausschliesslich Christum und zwar als gekreuzigten verkündigen. Das *δε* deutet an, dass für dergleichen Leute das *κηρ.* von vorn herein nicht bestimmt sein kann, weil für Juden nach ihrer v. 22 hervorgehobenen Eigentümlichkeit ein gekreuzigter (d. h. gottverlassener und gottverfluchter) Messias nur ein Gegenstand des Anstosses (*σκανδ.*, wie Gal. 5, 11) sein konnte. Das *μεν — δε* zeigt, dass die Juden nur erwähnt sind, um den ganzen *κοσμος* (v. 21) zu umfassen, und der Nerv des Gedankenganges auf dem von den Heiden Gesagten liegt, denen ja, wie sich eben an den Hellenen v. 22 am klarsten zeigt, der gekreuzigte Christus nur eine Thorheit sein kann, weil sie von der Weisheit, nach der sie verlangen, nichts in der Verkündigung von ihm finden. Bei ihnen wird also ganz klar, dass es eine *μωρ. τ. κηρ.* war, durch welche Gott Errettung zu bringen beschloss (v. 21), aber freilich nicht ihnen, sondern den *πιστ.*, auf welche das *αυτοις* **v. 24** zurückweist, wie das appositionelle *τ. κλητ.* (v. 2) erläutert, weil ja die Berufenen eben die sind, welche Gott durch Bewirkung des Glaubens

τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν· 25 ὅτι
τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ
ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων. 26 βλέπετε γὰρ
τὴν κλῆσιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ
πολλοὶ εὐγενεῖς· 27 ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός,

---

in ihnen (im Sinne von v. 21) zur Gemeinde herzugerufen hat. Die Apposition hebt hervor, dass es solche Berufenen freilich ebenso unter Juden, wie unter Hellenen giebt. Das χριστ. (erg. κηρυσσομεν) wird aus v. 23 aufgenommen, um hervorzuheben, wie der von den Heilsboten verkündigte Christus im Gegensatz zu seiner scheinbaren Machtlosigkeit, an der die Juden Anstoss nehmen, sich ihnen als Gotteskraft (v. 18) erweist, indem er in ihnen das zur Errettung notwendige Heilsvertrauen (Röm. 1, 16) wirkt, und im Gegensatz zu der scheinbaren Thorheit, welche die Heiden darin sehen, als Gottesweisheit, sofern sich der ganze Ratschluss Gottes in ihm enthüllt, welcher uns den Weg zur Errettung zeigt. — **v. 25.** οτι) kausal, wie v. 5: weil das von Gott kommende Thörichte, nämlich die μωρια τ. κηρ. v. 21, doch noch weiser ist als die Menschen, also sehr wohl eine Gottesweisheit enthalten kann (wie v. 24 gesagt), welche keine Menschenweisheit durch sich zu ergründen vermag. Chiastisch geht erst der zweite Teil des Begründungssatzes auf θεου δυναμιν zurück. Auch hier ist das Schwache, das von Gott kommt, die Kreuzespredigt, die ebenso aller Mittel entbehrt, mit welchen sonst das Menschenwort Eindruck zu machen pflegt, wie nach der Bezeichnung als μωρον alles dessen, was bei Menschen als Weisheit gilt. Dennoch ist sie stärker als die Menschen, die das Eine nicht zu bewirken vermögen, was sie bewirkt, nämlich den Errettung bringenden Glauben (v. 21). — **v. 26** begründet v. 25 durch den Hinweis auf ihre Berufung, die sie deshalb zu betrachten aufgefordert werden in betreff der Kategorien von Personen, die berufen wurden. Bem. den Appell an ihre eigne Erfahrung in der erneuten Anrede. Der Objektsatz zu βλεπετε, welcher das τ. κλησ. υμ. erläutert, ist durch εκληθησαν zu ergänzen. Das κατα σαρκα bezeichnet die σοφοι als solche, die es nach natürlich-menschlicher Weise (vgl. Röm. 4, 1) sind, also nur eine σοφια τ. κοσμ. (v. 20) haben. Die δυνατοι und ευγενεις sind die durch Autoritätsstellung oder Adel der Geburt Einflussreichen und bilden so den Gegensatz zu dem ασθ., wie die σοφοι zu dem μωρ. v. 25. Da also Gott menschlicher Weisheit und menschlicher Macht gar nicht bedurfte, um die grundlegende Gnadenwirkung der Berufung auszuführen, so muss die Kreuzespredigt, welche dieselbe bewirkte, obwohl sie aller menschlichen Weisheit und Machtmittel entbehrt, weiser und mächtiger als die Menschen sein. In dem positiven Gegensatz tritt **v. 27** an die Stelle der Berufung die Erwählung, welche ihr zu Grunde liegt, aber als rein innergöttlicher Akt erst in jener sichtbar wird. Die Neutra bezeichnen ganz allgemein die Kategorie des Thörichten in der Menschenwelt im

ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, 28 *καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ,* 29 *ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* 30 *ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ*

Sinne von Mt. 11, 25, durch dessen Erwählung die Weisen beschämt werden sollten, wenn sie sahen, wie Gott ihrer Weisheit gar nicht bedurfte, gleichviel ob diese Absicht erreicht wurde oder nicht. Im Parallelsatz kehrt das *ασθ.* und *ισχυρ.* aus v. 25 wieder mit Bezug auf die *δυν.* v. 26, weshalb zu dem *ευγ.* in **v. 28** noch ausdrücklich der Gegensatz des *αγενη* gebildet und durch das *εξουθ.* (I Thess. 5, 20) noch gesteigert wird, weil mit niedriger Geburt sich so leicht Geringschätzung verbindet. Das *τα μη οντα* ist Apposition zu beiden Ausdrücken und bezeichnet das (im Urteil der Welt, daher die subjektive Neg.) doch gar nicht Existierende, durch dessen Erwählung das für sie allein Existierende (Geltung Habende) alle Geltung verliert (*καταργ.*, wie Gal. 3, 17). — **v. 29.** *οπως*) bezeichnet den Zweck, der durch diese göttliche Ordnung erreicht werden soll. Zu *πασα σαρξ* vgl. Gal. 2, 16. Da alle menschlichen Vorzüge an Weisheit, Macht und Geltung vor der Welt nichts zur Erwählung und Berufung beitragen, so muss alles Fleisch das Rühmen vor Gott einstellen, weil es nichts hat, was ihm einen Anspruch auf diesen höchsten Vorzug gäbe oder dazu verhülfe. — **v. 30.** *εξ αυτου*) Von Gott rührt vielmehr euer Sein in Christo her, wie es durch die Berufung zur Gemeinde, die sich in der Taufe vollzieht, zu stande kommt (vgl. zu v. 2). Der Relativsatz erörtert, inwiefern es der höchste Vorzug ist, mit ihm in Lebensgemeinschaft zu stehen. Zu der dorischen Form *εγενηθη* vgl. I Thess. 1, 5f. Dass das metonymische *σοφια* voransteht, hat seinen Grund darin, dass es die ganze bisherige Erörterung zusammenfasst. Der in dem aller Weltweisheit entbehrenden Evang. verkündigte Christus ist uns von Gott her (der ihn uns gesandt hat) Urheber einer Weisheit geworden, in der sich der ganze Heilsratschluss Gottes uns enthüllt. Das *τε* verknüpft alle drei folgenden Aussagen eng mit *σοφια*, um anzudeuten, dass er uns dies nicht durch Mitteilung einer theoretischen Erkenntnis wird, sondern durch Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses an uns (vgl. die *δυναμις* als Korrelat der *σοφια* v. 24). Die *δικαιοσ.* ist die von Gott aus Gnaden geschenkte Gerechtigkeit, deren Urheber er nach Röm. 3, 21. 24 ist, der *αγιασμ.* (I Thess. 4, 3) die in der Lebensgemeinschaft mit ihm gewirkte Heiligung, durch welche die *δικ.* auch thatsächlich hergestellt wird. Die Loskaufung aus der Schuldhaft (*απολυτρ.*, wie Röm. 3, 24) kann am Schlusse stehen, weil erst mit ihr die Errettung vom ewigen Verderben (v. 18. 21) definitiv gegeben ist, auf welche die Berufung abzielte. Das alles ist

ἀπολύτρωσις, 31 ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω. — II, 1 κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ. 2 οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. 3 κἀγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, 4 καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις,

---

uns Christus nach **v. 31** von Gott her geworden, damit man sich keiner menschlichen Vorzüge (an sich oder seinen Lehrern) rühme, sondern des Herrn (Christi) allein. Paul. macht die Worte aus Jerem. 9, 23 zu seinen eignen und belässt sie doch anakoluthisch in ihrer imperativischen Fassung: damit geschehe, wie geschrieben steht, u. s. w. Was das AT. von dem *κυριος* (Jehova) sagt, bezieht er ohne weiteres auf den erhöhten Christus (vgl. Röm. 10, 11 ff.).

2, 1—5 macht die Anwendung von dem 1, 17—31 prinzipiell Ausgeführten auf sein Verhalten. — *καγω*) auch ich, wie es hiernach die Pflicht jedes Verkündigers des Evang. ist. Das *ελθων προς υμ.* zeigt, dass er speziell auf sein Auftreten in Korinth hinweisen will, wie es den Lesern bekannt ist. Daher die erneute Anrede und die Wiederholung des *ηλθον*, bei dem nun erst die Art der Verkündigung, mit der er auftrat, charakterisiert wird durch das zu *καταγγ.* gehörige, aber betont vorantretende *ου καθ υπεροχ.* (II Makk. 6, 23. 13, 6): nicht nach Massgabe eines eminenten Vorzugs an Redegabe (1, 5) oder philosophischer Begabung (1, 17). Das *μαρτ. τ. θεου* (gen. obj., wie 1, 6) bezeichnet das Zeugnis von den göttlichen Heilsthaten in Christo. — **v. 2** begründet diese Art seines Auftretens dadurch, dass er nicht etwa beschloss (*εκρινα*, wie Sap. 8, 9. I Makk. 11, 33), unter ihnen (den hochgebildeten Korinthern) eine andre Art der Verkündigung zu wählen, als die nach Kap. 1 prinzipiell allein richtige. Das *τι* steht mit Nachdruck voran. Er wollte nicht nur nichts andres predigen, sondern auch kein andres Wissen zeigen, sei es, dass er es schon besass, oder es sich, um sie zu gewinnen, aneignete. Zu *ει μη* vgl. 1, 14: nicht irgend etwas ausser Christum, und diesen als gekreuzigten. — **v. 3.** *καγω*) nimmt das *καγω* v. 1 auf, doch hier im Sinne von: und ich für meine Person im Gegensatz gegen andre, bei denen es anders gewesen sein mochte. Zu *εγεν.* vgl. I Thess. 2, 5: ich trat auf bei euch in Schwachheit (mit Anspielung auf *το ασθ.* 1, 25. 27), d. h. ohne glanzvolle Vorzüge, durch die ich hätte hoffen können auf euch einzuwirken, und eben darum in grosser Schüchternheit. — **v. 4.** *ο λογ. μ.*) bezeichnet nach v. 1 seine Redeweise in formaler Beziehung, wie *τ. κηρ. μ.* seine Verkündigung ihrem Inhalte nach. Erg. aus v. 3 *εγενετο*: sie kam zur Erscheinung, erwies sich (vgl. I Thess. 1, 5) als bestehend nicht in überredenden (*πειθ.*,

ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, 5 ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.

6 *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων,* 7 *ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν,* 8 *ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν —*

---

wohl vulgärer Ausdruck für *πιθανοις*) Weisheitsworten, d. h. Worten, wie sie menschliche Weisheit nach Form und Inhalt reden lehrt, sondern in einem Beweise für das Verkündigte, wie ihn (göttlicher) Geist und (von ihm ausgehende) Machtwirkung führt. — **v. 5.** *η πιστ. υμ.*) Die Überzeugung von der Wahrheit seiner Verkündigung, wie sie sein *λογ.* und *κηρ.* bewirken wollte, sollte nicht beruhen auf Menschenweisheit (weil sie dann immer durch höhere Menschenweisheit wieder umgestossen werden könnte), sondern auf einer göttlichen Machtwirkung, deren Erfahrung unwiderleglich ist und bleibt.

2, 6—3, 4. Die geistliche Weisheit in der apostolischen Predigt. — *σοφ. δε*) bildet den Gegensatz zu der v. 4f. abgelehnten Menschenweisheit. Gemeint ist aber nicht die Gottesweisheit, wie sie auch in der schlichtesten Kreuzespredigt enthalten ist (1, 24f. 30), sondern eine tiefere Weisheit, welche die Verkündiger des Evangeliums wohl besitzen, aber nur unter den gereiften Christen zur Aussprache bringen. Das näher bestimmende *δε* (vgl Gal. 2, 2) charakterisiert, um den scheinbaren Widerspruch mit v. 4f. zu heben, diese Weisheit als eine, die nicht dieser Weltzeit angehört. Da diese den Weltweisen selbstverständlich eignet, so wird mit Bezug auf die *δυν.* und *ευγ.* 1, 26 mit dem *ουδε τ. αρχ.* (Röm. 13, 3) noch die Herrscherweisheit dieser Weltzeit hinzugefügt, welche ja, wenn sie die Völker beglücken will, ebenfalls das höchste Gut und den Weg zu ihm kennen muss. Das auch auf 1, 28 zurückweisende *τ. καταργ.* deutet an, dass diese *αρχ.* (wie es sich von den Trägern der ausdrücklich abgelehnten *σοφια* von selbst versteht) gerade jetzt durch die Art, wie Gott sich das Thörichte und Niedrige beruft, ausser Geltung gesetzt werden. — **v. 7.** *λαλ.*) wird nur noch einmal aufgenommen, um das *εν μυστ.* (Röm. 11, 25) anzuknüpfen; denn was in der Gestalt eines keinem Menschen bekannten und erkennbaren Geheimnisses vorgetragen wird, ist selbstverständlich der Gegensatz aller Menschenweisheit. Die Gottesweisheit selbst aber, sofern sie vorgetragen wird, kann nur die Ratschlüsse dieser Weisheit zum Inhalte haben, wozu auch allein passt, dass sie als die verborgene bezeichnet wird, welche Gott vor den Weltzeiten vorherbestimmt hat zu unsrer Herrlichkeit (*δοξα* im Sinne von I Thess. 2, 12), d. h. um dieselbe herbeizuführen. — **v. 8.** *ην*) geht auf die v. 7 näher charakterisierte von ihnen vorgetragene Gottesweisheit, also

εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν —,
9 *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ*
ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν ὁ
θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. 10 *ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ*
τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ

---

auf die Ratschlüsse Gottes, welche unsre Heilsvollendung herbeiführen sollten. Nun erst erhellt ganz, weshalb v. 6 ausdrücklich noch auf die Weltherrscher reflektiert war, da aus ihrem praktischen Verhalten gezeigt werden kann, wie keinem von ihnen (weder den jüdischen, noch den heidnischen, die in der Lage waren, zu Christo Stellung zu nehmen) jene Weisheit bekannt geworden war (bem. das Perf.). Zur Form des hypothetischen Begründungssatzes vgl. Gal. 3, 21. Als der Herr, dem die Herrlichkeit (welche uns nach jener Weisheit bestimmt war, vgl. v. 7) bereits eignet (gen. qual.), wird Jesus schon in seinem Erdenleben bezeichnet, weil die Gottesweisheit ja eben darin bestand, dass dieser scheinbar das äusserste Gegenteil davon darstellende Mensch durch seine Erhöhung der Herr der Herrlichkeit werden sollte, der als solcher seine Herrlichkeit auch uns mitteilen konnte. — **v. 9.** *αλλα*) lässt eine Fortsetzung des mit *ην* begonnenen Relativsatzes v. 8 erwarten, welche im Gegensatz zu dem *ουδεις τ. αρχ. εγνωκεν* sagt, dass diese Weisheit überhaupt noch schlechthin unbekannt, also *αποκεκρ.* war, wie es v. 7 heisst. Da aber durch den selbständigen Begründungssatz in v. 8 doch die Konstruktion unterbrochen ist, geschieht dies in der Form zweier neuer Relativsätze, die, nur formell den Relativsätzen in v. 7. 8 parallel, sachlich ein neues Objekt zu *λαλουμεν* bildend, die von den Verkündigern des Evangeliums vorgetragene Gottesweisheit als schlechthin verborgene charakterisieren. Das *καθ. γεγρ.* zeigt, dass Paul. die (von Orig. auf die Apoc. Eliae zurückgeführte) Stelle (vielleicht in Reminiszenz an jesajanische Stellen, wie 64, 4. 65, 17) irrtümlich für eine Schriftstelle hält. Wie weit dieselbe wörtlich wiedergegeben, wissen wir nicht; doch wird eben die variatio structurae durch die Absicht, den Wortlaut derselben beizubehalten, herbeigeführt sein. Der erste Relativsatz entspricht dem *την αποκεκρ.*, der zweite dem *ην προωρ.*—*εις δοξ. ημ.* in v. 7. Das *οσα* hebt noch ausdrücklich hervor, dass die erste Aussage von allem gilt, wieviel auch Gott (in seinen Ratschlüssen) den ihn Liebenden (vgl. Röm. 8, 28) bereitet hat, also von allem, was er in seiner Weisheit an ihnen zu thun beschlossen hat, um sie zu der Heilsvollendung (der *δοξα*) zu führen. — **v. 10.** *ημιν γαρ*) begründet die Unbekanntschaft aller Menschen mit diesen Ratschlüssen und somit indirekt das *λαλ. εν μυστ.* v. 7 dadurch, dass den Verkündigern des Evangeliums (vgl. das *ημεις* 1, 23), und ihnen allein, Gott erst (sie) offenbart hat (*απεκ.*, wie Mt. 11, 25, vgl. Gal. 1, 16). Das geschah aber durch den (seinen) Geist und konnte durch ihn geschehen, weil derselbe alles erforscht, auch die Tiefen Gottes, in denen jene Ratschlüsse verborgen sind (vgl. Judith 8, 14).

θεοῦ. 11 τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ
πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ
οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. 12 ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ
πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ,
ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, 13 ἃ καὶ λαλοῦμεν
οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς
πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συνκρίνοντες. 14 ψυχικὸς
δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ

— **v. 11** erläutert den Begründungssatz des v. 10 durch eine anthropologische Vergleichung. In der Frage liegt, dass keiner, nämlich von Menschen, wie durch die gesperrte Stellung betont wird, weiss, was des Menschen ist (was sein Inneres erfüllt), ausser dem Geist des Menschen, der in ihm ist. Hier ist das menschliche *πνευμα* (ohne Beziehung auf den Gegensatz des christlichen und nichtchristlichen) rein anthropologisch als Prinzip des menschlichen Selbstbewusstseins gedacht. Es wird dann der Analogie wegen der Geist Gottes, welcher v. 10 als Prinzip der Offenbarung zuerst ihm selbst gegenübergestellt war, zugleich als Prinzip des göttlichen Selbstbewusstseins gedacht, um das *εραυνα* v. 10 zu erklären, aber ohne ein *το εν αυτω*, weil ja Gottes Wesen an sich Geist ist. — **v. 12.** *το πν. τ. κοσμ.*) ist, im Unterschiede von *το πν. τ. ανθρ.* v. 11, den sie ja auch haben, die aus diesem Menschengeist stammende Geistesmacht, wie sie der Menschenwelt angehört und ihre Weisheit (1, 20) erzeugt, aber hier ohne Beziehung auf den Unterschied des Gottverwandten und Gottfeindlichen. Dass der Geist, den sie empfangen haben, wenn ihnen durch ihn die Offenbarung zu teil geworden (v. 10), nicht dieser Geist sei, erhellt daraus, dass jener aus Gott stammt, weil ja seine Verleihung beabsichtigte, das von Gott ihnen (in seinem Ratschluss) aus Gnaden Geschenkte oder, wie es v. 9 heisst, alles, was Gott den ihn Liebenden bereitet hat, ihnen kundzuthun. — **v. 13.** *α και λαλ.*) zeigt, dass das von Gott uns aus Gnaden Geschenkte den Inhalt der *σοφια* v. 6f. bildet, weil nun auch von der Art des dort beanspruchten *λαλειν* gesagt wird, dass es sich nicht vollzieht in Worten, welche gelehrt sind (*διδ.* c. gen., wie Jes. 54, 13) von menschlicher Weisheit (Rhetorik), sondern in solchen, welche Geist (wie wir ihn nach v. 12 empfangen haben) für den von ihm offenbarten Inhalt finden lehrt. Dem entspricht allein die der gewöhnlichen Bedeutung von *συνκρ.* (vergleichen) zu Grunde liegende: vereinigend geistgegebenen Inhalt mit geistgegebener Form. — **v. 14.** *ψυχ.*) vgl. Jak. 3, 15. Jud. v. 19: ein von dem natürlichen Geistesleben (in seiner Individualität) bestimmter Mensch, der den Geist noch nicht hat oder noch nicht von ihm bestimmt wird, ist unempfänglich (*δεχ.*, wie I Thess. 1, 6. 2, 13) für das, was (nach Inhalt und Form) dem Geiste Gottes angehört. Weil es von der natürlich-menschlichen Weisheit nichts an sich hat, ist es ihm Thorheit,

αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.
15 ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδε-
νὸς ἀνακρίνεται. 16 τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει
αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. — III, 1 κἀγώ, ἀδελφοί,
οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς σαρκί-

---

und er kann es (seinem wahren Wesen nach, als göttliche Weisheit) nicht erkennen, weil es (in diesem seinem wahren Wesen) nur in einer vom Geist gewirkten Weise (*πνευμ.*, wie Apok. 11, 8) beurteilt wird. — **v. 15.** *πνευμ.*) wie Gal. 6, 1. Der vom Geist bestimmte Mensch beurteilt nicht nur die geistlichen Dinge, sondern auch alles andre (vgl. das *τα παντα*) seinem wahren Wesen nach. Das *μεν* nach *ανακρ.* war auf den Gegensatz des Act. zum Pass. angelegt, während sich in *αυτος δε* der Gegensatz der Person zur Sache hervordrängt, weil er wegen der Art seines Redens (sofern er *πν. πν. συνκρινει*, vgl. v. 13) von keinem, der nicht ebenfalls pneumatisch ist, richtig (seinem wahren Wesen nach) beurteilt und darum verstanden wird. — **v. 16** begründet dies durch Jes. 40, 13 (LXX, mit Weglassung eines Parallelgliedes) und zeigt somit, dass es sich bei dem *ανακρ.* v. 15 nicht um eine Beurteilung der Person, sondern um ein Verstehen des Sinnes handelt, aus dem einer redet. Wer den Sinn des Herrn wahrhaft verstände, würde ihn auch (durch Mitberaten) unterweisen können, was Gott gegenüber selbstverständlich undenkbar ist. Paul. kann diesen Spruch anziehen, weil er und die Verkündiger des Evang., wie alle Pneumatiker, den Sinn Christi haben, sofern sein Geist in ihnen wohnt und seinen Sinn ihnen mitteilt, der deshalb von den Psychikern ebensowenig verstanden werden kann, wie der Geist des Herrn selbst. Dabei ist wieder, was das A. T. von dem *κυρ.*-Jehova sagt, ohne weiteres auf den *κυρ.*-Christus bezogen (vgl. 1, 31), um dessen *νους* es sich hier handelt, weil ja auch die Pneumatiker Gottes Gedanken nur soweit erkennen, als sie in Christo offenbar werden.

3, 1ff. macht, wie 2, 1—5, von dem 2, 6—16 prinzipiell Ausgeführten die Anwendung auf sein Verhalten in Korinth, daher das *καγω* (2, 1) und die wiederholte Anrede. Er konnte (der Lage der Sache nach, vgl. I Thess. 2, 6) damals zu ihnen (*λαλ. τινι*, wie Hebr. 1, 1) gar nicht reden, als ob sie *πνευματικοι* (2, 15) wären, die doch allein jene ihm vom Geist offenbarte Weisheit hätten verstehen können, sondern nur als zu solchen, die noch ganz und gar aus Fleisch (natürlich-menschlichem Wesen) bestanden (*σαρκιν.*, wie Röm. 7, 14), wenn er zu noch zu Bekehrenden redete. Da Paul. aber doch auch zu Jüngstbekehrten geredet hatte, verbessert er sich gleichsam, indem er hinzufügt: wie zu unmündigen Kindern (*νηπ.* im Gegensatz zu den *τελ.* 2, 6) in Christo, d. h. zu solchen, die zwar schon (durch die Taufe) in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt waren, in denen aber das damit begonnene vom Geist bestimmte Leben erst einen geringen

νοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. 2 γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ' οὐδὲ νῦν δύνασθε. 3 ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; 4 ὅταν γὰρ λέγῃ τις· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἕτερος δέ· ἐγὼ Ἀπολλώ, οὐκ ἄνθρωποί ἐστε;

5 τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλώς; τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι, δι'

Anfang gemacht hatte. Wenn er also damals nicht Weisheit unter ihnen redete, so lag das nicht an ihm, sondern an ihnen, wie er, an das Bild der νηπιοι anknüpfend, v. 2 sagt, dass er sie als solche mit der für Kinder allein geeigneten Nahrung, mit Milch (vgl. Hebr. 5, 12f.) getränkt habe (εποτισα, hier zeugmatisch für den Begriff der Ernährung überhaupt), nicht mit solchem, was gegessen werden muss (βρωμα). Er konnte über die schlichte Anfängerpredigt noch nicht hinausgehen, weil sie noch nicht kräftig genug waren, um mit jener schweren Geistesspeise genährt zu werden. Beschämend fügt er hinzu, dass sie es auch jetzt nicht einmal sind, wo doch schon so lange Zeit nach ihrer Bekehrung verflossen, weil sie nach v. 3 noch immer von der σαρξ (dem natürlich-menschlichen Wesen) bestimmt sind (σαρκικοι, im wesentlichen gleich ψυχ. 2, 14, wenn auch nicht mehr σαρκινοι v. 1). Er begründet das in der die Bejahung involvierenden Frage (1, 20) durch die unter ihnen herrschende Eifersucht und Streitlust, die beide auch Gal. 5, 20 unter den Werken des Fleisches verbunden erscheinen. Als Folge dieses σαρκ. ειναι, das für die höhere Weisheitslehre unempfänglich macht, erscheint das κατα ανθρ. (Röm. 3, 5) περιπ., das Wandeln nach der Weise des gewöhnlichen (natürlichen) Menschen, das v. 4 geradezu dem ανθρ. εστε gleichgesetzt wird. Der gewöhnliche Mensch lässt sich eben in allem seinem Wandel von der durch die Sünde beherrschten σαρξ bestimmen. Das οταν λεγῃ τις weist auf 1, 12 zurück. Das μεν—δε entspricht sich nicht, wie die Wortstellung zeigt. In dem μεν liegt nur der Gegensatz gegen andre, denen gegenüber der τις für seine Person Pauli Schüler bleiben will, während das δε dem τις sofort einen andern entgegenstellt, der Apollos als Lehrer vorzieht. Dass nur die beiden ersten Parteistichworte angeführt werden, zeigt deutlich, dass die bisherigen Erörterungen die Ausstellungen im Auge hatten, welche die Apollosschüler gegen ihn erhoben, und dass von diesen der Parteistreit ausgegangen war.

3, 5—4, 5 zeigt, worin allein der Unterschied der verschiedenen Lehrer, über deren Vorzüge in Korinth gestritten wurde, thatsächlich besteht. — τι ουν) wie Gal. 3, 19. Wenn Paul. den Streit um die vermeintlichen Vorzüge der Lehrer so völlig verwirft, so entsteht die Frage, was denn die wirkliche Bedeutung des Apollos, resp. des Paulus ist. Dass im Unterschiede von v. 4 die Frage nach der Bedeutung jenes

ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν. 6 ἐγὼ ἐφύτευσα,
Ἀπολλῶς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν· 7 ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων
ἐστίν τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός. 8 ὁ φυτεύων
δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν
λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. 9 θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί·
θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. 10 κατὰ τὴν χάριν τοῦ
θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα,

voransteht, zeigt aufs neue, dass von den Apollosschülern der Streit ausgegangen war. Die Bedeutung beider ist nicht nur insofern gleich, als sie, da sie *διακ.* (Röm. 13, 4) sind, nur Dienste zu leisten haben, sondern auch, weil sie beide den gleichen Dienst zu leisten hatten, durch ihre Vermittlung sie zum Glauben zu bringen (bem. den Aor. von *πιστ.*, wie Gal. 2, 16). Also auch dem Apollos verdankten viele Gemeindeglieder ihre Bekehrung. Das *και* (»und zwar«, wie 2, 2) fügt hinzu, dass die wirklichen Unterschiede in dieser Dienstleistung lediglich auf der Gabe beruhen, die der Herr (Christus) jedem einzelnen gegeben hat, also keinen Vorzug des einen vor dem andern begründen können. — **v. 6.** *φυτ.*) und *ποτ.* (im Sinne von Begiessen) ist nach v. 5 Bild für den Beginn und die Fortführung der Arbeit an der Gesamtgemeinde; allein auch der Vorzug, den dieser Unterschied involvieren könnte, wird dadurch aufgehoben, dass Gott allein bei dem einen, wie bei dem andern (bem. das Imperf.) das Wachstum verlieh. — **v. 7.** *ωστε*) c. ind., wie I Thess. 4, 18, folgert daraus, dass sogar keiner von beiden überhaupt etwas bedeutet (*εστιν* im Sinne von v. 5), sondern nur Gott, der das Wachstum giebt (erg. *εστι τι*), da ja ohne dies das Pflanzen und Begiessen ganz wertlos ist. — **v. 8.** *εν*) ein und dasselbe, nämlich Diener, die ohne ihren Herrn nichts ausrichten können, womit nicht ausgeschlossen ist (vgl. das *δε*), dass jeder einzelne eine besondere (*ιδιος* dem *εκαστ.* entsprechend, wie Gal. 6, 5) Arbeitsmühe (*κοπ.*, wie I Thess. 2, 9) aufgewandt hat, der entsprechend er auch einen besondern Lohn empfangen wird (*μισθ. λημψ.*, wie Mt. 10, 41). Der Hinweis auf den zukünftigen Lohn (wie er im Gericht Gottes erteilt wird) wird **v. 9** begründet durch das dreimalige *θεου*, das zugleich andeutet, warum ihm allein (und nicht etwa denen, an denen sie arbeiten) das Lohnerteilen zukommt. Seine Mitarbeiter (*συνεργ.*, wie I Thess. 3, 2) sind sie, sofern sie Gott bei seinem Werk an der Gemeinde helfen, mag dieselbe nach v. 6ff. als ein ihm gehöriges Ackerfeld oder nach dem Bilde Röm. 15, 20 als ein ihm gehöriges Bauwerk gedacht werden. — **v. 10.** *κατα τ. χαριν κτλ.*) weist auf die ihm bei seiner Berufung zum Apostel speziell zu teil gewordene Gnade hin (vgl. Röm. 12, 3), so dass es ihm keinerlei Vorzug verleihen kann, wenn er in Gemässheit derselben die spezifisch apostolische Aufgabe vollzogen und nach dem zweiten Bilde in v. 9 Fundament gelegt hat, während ein andrer nach der ihm verliehenen Gabe auf dem von ihm gelegten Fundament weiterbaut (*εποικοδ.*, wie

ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ.
11 θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον,
ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. 12 εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν
θεμέλιον χρυσίον, ἀργύριον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην,
13 ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται· ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει,
ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ

Jud. v. 20). Wenn das *ως σοφ. αρχ.* (Jes. 3, 3) andeutet, dass er sich bewusst ist, als ein sachverständiger Baumeister in der richtigen Weise Fundament gelegt zu haben, so muss jeder, dem das Weiterbauen anvertraut ist, zusehen, wie, d. h. mit welchen Materialien er das thut, was **v. 11** dadurch begründet wird, dass beim Fundamentlegen eine solche Wahl überhaupt nicht statthat. Denn einen andern Grundstein (*θεμ.*, wie Apok. 21, 14. 19) neben, d. h. verschieden von (*παρα*, wie Gal. 1, 8f.) dem (von Gott) ein für allemal gelegten und so bereits daliegenden kann keiner legen. Eine Gemeindegründung kann nur so zustande kommen, dass der von Gott zum Grundstein der Gemeinde bestimmte Jesus Christus (vgl. Mt. 21, 42. I Petr. 2, 6) durch die glaubenwirkende Verkündigung von ihm zum Fundament einer bestimmten Gemeinde gemacht wird. Dagegen kommt es nach **v. 12** beim Weiterbauen auf diesem Grundstein (bem. den rückweisenden Art.) auf die dazu verwandten Baumaterialien, d. h. auf die zur Gemeindeerbauung verwandten Lehrstoffe an. Die exemplifizierend aufgezählten und im einzelnen nicht zu deutenden Materialien teilen sich in wertvolle und dauerhafte, d. h. sich in der wahren Förderung des Gemeindelebens bewährende einerseits, in wertlose und undauerhafte andrerseits. Jene sind repräsentiert durch Gold, Silber und kostbare Steine, wie Marmor und dgl., diese durch Hölzer verschiedener Art, Stroh und Rohr. Unerwähnt bleiben Irrlehren, die ja nicht weiterbauen, sondern zerstören würden. — **v. 13.** *εκ. τ. εργ.*) bezeichnet das durch diese Materialien hergestellte Stück Arbeit an der Erbauung der Gemeinde, sei es durch Gewinnung neuer Mitglieder, sei es durch Förderung der gewonnenen, dessen Beschaffenheit erst in Zukunft offenbar werden kann. Der Tag, welcher (es) kundmachen wird, ist der Gerichtstag (1, 8), weil er, wie der Herr selbst (II Thess. 1, 7f.), im Feuer (dem Symbol des göttlichen Zorns) als solcher offenbart wird. Vgl. zu dem axiomatischen Präsens I Thess. 5, 2. Wie nämlich das Feuer ein Bauwerk ergreift und alles, was daran mit undauerhaftem Material gebaut ist, zerstört, so ergeht der Zorn Gottes am Gerichtstage über alles ihm Missfällige an der Gemeinde, wodurch offenbar wird, was an ihr mit mangelhaften Lehrstoffen gewirkt war. Das *και* schliesst an *δηλ.* die Art an, wie sich dies vermittelt, indem das Feuer (des Gerichtstages) selbst (ohne dass es einer besondern Prüfung bedarf) eines jeden Werk auf seine Beschaffenheit hin erproben wird (*δοκιμ.*, wie I Thess. 2, 4). Das Gericht über die Gemeindeglieder involviert von selbst das Urteil über die Arbeit der Lehrer an

πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει. 14 εἴ τινος τὸ ἔργον μενεῖ ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται· 15 εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός. — 16 οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; 17 εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς.
18 μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω· εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν,

---

ihnen. — **v. 14.** μενει) ist des Parallelismus wegen als Fut. zu lesen. Das εργ. ist, wie v. 13, das Stück Arbeit, welches der einzelne nach Massgabe der von ihm gebrauchten Materialien an dem Aufbau der Gemeinde geleistet hat. Bewährt sich dies im Gericht, so wird er Lohn empfangen, wenn auch nach dem Mass und der Art seiner Arbeit verschiedenen. — **v. 15.** κατακαησ.) alexandrinische Futurform statt des attischen κατακαυθ. (Apok. 18, 8). Bei ζημιωθ. ist nach Phil. 3, 8 zu ergänzen: er wird (am Lohn) Schaden leiden, desselben verlustig gehen. Er selbst aber wird gerettet werden, da er ja auf dem einen Grunde (v. 11) gebaut hat, also im Glauben steht. Das ουτως weist, wie II Thess. 3, 17, voraus auf ως δια πυρ. (Jes. 43, 2). Da der unmittelbar bevorstehende Gerichtstag den Arbeiter noch beim Bau beschäftigt trifft, kann er nur durch das brennende Gebäude hindurch sich retten, was nicht ohne schmerzliche Empfindung (die der Verlust seines Lohnes mit sich bringt) möglich ist. Damit schliesst die Erörterung über den ιδιος μισθος des ιδιος κοπος v. 8.

v. 16. ουκ οιδ.) wie Röm. 6, 16. Die Frage zeigt, dass sie (nach ihrem Verhalten) vergessen zu haben scheinen, welche Art von Bauwerk sie sind. Das artikellose ναος θεου weist auf das hin, was der Tempel seinem Wesen nach ist, eine Wohnstätte Gottes. Dass sie eine solche sind, erläutert das explikative και dadurch, dass der Geist Gottes (und damit er selbst) in ihnen, d. h. in der Gemeinde wohnt. — **v. 17.** φθειρ.) gewählt, um durch das unmittelbar daneben tretende φθερει (vgl. die φθορα Gal. 6, 8) die Äquivalenz der Vergeltung auszudrücken. Gemeint ist die Ruinierung der einheitlichen Gemeinde (bem. den rückweisenden Artikel) durch den Parteizwist. Begründet wird die Drohung durch die Heiligkeit des Gottestempels als solchen, mit der seine Unverletzlichkeit gegeben ist. Das argumentierende οιτινες, im Genus und Numerus durch das Subjekt (υμεις) attrahiert, geht auf diese Beschaffenheit, die auch ihnen als einem solchen Gottestempel eignet und darum das Ruinieren dieses Tempels zu einem so strafwürdigen Verbrechen macht. — **v. 18.** εξαπατ.) wie II Thess. 2, 3. Die Selbsttäuschung besteht darin, dass sie die (menschliche) Weisheit für ein so hohes Gut halten, dass ihre Geltendmachung selbst um den Preis der Parteispaltung (und damit des φθειρ. v. 17) berechtigt ist. Auch hier erhellt, dass die Apollosschüler mit ihrer

ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός. 19 *ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν. γέγραπται γάρ· ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν.*
20 *καὶ πάλιν· κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν, ὅτι εἰσὶν μάταιοι.* 21 *ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις· πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν,* 22 *εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλὼς εἴτε Κηφᾶς,*

Überschätzung der von ihrem Lehrer empfangenen Weisheit die Urheber des Parteistreits waren. Zu *ει τις δοκ.* vgl. Gal. 6, 3. Da das *εν υμιν* ausdrücklich hervorhebt, dass jemand wähnt, inmitten der Gemeinde (in ihren Augen) weise zu sein, so kann das *εν τ. αιων. τ.*, das einen scharfen Gegensatz dazu bildet und deshalb voransteht, nur zu *μωρος* gehören. Er soll in dieser Weltzeit thöricht werden, d. h. sich alles dessen entschlagen, was in ihr für Weisheit gilt, um wahrhaft weise zu werden. Bem. den Nachdruck des am Schlusse stehenden *σοφος*. — **v. 19** begründet dies dadurch, dass die Weisheit der dem gegenwärtigen Äon angehörenden (bem. das *τουτου* im Unterschiede von 1, 20) Menschheit im Urteil Gottes (*παρα*, wie Gal. 3, 11) Thorheit ist und also von dem wahrhaft Weisen ebenso gewertet werden muss. Das *γεγρ. γαρ* beweist jenes Urteil Gottes durch Hiob 5, 13, woraus aber nur ein einzelner Ausdruck entlehnt ist, indem das *καταλαμβ.* der LXX durch das drastische *δρασσ.* (Lev. 5, 12. Num. 5, 26) und das *φρονησ.* durch *πανουργια* ersetzt wird. Wenn er die Weisen mit der Faust packt, um sie niederzuwerfen und so ihre listigen Anschläge zu vereiteln, so muss er ihre Weisheit als eine ganz verkehrte beurteilen. — **v. 20.** *και παλ.*) wie Röm. 15, 11, bringt ein zweites Citat aus Psal. 94, 11, nach welchem Gott die Gedanken der Weisen (*τ. σοφ.* statt des *τ. ανθρ.* der LXX) kennt, nämlich dass sie jedes Wahrheitsgehaltes bar sind. — **v. 21.** *ωστε*) vor dem Imper., wie I Thess. 4, 18, schliesst die ganze Betrachtung über die vermeintlichen Vorzüge der verschiedenen Lehrer ab, die selbst, soweit sie wirklich vorhanden, Gottes Gabe sind (v. 5. 10) und darum jenes so verderbliche (v. 17) Sichrühmen auf Grund (1, 31) von Menschen nicht rechtfertigen. Begründet wird die Ermahnung, die durch das *μηδεις* ausdrücklich auch auf seine Schüler ausgedehnt wird, dadurch, dass, wenn sie sich eines Menschen als ihnen speziell angehörig rühmen, sie damit den Anspruch auf andre aufgeben, während ihnen doch alles gehört und damit auch die Gaben und Vorzüge der andern. — **v. 22.** *ειτε — ειτε*) distribuiert das *παντα*. Da v. 21 auch die Paulusschüler ins Auge fasste, steht *παυλ.* voran, und hier wird naturgemäss auch Kephas (1, 12) hinzugefügt, da diese allgemeine Ausführung auch ihn und seine besondern Gaben einschliessen muss. Das artikellose *κοσμ.* (Gal. 6, 14) geht auf alles, was Welt ist und heisst, also auf alle Güter, welche das Universum umschliesst, da im folgenden nur noch die möglichen Zustände und Schicksale (*ζωη—θανατος*), die sie in Gegenwart und

εἴτε κόσμος, εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλ-
λοντα, πάντα ὑμῶν, 23 ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ. —
IV, 1 οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ
καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ. 2 ὧδε λοιπὸν ζητεῖται ἐν
τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ. 3 ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλά-
χιστόν ἐστιν ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέ-

Zukunft betreffen können (vgl. Röm. 8, 38), angefügt werden. Zu *παντα υμων* erg. *εστιν*. Wie ihrem Anspruch auf dies alles, so widerspricht nach **v. 23** ihr *καυχ. εν ανθρ.* v. 21 mit der dadurch gesetzten Abhängigkeit von Menschen auch ihrer alleinigen Angehörigkeit an Christum, die, weil ja dieser selbst Gott angehört und allein in seinem Dienste steht, in letzter Instanz Angehörigkeit an Gott ist und somit vollends alle Menschenknechtschaft ausschliesst.

4, 1—5 macht, wie 2, 1 ff. 3, 1 ff., von dem 3, 5—23 Ausgeführten die Anwendung auf das Verhalten der Gemeinde zu den Lehrern, sofern es sich danach regeln soll, was diese von ihnen zu halten hat. Daher weist das *ουτως* auf *ως* voraus, wie 3, 15, und das *ημας* tritt betont voran. Zu *λογ. ως* vgl. Gen. 31, 15. Psal. 44, 23. Das *ανθρ.* steht gut griechisch für: jedermann. Die *μυστηρια* sind die göttlichen Heilsratschlüsse, die ihnen (durch ihre Verkündigung) zu verwalten anvertraut sind (vgl. I Petr. 4, 10). Ganz wie 3, 22 steigt der Apostel von ihrem Dienstverhältnis zu Christo zu dem zu Gott auf, um anzudeuten, wie das Kritisieren der Lehrer, das nur die Kehrseite des *καυχ. εν ανθρ.* 3, 21 ist, der ausschliesslichen Verantwortlichkeit derselben vor Christo und Gott widerspricht. — **v. 2.** *ωδε*) ähnlich, wie Apok. 13, 10. 18: in diesem Dienstverhältnis wird im übrigen, d. h. abgesehen davon, dass dasselbe an sich jede Verantwortlichkeit vor Menschen ausschliesst, auch materiell an den Haushaltern (als solchen) nur gesucht, was mit der Kritik an dem Mangel dieses oder jenes Vorzuges garnichts zu thun hat, nämlich die Treue in ihrem Beruf. Das *ινα* umschreibt den Objektsatz, weil sein Inhalt nicht ein Sein, sondern ein Sollen ist. — **v. 3.** *εμοι δε*) Dieser Sachlage tritt seine persönliche Auffassung derselben gegenüber, weil er von sich allein es mit voller Sicherheit aussagen kann, dass etwas für ihn zum Allergeringsten zählt (vgl. das *γιν. εις* Sap. 2, 14). Das *ινα* umschreibt, wie v. 2, den Objektsatz: dass er sollte von ihnen abgeurteilt werden (2, 14 f.) oder (mit Anspielung an den göttlichen Gerichtstag 3, 13) von einem menschlichen Gerichtstage, wo nicht beliebige einzelne, sondern ein förmlich konstituierter Gerichtshof urteilt. Das Bewusstsein seiner alleinigen Verantwortlichkeit vor Christo und Gott, wie dass es dabei nur auf eines ankommt, das jeder menschlichen Beurteilung entrückt ist, giebt ihm diese souveräne Erhabenheit über menschliches Urteil, aber nicht etwa (*αλλ*) übertriebene Selbstschätzung, da er auch nicht einmal

4 Hor. "nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

ρας· ἀλλ' οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω. 4 οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι· ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν. 5 ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν. καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

6 ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολ-

---

sein Urteil über sich selbst zum Massstabe seiner Selbstschätzung macht. — **v. 4** begründet dies damit, dass in dem Bewusstsein (*εμ. συν.*, wie Hiob 27, 6 von dem Gewissensprozess) seiner Vorwurfsfreiheit seine Rechtfertigung nicht beruht. Das *ουδεν* schliesst jede wissentliche Verfehlung in seiner Amtsführung aus, wie sie die bei ihm voraussetzten, die ihn durch Bevorzugung des Apollos kritisierten. Ebenso geht das *δεδικ.* auf die Gerechterklärung dieser Amtsführung, über die weder er, noch ein andrer Mensch zu urteilen hat, da der ihn Beurteilende (bem. das zeitlose Praesens) nur sein kann, wer zugleich Herr über ihn ist (bem. das artikellose *κυριος*) und ihm seine Verpflichtungen aufgetragen hat. — **v. 5.** *ωστε*) wie 3, 21: weil Christo allein das Richten zukommt, dürfen sie nicht vorzeitig (*προ καιρ.* adverbial, wie Mt. 8, 29), nämlich ehe Christus mit seinem Urteil den einzig richtigen Massstab gegeben hat, irgend eine Art von Gericht halten (*τι κριν.* nach dem Schema von Joh. 7, 24). Da dasselbe dann freilich erst recht überflüssig ist, liegt eine gewisse Ironie in dieser Aufforderung. Das *εως αν* steht, weil der Zeitpunkt seines Kommens immer von Umständen abhängig bleibt. Das *ο κυριος* weist auf *κυρ.* v. 4 zurück, und das *και* deutet an, dass, wie er allein das Recht zu richten hat, er es so auch erst überhaupt ermöglicht. Denn nur er wird das Verborgene (Röm. 2, 16), das der Finsternis angehört, sofern es sich in ihr vor den Augen aller Menschen verbirgt, ans Licht bringen (*φωτ.*, wie Sir. 24, 30) und offenbar machen, was ohnehin allen Menschen verborgen ist (vgl. I Petr. 3, 4), weil es nur der Herzenskündiger kennt, nämlich die Ratschläge der Herzen, ohne deren Kenntnis man doch überhaupt kein Urteil fällen kann. Erst wenn so das volle Material für die Fällung des Urteilsspruches gegeben, wird einem jeden das ihm gebührende Lob (*επαιν.*, wie Röm. 2, 29), worin also der 3, 8—15 besprochene Lehrerlohn besteht, zu teil werden. Das *απο τ. θεου* (1, 30) steht mit grossem Nachdruck am Schluss im Gegensatz zu dem Lobe, das die Korinther ihren Lehrern durch die Parteinahme für diesen oder jenen erteilten, während doch Gott allein Lob zu erteilen zukommt auf das Urteil Christi hin (vgl. das *δια χριστ.* Röm. 2, 16).

4, 6—21 Abschluss der Rüge des Parteiwesens, weshalb das *ταυτα* auf alles von 1, 17 an Gesagte geht. Die Wiederholung der Anrede (2, 1. 3, 1) deutet den Abschluss an. Das *μετεσχ.* (IV Makk. 9, 22) be-

λὼν δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου. 7 τίς γάρ σε διακρίνει; τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών; 8 ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ· ἤδη ἐπλουτήσατε·

---

zeichnet die Umgestaltung der Darstellungsweise, wonach dem über das Parteiwesen überhaupt zu Sagenden eine Form gegeben ist, als handle es sich nur um ihn selbst und Apollos, d. h. um die Richtigstellung ihres Verhältnisses zu einander und zur Gemeinde. Das *δι υμας* wird durch den Absichtssatz dahin erläutert, dass die Leser an ihnen, d. h. an dem über ihre Personen Gesagten, bei denen wegen ihres engbefreundeten Verhältnisses jede Missdeutung desselben ausgeschlossen war, lernen sollten, was ihr Grundfehler in dem ganzen Parteistreit war. Das durch den Art. (Gal. 5, 14) zum Losungswort gestempelte: nicht über das, was geschrieben steht, hinaus! geht, wie der Plural *υπερ α* zeigt, nicht bloss auf das Schriftwort 1, 31, sondern zugleich auf 1, 19. 3, 19f., die mit ihrer Verurteilung aller menschlichen Weisheit doch auch nur alles Hinausgehen über den einzig berechtigten Grund alles Rühmens abwehren wollten. Der parallele Absichtssatz erläutert das dahin, dass sie nicht sich aufblähen sollen, einer zu gunsten des einen (Lehrers) wider den andern (Lehrer), den er, um seinen zu heben, herabsetzt. Der scheinbare Indik. kann nach Gal. 4, 17 nur auf einen Fehler in der Kontraktion beruhen, der in der Vulgärsprache eingerissen war. — **v. 7.** *σε*) wendet sich an den *εις*, der sich als Schüler seines Lehrers aufbläht, indem er denselben weit über die andern erhebt, mit der Frage, wer ihn von andern (als etwas Besondres) unterscheide (*διακρ.*, wie Act. 15, 9) und dadurch ihm zu seinem *φυσιουσθαι* Anlass gebe. Da in der Frage liegt, dass dies keiner thue, als er selbst, begründet dieselbe die Absicht, jenem *φυσ.* ein Ende zu machen. Ebenso beantwortet sich die zweite Frage von selbst dahin, dass er nichts hat, was er nicht empfangen hätte, also auch wenn er etwas besässe, das ihn von andern unterschiede (was in der ersten Frage verneint war, daher das *δε*), darin kein Grund zur Aufgeblasenheit läge. Da hierin aber doch immer nur die Möglichkeit eines Empfangenhabens gesetzt ist, setzt die dritte Frage mit *ει και* diese Möglichkeit als wirklich, um zu betonen, wie selbst in diesem Fall das dem *φυσ.* zu Grunde liegende *καυχ.* (3, 21) ein Widerspruch ist, da dasselbe voraussetzen würde, dass man den Vorzug, den man besitzt, doch nicht (bem. die subj. Neg.) empfangen, sondern selbst erworben habe. — **v. 8.** *ηδη*) weist, zumal in seiner Wiederholung, mit schneidender Ironie darauf hin, wie in ihrem *φυσ.* liegt, dass sie schon jetzt vollbefriedigt sind (metaphorische Fassung des *κορ.* Act. 27, 38) mit ihrem Christenstande und reich geworden (Apok. 3, 18) an allen Vorzügen desselben, während doch der Christ nach immer grösserer Befriedigung und immer grösserem Reich-

χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε· καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ
ἡμεῖς ὑμῖν συνβασιλεύσωμεν. 9 δοκῶ γάρ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς
ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον
ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. 10 ἡμεῖς
μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ· ἡμεῖς ἀσθενεῖς,
ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. 11 ἄχρι τῆς
ἄρτι ὥρας καὶ πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν καὶ

---

tum streben soll (vgl. Phil. 3, 14f.). Das εβασ. geht auf das in der Endvollendung erst bevorstehende Herrschen (Röm. 5, 17), das sie in der Überhebung über alle andern antizipieren. Ein besondrer Sarkasmus liegt in dem betont gestellten χωρ. ημ. (Hebr. 11, 40), da ja Paul. und seinesgleichen nur aufs lebhafteste wünschen können (οφ., reine Wunschpartikel, wie Gal. 5, 12, verstärkt durch das γε Gal. 3, 4: wirklich, in der That), dass die Leser bereits so weit wären, damit auch sie (wie dann doch zu verhoffen) mit ihnen zu solcher Herrschaft gelangten, während doch naturgemäss der Schüler erst mit dem Lehrer zur Vollendung gelangt und nicht umgekehrt. — **v. 9** begründet diesen Wunsch durch die Art, wie er seine und seiner Genossen gegenwärtige Situation ansieht. Das δοκω stellt diese Meinung nicht, wie 3, 18, als eine verfehlte hin, sondern als eine, die jeder mit ihm teilen wird. Das ημας wird durch die Apposition auf die Apostel beschränkt, die doch als die Gemeindegründer (3, 10) die ersten sein sollten und die Gott (durch die auf sie gehäufte Schmach und Misshandlung) als Menschen niedrigster Sorte (εσχατους) erwiesen hat. Sie erscheinen als zum Tode Verurteilte, denen man alle Schmach und Qual zufügt, weil sie (mit ihren Verfolgungen) ein Schauspiel (θεατρ., nur hier statt θεαμα) geworden sind für das ganze Universum (3, 22), das hier, wo nur geistige Wesen in betracht kommen, in himmlische Geister (αγγ., ohne Reflexion auf den Unterschied von bösen und guten) und Menschen geteilt wird. — **v. 10.** δια χρ.) zeigt, dass das μωροι eigentlich gemeint ist von solchen, die sich aller weltlichen Weisheit entschlagen (3, 18), um das Wort vom Kreuz rein durch sich selbst wirken zu lassen (1, 17). Dagegen hebt das εν χρ. mit grosser Schärfe hervor, dass die Leser φρον. nur in ihrer Einbildung sind, da ja in der Lebensgemeinschaft mit Christo jene Klugheit, nach der sie sich ein Urteil über ihre Lehrer anmassen, selbstverständlich gar keine Bedeutung hat. Zum Gegensatz der ασθ. und ισχ. vgl. 1, 27. Er verzichtet auf alle glänzenden Vorzüge (2, 3), sie rühmen sich derselben. Das ενδοξοι (hochgeehrt, wie sie sich dünkten als Anhänger ihrer Partei, die jeder für die erste hält) steht chiastisch voran, um an das ατιμ. (Mc. 6, 4) die weitere Schilderung der apostolischen Schicksale allein anzuknüpfen. — **v. 11.** αχρι) c. gen., wie Gal. 4, 2. Bem. die Verbindung des αρτι mit dem Subst., das die jetzige Stunde in noch schärferen Kontrast zu dem ηδη v. 8 stellt. Das και (auch) lässt

κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν 12 *καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς*
ἰδίαις χερσίν· λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα,
13 *δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν, ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου*
ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα ἕως ἄρτι. — 14 *οὐκ ἐντρέπων*
ὑμᾶς γράφω ταῦτα, ἀλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ.
15 *ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ*
πολλοὺς πατέρας· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου
ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. 16 *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου*

---

die folgenden Stücke noch zu den vorhergenannten hinzukommen. Das *γυμν.* geht auf dürftige Bekleidung, das *κολαφ.* (I Petr. 2, 20) auf rohe Misshandlung aller Art, das *αστατ.* auf ihr unstetes Leben. — **v. 12.** *κοπ.*) wie I Thess. 5, 12, von mühevoller Arbeit. Das *ιδιαις* deutet darauf hin, dass die Handarbeit (I Thess. 4, 11) sonst nur durch die Hände der Sklaven geschah. In den Augen der Welt ist die Beschimpfung (*λοιδ.*, wie I Petr. 2, 23) doppelt verächtlich, wenn sie ungerächt bleibt (*ευλογ.*, wie I Petr. 3, 9), und die Verfolgung, wenn man sie, statt sich kraftvoll zur Wehre zu setzen, geduldig erträgt (II Thess. 1, 4). — **v. 13.** *παρακ.*) im Gegensatz zu *δυσφ.* (I Makk. 7, 41) heisst: wir geben bittende Worte, statt die Verleumder zu züchtigen. Zu *περικαθ.* vgl. Prov. 21, 18. Doch hat es hier mit der Vorstellung eines Fegopfers nichts zu thun, sondern heisst einfach: Auswurf (Kehricht), wie das analoge *περιψημα* (Tob. 5, 19): Abschaum.

v. 14. Wie v. 6, wirft der Apostel noch einmal einen Rückblick auf das über das Parteiwesen Gesagte, natürlich mit Einschluss von v. 6—13, um nun zu betonen, dass das Beschämen (II Thess. 3, 14) seine Sache nicht sei, was nicht ausschliesst, dass einzelnes, wie v. 8ff., sie beschämen musste, sondern dass er zurechtweise (I Thess. 5, 12. 14), wie es dem Verhältnis zu seinen geliebten Kindern entspreche. Bem. die var. struct. in dem Ind. *νουθετω.* — **v. 15.** *εαν*) wie Gal. 1, 8: gesetzten Falls, ihr hättet unzählige (*μυρ.*, wie Mt. 18, 24) Pädagogen (Gal. 3, 24f.), d. h. solche, die euch im Christenstande (*εν χρ.*, ganz allgemein, wie I Thess. 4, 16) erzogen haben, so habt ihr doch (*αλλα* im Nachsatze, wie Röm. 6, 5) der Natur der Sache nach nicht viele Väter. Damit begründet er, dass das *τεκν. μ.* v. 14 im einzigartigen Sinne verstanden sein will, indem er nun die Bekehrung der Korinther durch ihn (bem. das nachdrücklich neben einander gestellte *εγω υμας*) als (geistliche) Zeugung darstellt, d. h. als Erzeugung eines neuen Lebens in ihnen. Dem das *εν χρ.* aufnehmenden *εν χρ. ιησ.* entspricht das *δια τ. ευαγγ.*, sofern diese in Christo begründete Zeugung im Unterschiede von jeder andern durch die evangelische Verkündigung vermittelt ist, die eben die Heilsmittlerschaft Jesu verkündigt. — **v. 16.** *παρακ.*) folgert aus seinem Vaterverhältnisse, da die Kinder ordentlicherweise den Vätern nachzuahmen streben. Nach dem Zusammenhange

γίνεσθε. 17 διὰ τοῦτο αὐτὸ ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω. 18 ὡς μὴ ἐρχομένου δέ μου πρὸς ὑμᾶς ἐφυσιώθησάν τινες· 19 ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων, ἀλλὰ τὴν δύναμιν· 20 οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει. 21 τί θέλετε; ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς, ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραΰτητος;

---

handelt es sich um die Nachahmung seiner Demut und Selbstverleugnung (v. 10—13), womit der sich im Parteiwesen aufblähenden Eitelkeit die Spitze abgebrochen ist. — **v. 17.** *δια τουτο*) durch *αυτο* verstärkt, weil er, eben um in der Richtung dieser Ermahnung zu wirken, gleich nach Empfang der Nachrichten 1, 11 den Tim. abgesandt hatte, der selbst sein geliebtes Kind, aber bereits kraft der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn in der Treue eines solchen bewährt war. Zu *αναμ.* vgl. Gen. 8, 1. Psal. 109, 14. Er soll sie an seine Wege, d. i. Handlungsweisen (*οδ.*, wie Jes. 59, 7), erinnern, wie er sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo befolgt, da sie dieselben vergessen zu haben scheinen. Das *καθως* hebt hervor, dass er das, wozu sie Tim. durch dieses Erinnern ermahnen soll, überall in jeder Gemeinde lehrt, also nicht etwa bloss von ihnen fordert. — **v. 18.** *ως*) wie v. 7, von der Vorstellung, als ob er grundsätzlich nicht mehr zu ihnen käme. Da das *μη ερχ.* als der Inhalt ihres Vorgebens mit *ως* verbunden bleiben musste, steht das *δε* an vierter Stelle und markiert im Gegensatz zu der wirklichen Absicht jener Sendung v. 17 den Schein, als ob in ihr ein Verzichtleisten auf sein persönliches Kommen (Wiederkommen, vgl. I Thess. 2, 18) läge. Die *τινες* (Gal. 1, 7) sind die judaistischen Christusschüler (1, 12), deren Prahlen (ganz anders, wie das v. 6 besprochene) darauf hinausgeht, dass er, nachdem sie in Korinth aufgetreten, nicht mehr wagen werde, sich dort sehen zu lassen. Bedeutsam bleibt es, dass die einzige Polemik gegen sie am Schlusse dieses Teils auftaucht, der von dem Parteiwesen handelt. Ihrer Prahlerei setzt **v. 19** die nachdrückliche Versicherung entgegen, dass er bald kommen werde, natürlich unter der Voraussetzung, dass Gott es gewollt haben wird (vgl. Jak. 4, 15). Dass es sich um solche handelt, die als Lehrer auftraten, erhellt daraus, dass er nicht Kenntnis nehmen will von ihrer Lehrweise (*λογ.*, wie 1, 17. 2, 1) nach Inhalt und Form, sondern von der Wirkungskraft (2, 4) jener Aufgeblasenen, d. h. wieviel sie damit für das Reich Gottes Frucht geschafft haben, da dieses nach **v. 20** seiner Natur nach nicht im Reden beruht (2, 5), als ob es durch blosse Worte herbeigeführt werden könnte, sondern auf einer davon ausgehenden Machtwirkung (v. 19). — **v. 21** kehrt

V, 1 Ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν· 2 καὶ ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστὲ καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας; 3 ἐγὼ μὲν γὰρ

---

zu der Gemeinde im ganzen und zu der Erörterung über das Parteiwesen zurück. Sie sollen selbst entscheiden, wie sie wollen, dass er kommen solle (θελ. mit selbständigem conj. delib., wie Mc. 10, 51. 15, 9). Da das dem folgenden parallele εν nur auf die Stimmung gehen kann, in welcher er zu ihnen kommt, so bezeichnet ραβδ. (Jes. 10, 24) in konkret plastischer Weise die Absicht zu strafen, behufs derer man sich mit einem Stabe (einer Rute) ausrüstet, im Gegensatz zu der Absicht, die zur Erfüllung seiner Ermahnung durch Tim. (v. 17) willig gemachte Gemeinde in Liebe und damit (τε) durch (göttlichen) Geist, dem Sanftmut eignet (gen. qual., wie Gal. 6, 1), dazu anzuleiten. Da sie ohne Frage letzteres wünschen werden, ist es ihre Sache, ehe er selbst kommt, das Parteiwesen abzustellen.

5, 1—7, 40 bildet den zweiten Teil des Briefes, der von den Unzuchtsünden handelt und im Zusammenhange damit von der Ehe. — ολως) wie Mt. 5, 34: überhaupt wird von Unzucht unter euch gehört. Das εν υμιν gehört zu ακ. und bezeichnet den Gegenstand, an dem das Subjekt (durch Hören) wahrgenommen wird. Das και steigert: und sogar eine solche, wie sie doch (ητις, das τοιαυτ. motivierend) nicht einmal unter den Heiden erhört ist (erg. ακουεται), natürlich einzelne gesetzwidrige und verabscheute Ausnahmen abgerechnet. Zu ωστε vgl. 1, 7, zu γυν. τ. πατρ. Lev. 18, 8, zu γυν. εχ. Mc. 6, 18. Es hatte jemand ein Weib geheiratet, das dem (seinem) Vater angehörte, also seine Stiefmutter (weil nicht τ. μητρ.) war, die ihrem Manne entlaufen gewesen sein muss. Das Weib, von dem gar nicht weiter die Rede, war keine Christin. Schon das einfache τ. πατρ. spricht dafür, dass der Mann noch lebte. Vgl. II Kor. 7, 12. — v. 2. και) verknüpft erst den neuen Gegenstand mit der zuletzt (4, 6) gerügten Aufgeblasenheit durch die verwunderte Frage, wie bei ihnen, von denen so etwas gehört wird (bem. das betonte υμεις), noch davon die Rede sein könne, und zeigt so das Motiv, aus welchem der Apostel auf diesen beschämenden Vorfall gerade jetzt zu sprechen kommt. Das μαλλον (potius, wie Gal. 4, 9) hebt hervor, dass eine aufrichtige Betrübnis darüber vielmehr notwendig zur Ausschliessung des Blutschänders geführt hätte, was Paul. als den Zweck davon betrachtet, wenn sie zu wirklichem πενθ. gelangt wären (vgl. zu dem Aor. 3, 5). Das αιρ. εκ μεσ. geht auf die Ausschliessung aus der Gemeinde, das το εργ. τ. πραξας nötigt, an eigentliche Eheschliessung zu denken. — v. 3 begründet die in der Frage v. 2 liegenden Entrüstung dadurch, dass er für seine Person

ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον 4 *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* 5 *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ*

---

freilich (*μεν*, den Gegensatz zu ihnen noch schärfer markierend) sofort gewusst habe und wisse (bem. das Perf.), was in diesem Falle zu thun sei. Das *απων* markiert, wie er, leiblich (*τω σωμ.*, Dat. der näheren Bestimmung) abwesend und so der Sache ferner stehend, doch dem Geiste nach (hier im populären Sinne) gegenwärtig, bereits, ehe sie noch aus ihrer schlaffen Gleichgültigkeit sich aufgerafft, seinen Beschluss gefasst habe (2, 2) in betreff dessen, was der Blutschänder verdiene. Das bei *κεκρ.* tautologische oder dem thatsächlichen *παρων τω πν.* widersprechende *ως παρ.* gehört zu dem davon abhängigen Verbum, da zu der Vollstreckung eines Richterspruchs allerdings uneingeschränkte (also leibliche) Anwesenheit gehört. Daraus ergiebt sich, dass das Folgende nur, um die ganze Strenge seiner Beurteilung der Sache zu zeigen, besagt, was er unter einer thatsächlich nicht stattfindenden (*ως*, wie 4, 7) Voraussetzung zu thun beschlossen hätte, nicht aber, was bei der gegenwärtigen Sachlage noch zur Ausführung kommen soll. Das *ουτως* geht auf die in greuelvoller, nach v. 1 selbst bei Heiden unerhörter, Unzucht verübte (*κατεργ.*, wie Röm. 1, 27) Eheschliessung, das *τουτο* auf *τ. εργ. τ.* v. 2. Der Acc. gehört zu dem *παραδ.* v. 5, das dem Apostel bereits als Gegenstand des Beschlusses vorschwebt, und ebenso das *εν τ. ονομ. τ. κυρ. ιησ.* **v. 4**, das nach II Thess. 3, 6 die Formel feierlicher apostolischer Verfügung ist, weshalb das *παραδ.* auch nur von ihm persönlich im Auftrage und somit in der Vollmacht des Herrn Jesu hätte geschehen können. Andrerseits sagt der gen. abs., dass dazu eine feierliche Gerichtsversammlung (*συναχθ.*, wie Act. 4, 5) gehört hätte, in der sie mit ihm zusammen das Urteil, das er vollstrecken sollte, fällten. Das *τ. εμου πν.* statt des einfachen *εμου* hat mit dem Gegensatz des *σωμ.* und *πν.* v. 3 nichts zu thun, sondern bezeichnet sein vom heiligen Geiste gewirktes neues Geistesleben (Röm. 1, 9. 8, 16), welchem die Macht Christi (II Kor. 12, 9) innewohnt, weil nur, wenn die Gemeinde weiss, dass mit ihr und dem Apostel zugleich diese (ihm beiwohnende) Macht in der Versammlung gegenwärtig ist, sie ein Urteil fällen könnte, das ohne eine solche nicht vollstreckbar wäre. — **v. 5.** *παραδ.*) c. dat., wie Mc. 15, 1. Das *τ. τοιουτ.* (II Thess. 3, 12), das auf alles über den Blutschänder Gesagte (v. 1 ff.) zurückweist, nimmt das schon so weit zurückstehende Objekt v. 3 noch einmal auf. Vorausgesetzt wird, dass der dem Satan Übergebene von diesem mit leiblicher Krankheit heimgesucht wird, welche sein Fleisch (Gal. 4, 13), d. h. das materielle Substrat seines leiblichen Lebens, ins Verderben bringt (*ολεθρ.*, wie I Thess. 5, 3), d. h. zum Tode führt. Aber auch diese harte Strafe hat den Zweck,

κυρίου. 6 *οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν. οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ*
ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; 7 *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην,*
ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα
ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. 8 *ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ*
μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας

---

den Gefallenen zur Umkehr zu bringen, damit das dann in ihm vorhandene und auch durch den leiblichen Tod nicht berührte Geistesleben gerettet werde am Tage des Herrn (1, 8), d. h. am Gerichtstage, vor dem ewigen Verderben. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen, wo die Gemeinde sich nicht einmal zur Exkommunikation des Sünders aufgeschwungen hatte (v. 2), kann natürlich von der Vollstreckung des Urteils, das die ganze Gemeinde mit ihm fällen sollte (v. 4), nicht die Rede sein. Dass v. 3ff. lediglich seine Haltung gegenüber dem Blutschänder in den Gegensatz zu ihrer (v. 2) stellt, zeigt die Art, wie v. 6 unmittelbar zu v. 2 zurückkehrt: durchaus nicht schön (Gal. 4, 18), d. h. sehr tadelnswert ist der Zustand ihres Christenlebens, dessen sie sich im Parteistreit (vgl. 4, 6. 8) rühmen, wobei sie vergessen zu haben scheinen, dass die Neigung zu Unzuchtsünden (die in ihrer Laxheit gegen den Blutschänder nur gipfelte) nach dem Sprichwort Gal. 5, 9 denselben trotz aller etwaigen Vorzüge verdirbt. — **v. 7.** *εκκαθ.*) wie Deut. 26, 13, verbindet mit der Vorstellung des Hinausschaffens die der dadurch bewirkten Reinigung von dem alten, ihrem vorchristlichen Zustande angehörigen Sauerteig, d. h. allen unzüchtigen Neigungen. Bem. die Anspielung auf die jüdische Sitte Exod. 12, 15ff. 13, 6f. Eine frische (*νεος*, wie Lc. 5, 39) Teigmasse (*φυρ.*, wie Röm. 11, 16) ist noch von allem Sauerteig frei. Eine solche sollen sie sein infolge des *εκκαθ.* dem entsprechend, wie (1, 6) sie sauerteigfrei sind (*αζ.*, Anspielung auf *τα αζυμα* Lc. 22, 1), d. h. (prinzipiell) sündlose Menschen geworden in der Taufe. Das *και γαρ* deutet an, dass noch ein andrer Grund für das dauernde *αζυμ.* (*νεον φυρ.*) *ειναι* vorliegt, nämlich dass unser Passalamm geschlachtet ist, sofern ja nach der Schlachtung des Passalamms (Deut. 16, 6) kein Sauerteig mehr in den Häusern sein durfte. Christum als unser Passalamm zu bezeichnen, genügte die Thatsache, dass er am Passafest getötet war, und setzt weder voraus, dass es am 14. Nisan geschehen, noch dass auf die sühnende Bedeutung des Passaopfers reflektiert ist, obwohl auch nach Paul. die Sündensühne Voraussetzung der sittlichen Erneuerung ist (vgl. Kol. 2, 13). — **v. 8.** *ωστε*) wie 3, 21. Die Aufforderung zum *εορτ.* (Exod. 12, 14. Deut. 16, 15) macht es überaus wahrscheinlich, dass es die nahende Osterzeit war, die den Apostel darauf brachte, das an die jüdischen Ostergebräuche anknüpfende Bild so weit auszuspinnen. Es sind Festgedanken, welche die von alters her ihm heilige Zeit ihm eingiebt. Das *εν* steht von dem Element, in dem die Festfeier vor sich geht. Da bei *παλ. ζυμ.* an das alte unzüchtige Wesen gedacht ist, weist das *μηδε* auf den in jeder Art von Bosheit und

καὶ ἀληθείας. 9 *ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις,* 10 *οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν·* 11 *νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι, ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ᾖ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοίδορος ἢ μέθυσος ἢ ἅρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν.* 12 *τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς*

Schlechtigkeit (Röm. 1, 29) bestehenden (gen. app.) Sauerteig hin. Zu *εν αζυμ.* vgl. Exod. 12, 15. 18. Die *ειλικρ.* ist die am hellsten Sonnenlicht erprobte sittliche Lauterkeit, die *αληθ.* (Röm. 2, 8) das dem offenbar gewordenen göttlichen Wesen entsprechende, also wahrhaft gute Verhalten. Da zur Reinigung von unzüchtigen Neigungen nichts so wichtig war, als der Abbruch des Verkehrs mit den Unzüchtigen, erinnert **v. 9** daran, wie er schon in dem (ihnen wohlbekannten, weil bisher einzigen, uns aber verloren gegangenen) Briefe denselben verlangt habe. Zu *μη συναναμ.* vgl. II Thess. 3, 14. Offenbar hatte man, was er von den *πορν.* geschrieben, um seine Forderung als zu rigoros abzuweisen, dahin missdeutet, dass er von den Hurern überhaupt gesprochen. Dies verneint **v. 10** und erläutert es zugleich dahin, dass er nicht überhaupt die dieser (ungläubigen) Welt (1, 20. 3, 19) angehörigen, sondern die zur Gemeinde gehörigen gemeint habe, und auch nicht gerade Hurer, sondern alle, welche sich grober heidnischer Sünden schuldig machten. Das *πλεον.* mit *αρπ.* (Lc. 18, 11) enger verbunden, weil die Räuberei nur die roheste Form der Habgier darstellt, repräsentiert das zweite heidnische Kardinallaster (I Thess. 4, 6), wie *ειδωλ.* die Beteiligung an götzendienerischem Wesen (Gal. 5, 20) jeder Art. Zu dem elliptischen *επει* (weil, wenn ihr das wolltet) vgl. Röm. 3, 6: sonst musstet ihr (*ωφ.*, wie Lc. 17, 10) ja (*αρα*, wie Gal. 3, 7: infolge solchen übertriebenen Gebotes) aus der Menschenwelt (Röm. 1, 8) hinausgehen, da ihr in derselben überall mit solchen heidnischen Sündern in Berührung kommt. — **v. 11.** *νυν δε*) folgernd: wie die Sache nach der Erörterung in v. 10 liegt, habe ich in jenem Briefe (v. 9) nur den Fall im Auge gehabt, wo einer, der ein christlicher Bruder genannt wird, ein grober Sünder ist. Bem., wie die drei Hauptsünden aus v. 9 vorangehen und vor den *αρπ.* noch Schmähsüchtige (*λοιδ.*, wie Prov. 26, 21. 27, 15) und Trunkenbolde (*μεθ.*, wie Prov. 23, 21. 26, 9) eingeschaltet werden. Das *τ. τοιουτ.* fasst noch einmal alle in eine Kategorie zusammen. Das *μηδε* ist, wie v. 8, einfach anreihend (auch nicht), da die Tischgemeinschaft (*συνεσθ.*, wie Gal. 2, 12) nicht ein Minimum, sondern der Höhepunkt intimen Verkehrs war. — **v. 12.** *τι μοι*) was geht es mich an, die draussen, d. h. die Nichtchristen (I Thess. 4, 12) zu richten? Er könne also nicht gemeint haben, die Gemeinde solle sich von den nichtchristlichen Sündern zurückziehen, womit er einen Disziplinarakt gegen Nichtchristen vollzogen hätte, der ihm

κρίνετε; 13 τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ. ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ
ὑμῶν αὐτῶν.

VI, 1 *τολμᾷ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνε-*
σθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων; 2 *ἢ οὐκ οἴδατε,*
ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ
κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; 3 *οὐκ οἴδατε, ὅτι*

---

gar nicht zusteht. Auch sie üben ja Disziplinarakte nur innerhalb der Gemeinde (*τ. εσω*, dem *τ. εξω* nachgebildet) aus. Zu der Frage mit *ουχι* vgl. 1, 20. Darum überlässt er **v. 13** die Nichtchristen dem göttlichen Gericht. Der Satz ist selbständig zu fassen, und *κρινει* als Fut. zu lesen. Schliesslich fordert er kategorisch mit Anspielung an Deut. 17, 7 die Ausschliessung des Blutschänders aus der Gemeinde.

6, 1—11 handelt von den Rechtshändeln der Christen vor heidnischen Gerichten, worauf der Apostel durch das vom Richten Gesagte (5, 12f.) geführt wird, ohne, wie v. 9ff. zeigt, die Verhandlung wegen der Unzuchtsünden zu verlassen, da jener Missbrauch, wie diese, nur ein Symptom des noch zu engen Verkehrs mit dem sie umgebenden Heidentum war. — *τολμα*) wie Röm. 5, 7. Die entrüstete Frage (vgl. 5, 2) involviert die stärkste Missbilligung davon, wenn einer von ihnen es über sich gewinnt, falls er einen Rechtshandel mit dem andern hat, vor dem Forum (*επι* c. gen., wie Act. 25, 10. 26) der Heiden zu prozessieren (*κριν.*, wie Hiob 9, 3. 31, 13), die hier als *αδικοι* charakterisiert werden, weil sie von der Norm der *δικαιοσυνη* (dem göttlichen Willen) nichts wissen und so zu Richtern die denkbar Ungeeignetsten sind (vgl. Röm. 3, 5f.). — **v. 2.** *η ουκ οιδ.*) wie Röm. 11, 2. Wenn sie nicht zugeben wollten, dass die *αγιοι* das einzig richtige Forum für Christen seien, so müssten sie nicht wissen, dass dieselben die Welt richten werden (im Sinne von Röm. 3, 6). Die Vorstellung lehnt sich an Dan. 7, 22. Sap. 3, 8, sowie an die des Mitherrschens mit Christo (4, 8, vgl. Mt. 19, 28) an, braucht aber schwerlich anders als Mt. 12, 41 genommen zu werden, da auch ein Richten in diesem Sinne die Christen als qualifiziert erscheinen lässt, schon diesseits (wenn auch in anderm Sinne) zu richten. Das *και* verknüpft damit eine zweite Frage, welche von der durch die in der ersten liegenden Bejahung festgestellten Thatsache ausgeht, dass (dereinst) in ihrer Mitte (in consessu vestro) die Welt gerichtet wird. Denn sie sind ja nach 3, 17 *αγιοι* und darum sicher nicht unwürdig (*αναξ.* c. gen., wie Sir. 25, 8) geringfügiger Gerichtshöfe (*κριτηρ.*, wie Exod. 21, 6. Jak. 2, 6), in denen sie als Richter über mein und dein fungieren sollen. — **v. 3** nimmt den Gedanken von v. 2 in verstärkter Form auf, sofern Engel die höchsten Geschöpfe sind, die zum *κοσμ.* gehören (4, 9), und doch die Christen auch über sie zu Richtern gesetzt sind. Es werden hier also auch die bösen Geister in die Kategorie von *αγγ.* gerechnet. An die in der Frage liegende positive Behauptung,

ἀγγέλους κρινοῦμεν; μήτιγε βιωτικά; 4 βιωτικὰ μὲν οὖν κριτή-
ρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους
καθίζετε. 5 πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω. οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν
οὐδεὶς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ
αὐτοῦ; 6 ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται, καὶ τοῦτο ἐπὶ
ἀπίστων. 7 ἤδη μὲν οὖν ὅλως ἥττημα ὑμῖν ἐστίν, ὅτι κρίματα
ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν. διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διὰ τί οὐχὶ

---

dass wir (bem., wie sich der Apostel mit einschliesst) Wesen, wie es die Engel sind (bem. den artikellosen Ausdruck), richten werden, schliesst sich das *μητιγε* (nedum dicam): geschweige denn Dinge, die den täglichen Lebensbedarf betreffen (*βιωτ.*, wie Lc. 21, 34), also Privathändel über Mein und Dein. — **v. 4.** *μεν ουν*) wie Röm. 11, 13, nach dem nachdrücklich das Schlusswort des v. 3 wieder aufnehmenden und hier direkt die Gerichtshöfe, in denen solche Dinge verhandelt werden, charakterisierenden *βιωτ.* stehend, involviert den Gegensatz gegen solche, in denen es sich um viel wichtigere Dinge handelt, und in denen sie sich durchaus für kompetent halten (vgl. 4, 3. 5, 12), und folgert mit schneidender Ironie aus v. 3 ihr Thun, welches den schärfsten Kontrast bildet zu dem, das daraus folgen sollte. Denn wenn es nun gilt, solche *κριτ. ελαχ.* zu konstituieren, dann setzen sie (*καθ.* transitiv, wie nur noch Eph. 1, 20, scil. auf die Richterstühle, wie Act. 12, 21) nicht etwa die zum höchsten Gericht berufenen *αγιοι* (v. 2f.), sondern die in der Gemeinde Verachteten, d. h. die Heiden. Bem. den ironischen Nachdruck des diesen Ausdruck aufnehmenden *τουτους*: ja diese! — **v. 5.** *προς εντρ.*) vgl. Psal. 35, 26. 71, 13. Objekt zu *λεγω* ist das v. 4 Gesagte. Warum es ihnen zur Beschämung gereicht, erläutert das Folgende, wonach unter diesen Umständen (*ουτως*, wie I Thess. 4, 17), d. h. wenn sie zu den *εξουθ.* als Richtern greifen müssen, unter ihnen selbst kein einziger Weiser (d. h. Sachverständiger, wie 3, 10) vorhanden ist (*ουκ ενι*, wie Gal. 3, 28), der im stande wäre, Schiedsrichter zu sein (*διακρ.*, wie Exod. 18, 16. I Reg. 3, 9) zwischen (*ανα μεσον*, wie Exod. 11, 7. Ezech. 22, 26) seinem Bruder (und ihm), was sich daraus von selbst ergänzt, dass die Konstituierung eines Gerichtshofes (v. 4) einen Klagenden voraussetzt, der sein Recht vor demselben sucht. — **v. 6.** *αλλα*) sondern, weil keiner da ist, der den Rechtshandel durch Schiedsspruch beizulegen im stande wäre, prozessiert Bruder mit Bruder (einer mit dem andern) und zwar vor dem Forum von Ungläubigen. — **v. 7.** *μεν ουν*) wie v. 4, folgert daraus, dass es sich um Streitigkeiten zwischen Brüdern handelt (v. 5f.), die doch überall nicht streiten sollten, während das *μεν* den Gegensatz gegen das Streiten vor heidnischen Gerichten involviert, das die Schuld noch erhöht. Das *ηδη* ist logisch zu nehmen, wie das *νυν* 5, 11. Schon überhaupt (5, 1) ist es eine Einbusse (*ηττ.*, wie Röm. 11, 12), dass ihr Rechtsstreitigkeiten (*κριμ.*, wie Hiob 31, 13) mit euch selbst habt. Das *εαυτ.* steht, weil die Brüder ja Glieder einer

μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; 8 *ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε,*
καὶ τοῦτο ἀδελφούς; 9 *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν*
οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλο-
λάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται 10 *οὔτε*
κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες
βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. 11 *καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ*
ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνό-

---

einheitlichen Gemeinde sind, die so wider sich selbst streiten, wodurch sie alle (an der Entwicklung des Gemeindelebens) Schaden leiden, während der einzelne rücksichtslos seinen Vorteil sucht. Zu *δια τι* vgl. Röm. 9, 32. Die Passiva stehen in medialem Sinn: warum lasst ihr euch nicht lieber (5, 2) Unrecht thun (*αδικ.* von jeder Rechtsverletzung, wie Gal. 4, 12) und berauben (*αποστ.* von jeder Schädigung an Hab und Gut, wie Mc. 10, 19), sondern thut eurerseits (bem. das betonte *υμεις*) Unrecht und Schädigung an und zwar (v. 6) Brüdern? So bildet **v. 8** die Fortsetzung der beiden Fragen, die freilich voraussetzt, dass meist auf beiden Seiten Unrecht war, oder derselbe heut Kläger und morgen Beklagter, und so jeder zur Schädigung der Gemeinde durch das *κριμ. εχ.* v. 7 beitrug. — **v. 9.** *η ουκ οιδ.*) wie v. 2. Wenn sie keinen Anstoss nehmen, einander Unrecht zu thun (v. 8: *αδικ.*), so scheinen sie nicht zu wissen, dass *αδικοι* (v. 1) Gottes Reich (I Thess. 2, 12) nicht als den ihnen zugedachten Besitz erlangen werden (*κληρ.*, wie Gal. 5, 21). Bem., wie die Nebeneinanderstellung von *αδικ.* und *θεου* die Unvereinbarkeit fühlbar macht. Das *μη πλαν.* (Gal. 6, 7: irret euch nicht) deutet an, dass man so leicht übersieht, wie auch kleine Schädigungen des Nächsten zu der heidnischen *αδικια* gehören, die, wie alle heidnischen Sünden, vom Gottesreich ausschliessen. Die Aufzählung, die auch hier durch kein logisches Schema geleitet, knüpft in frei veränderter Ordnung an 5, 11 an. Doch treten hinzu die Ehebrecher und Knabenschänder, in Verbindung mit denen auch *μαλ.* hier die Objekte der Päderastie sein werden, und **v. 10** die *κλεπται.* — **v. 11.** *τινες*) beschränkt das in *ητε* liegende Subjekt, das doch durch *ταυτα* (solches Gelichter) in seiner Gesamtheit charakterisiert wird, dahin, dass nicht gerade auf alle alles Genannte zutrifft. Die durch die anaphorische Wiederholung des *αλλα* in ihrer Besonderheit hervorgehobenen drei Aoriste drücken die mit ihnen in einem abgeschlossenen Akte (der Taufe) vollzogene totale Umwandlung aus. Die gewählte Medialform *απελουσ.* (Act. 22, 16) bezeichnet, wie die Passiva v. 7, dass sie in der Taufe, die sie annahmen, sich von der Schuldbefleckung abwaschen liessen, das *ηγιασθ.* (1, 2), dass sie in derselben (kraft des ihnen in der Lebensgemeinschaft mit Christo mitgeteilten Geistes) in einen neuen (gottgeweihten) Lebensstand versetzt wurden, das *εδικ.* (Röm. 5, 1), dass sie, die *αδικοι* (v. 1), ehe sich noch zeigen konnte, ob sie die erlangte Reinheit bewahrten und den *αγιασμος* realisierten,

ματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. — 12 *πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.* 13 *τά βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ,*

---

von Gott für gerecht erklärt wurden. Das *εν τ. ονομ. κτλ.* (1, 10) besagt, dass diese totale Umwandlung, welche sie prinzipiell von allem alten heidnischen Sündenwesen scheidet, erfolgt ist auf Grund dessen, was der Name Jesu, der ihn als den durch seinen Erlösungstod zum Heilsmittler und durch seine Auferstehung zum Herrn Gewordenen bezeichnet, andeutet, sowie auf Grund dessen, was der Geist unsers Gottes an uns thut, ohne dass diese beiden Vermittlungen auf alle drei Aussagen in gleicher Weise bezogen oder ausdrücklich unter sie verteilt werden sollen.

6, 12—20 kommt wieder auf die v. 9 absichtlich in erster Linie als heidnisch gebrandmarkte Unzucht zurück, und damit erst auf das 5, 1 angekündigte Thema im allgemeinen. — *παντ. μ. ἐξεστ.*). Dieser aus 3, 21 f. fliessende Grundsatz der christlichen Freiheit hat in diesem Zusammenhang nur einen Sinn, wenn man sich in Korinth auf ihn zur Beschönigung der Unzucht berief, die bei Griechen und Römern als ein (soweit er nicht die Ehe schädigte) sittlich gleichgültiger Geschlechtsgenuss betrachtet wurde, natürlich mit der Klausel, dass nicht alles für alle sittlich zuträglich sei (*συμφ.*, wie Mt. 5, 29f.), insbesondere nicht, wenn etwas zur Leidenschaft werde. Bem. das betonte *ουκ εγω* und das Wortspiel zwischen *εξεστ.* und *εξουσ.* (Koh. 8, 8. Lc. 22, 25): nicht ich, der alles in seiner Gewalt hat, werde mich von irgend etwas bewältigen (beherrschen) lassen. Wenn **v. 13** dieser Grundsatz offenbar für den Speisegenuss konzediert werden soll, so zeigt die ausdrückliche Erörterung darüber, dass man daraus in durchaus unzulässiger Weise Konsequenzen für die Befriedigung des Geschlechtstriebes gezogen hatte, die ebenso etwas sittlich Gleichgiltiges sei, wie die Befriedigung des Nahrungstriebes, natürlich unter Befolgung der Klauseln v. 12, die aller Unvorsichtigkeit und Unmässigkeit wehren. Wenn die Speisen lediglich für die *κοιλια* (Mc. 7, 19) bestimmt sind, wie der Bauch für die Speisen (sie aufzunehmen und zu verdauen), so haben Genussmittel und Genussorgan, die nur für einander bestimmt sind, keinen höheren Zweck, und dieser Genuss berührt darum wirklich das sittliche Gebiet nicht. Das erhellt schon daraus, dass Gott (in der Endvollendung) beide in ihrer Bedeutung aufheben wird (1, 18. 2, 6). Der Auferstehungsleib bedarf keiner Ernährung und darum beider nicht mehr. Dagegen ist der Leib als das Organ für alle sittliche Lebensthätigkeit nicht für die Hurerei bestimmt, sondern für den (erhöhten)

ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι· 14 ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. 15 οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. 16 ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 17 ὁ δὲ κολλώμε-

---

Herrn, der sich desselben zur Ausrichtung seiner Zwecke bedienen will und eben darum für den Leib zum (ihn regierenden) Herrn bestimmt ist, weil dieser für den (rechten) Gebrauch seiner Triebe und Fähigkeiten einer Direktive bedarf. — **v. 14** führt im Gegensatz zu dem *καταργησει* v. 13 aus, wie Gott sowohl den Herrn (zu unvergänglichem Leben) erweckt hat, als auch uns erwecken wird, womit dem Leibe, um den es sich ja bei der Auferweckung handelt, eine unvergängliche Bedeutung gewährleistet ist. Das Schicksal der die Parusie Erlebenden kommt hier nicht in Betracht, da bei ihnen ja diese Bedeutung nicht durch den Tod in Frage gestellt wird. Das *δια τ. δυν. αυτ.* deutet an, dass das, um deswillen die göttliche Allmacht in Bewegung gesetzt wird, einen ewigen Wert haben muss. — **v. 15.** *ουκ οιδ.*) wie v. 3, beruft sich für das *τ. σωμα τ. κυριω* v. 13 auf das christliche Bewusstsein, wonach unsre Leiber die Organe sind, deren sich Christus zur Ausrichtung seiner Zwecke bedient (*μελη*, wie Röm. 6, 13. 19). Erst in der Folgerung, die daraus für den einzelnen Christen gezogen wird (*ουν*), ist sein Leib eine Gesamtheit von Gliedern, die Christo dienen sollen, und die man ihm wegnimmt, wenn man ihn in den Dienst einer Hure stellt. Das *ποιησω* (Fut.) steht, wie v. 12, von dem, was nicht geschehen wird, weil es nicht geschehen darf. Zu *μη γεν.* vgl. Gal. 2, 17. Die hier zu Grunde liegende Voraussetzung, dass bei der Hurerei der ganze Leib an die Hure hingegeben wird, beruht nach **v. 16** auf dem Bewusstsein (*η ουκ οιδ.*, wie v. 2. 9), dass bei der fleischlichen Vereinigung (*κολλ.*, wie Sir. 19, 2) mit der Hure (bem. den rückweisenden Art.) die beiden ein Leib sind (also jeder mit seinem ganzen Leibe ein dienstbares Glied des andern wird) nach Gen. 2, 24 (mit dem Zusatz der LXX: *οι δυο*), wo der Leib nur nach seinem materiellen Substrat als *σαρξ* bezeichnet wird. Das *φησι* (Hebr. 8, 5) geht ohne Andeutung im Kontext davon aus, dass Gott in der Schrift redet. Vorausgesetzt ist übrigens, dass bei der Hurerei nicht, wie bei der fleischlichen Gemeinschaft in der (gottgeordneten) Ehe, in der Vollziehung derselben der Wille Christi gethan, also ihm gedient wird. — **v. 17.** *ο κολλ.*) schon Deut. 10, 20 von der innigsten Gemeinschaft mit Jehova, hat hier in Analogie mit v. 16 die Vereinigung mit Christo zu einem Geiste zur Folge, sofern sein Geist unsern Geist regiert und dieser dadurch sein Organ wird. Dadurch wird nur von andrer Seite der Widerspruch der Hurerei mit der Hingabe an Christum (v. 15) erläutert, dessen Geist die Hingabe an die Hure nicht

νος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν. 18 *φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν. ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.* 19 *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;* 20 *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.*

VII, 1 *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι·* 2 *διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα*

---

duldet. — **v. 18.** *φευγ.*) wie Sap. 1, 5. IV Makk. 8, 18. Während bei jeder andern Sünde ein ausserhalb des Leibes liegendes Objekt geschädigt wird, sündigt der Hurer gegen (*αμαρτ. εις*, wie Lc. 17,4) den eignen Leib, indem er ihn schändet. Ob Paul. an die Völlerei, die doch nur physisch den Leib schädigt, und an den Selbstmord, infolge dessen der Leib eben tot ist, gedacht hat, bleibt dahingestellt. — **v. 19** beweist, dass die Hurerei den Leib schändet, durch die Erinnerung daran (*η ουκ οιδ.*, wie v. 16), dass ihr Leib, d. h. der Leib jedes einzelnen von ihnen durch die Einwohnung des Geistes (Röm. 8, 11) ein Tempel geworden ist, welcher heilig ist, wie dieser Geist (bem. das betont voranstehende *αγ.*) selbst, weil sie denselben (*ου* attrahiert statt *ο*) von Gott her (1, 30. 4, 5) haben. Daraus folgt aber, dass, selbst wenn sie an jener Entweihung ihres eignen Leibes (v. 18) für sich keinen Anstoss nehmen, sie gar nicht sich selbst angehören, also auch nicht über ihren Leib frei zu verfügen haben. — **v. 20** begründet dies dadurch, dass sie (aus der Schuld- und Strafhaft, vgl. 1, 30) erkauft sind (Apok. 5, 9. II Petr. 2, 1) und darum dem angehören, der den Kaufpreis (*τιμ.*, wie Act. 5, 2f.) für sie gezahlt hat. Gemeint ist das Blut Christi (I Petr. 1, 19), den Gott selbst für sie dahingegeben (Röm. 8, 32). Darum (*δη*, wie Judith 13, 11. Lc. 2, 15: wohlan denn) sollen sie Gott preisen (Gal. 1, 24) an ihrem Leibe, indem sie den von ihm zum Tempel geweihten Leib seinem dadurch erklärten Willen gemäss durch Keuschheit vor jeder Schändung bewahren.

7, 1—40 folgt die Beantwortung der an ihn gestellten Fragen in Ehesachen. Das *δε* zeigt, dass in Korinth den Kap. 5 u. 6 gerügten Unzuchtvergehungen gegenüber, wie man dem Apostel nach dem *περι ων* (statt *περι τουτων α*) *εγραψ.* es in einem Briefe zur Entscheidung vorgelegt hatte, von strenger Gesinnten der Grundsatz aufgestellt war, es sei etwas Löbliches (*καλ.*, wie 5, 6) für jedermann (4, 1), sich der geschlechtlichen Gemeinschaft (*γυν. απτ.*, wie Gen. 20, 6. Prov. 6, 29) ganz zu enthalten. Man suchte in der Askese das Mittel zur Überwindung der Unzucht. Den Grundsatz an sich konzediert Paulus, sofern ja die Überwindung des natürlichen Triebes immer die sittliche Kraft stählt (vgl. 9, 24. 27); aber er stellt ihm **v. 2** den Satz entgegen, dass der richtige Schutz wider die Versuchung zur Unzucht die geordnete Befriedigung des natürlichen

ἐχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω. 3 *τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί.* 4 *ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλὰ ὁ ἀνήρ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλὰ ἡ γυνή.* 5 *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν.* 6 *τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συνγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν.* 7 *θέλω γὰρ πάντας ἀνθρώ-*

Triebes in der Ehe sei (vgl. I Thess. 4, 4). Zu *γυν. εχ.* vgl. 5, 1. Das *εαυτ.* und *ιδιον* markiert den Gegensatz gegen die venus vulgivaga. Paul. gestattet nicht die Ehe als das geringere Übel, sondern er hält sie für sittliche Pflicht, wo, wie in Korinth, die herrschenden Unzuchtvergehungen (*πορν.* im Plur.) der Gesamtheit zur schweren Versuchung werden. — **v. 3** setzt voraus, dass man in Korinth sogar angefangen hatte, in der Ehe aus asketischen Gründen einander den geschlechtlichen Verkehr zu versagen, während Paul. die Befriedigung des natürlichen Triebes in ihr eben dadurch in die sittliche Sphäre erhebt, dass er sie als die sittliche Pflicht betrachtet, die jeder Ehegatte dem andern schuldet. Zu *οφ. αποδ.* vgl. Röm. 13, 7. — **v. 4** stellt das, was nach v. 3 gegenseitige Pflicht ist, zugleich als gegenseitiges Recht dar, sofern jeder Teil in der Ehe die Verfügungsgewalt über den Leib des andern hat, und darum die willkürliche Versagung der ehelichen Beiwohnung **v. 5** als Beraubung des andern. Der einzige Ausnahmefall, den das *αν* ausdrücklich als von Umständen abhängig, also keineswegs bestimmt eintretend erklärt, wird geknüpft an die Bedingung gegenseitiger Übereinkunft (*εκ συμφ.*), deren Notwendigkeit sich aus v. 3f. ergiebt, beschränkter Zeitdauer (*πρ. καιρ.*, vgl. I Thess. 2, 17) und eines vernünftigen Zweckes, wie er sie in besondern Gebetsübungen (vgl. I Petr. 3, 7. 4, 7) findet, für die auch der erlaubte Sinnengenuss die innere Stimmung raubt (vgl. Exod. 19, 15). Aber auch dabei soll immer wieder das Zusammensein (*επι τ. αυτο ειν.*, wie Act. 1, 15. 2, 1, hier von der ehelichen Beiwohnung) als der ordnungsmässige Zustand ins Auge gefasst werden, damit sie nicht versuche der Satan. Das *δια τ. ακρ.* (Mt. 23, 25) entspricht dem *δια τ. πορν.* v. 2; die offenkundig in Korinth herrschende Unenthaltsamkeit würde die nach dem Ruhm der Askese (v. 1) trachtenden Ehegatten leicht zu Unzuchtvergehungen verführen. — **v. 6.** *τουτο*) geht auf die Vorschriften v. 2—5, die doch nur nachsichtsweise (*συνγν.*, wie Sir. 3, 13), d. h. mit Rücksicht auf ihre thatsächliche *ακρασια* und nicht als unbedingter Befehl erteilt sind; denn an sich wünscht Paul. (*θελ.*, wie I Thess. 2, 18) nach **v. 7**, dass alle Menschen seien, wie auch er (zu dem pleonastischen *και* vgl. Act. 26, 29), d. h. fähig zur Überwindung des natürlichen Triebes, womit für sie diese Vorschriften ihr Motiv verlieren. Aber diesem Wunsche steht die Schranke entgegen, die in der

πους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν· ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως. 8 *λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις· καλὸν αὐτοῖς, ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ.* 9 *εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν· κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι.*

10 *τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι* 11 — *ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω —, καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.* 12 *τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν*

---

individuellen, von Gott herrührenden (*εκ θ.*, wie 1, 30) Gnadenbegabung (*χαρ.*, wie Röm. 12, 6) eines jeden liegt, wonach der eine so, d. h. mit der Gabe der Enthaltsamkeit, der andre anders begabt ist. Zu *ο μεν — ο δε* vgl. Gal. 4, 23, zu *ουτ. — ουτ.* II Sam. 11, 25. — **v. 8** macht lediglich die Anwendung von v. 7 auf die unverheirateten Männer (Junggesellen oder Witwer) und die Witwen. Die Jungfrauen kommen nicht in Betracht, da sie über ihre Verheiratung ja nicht selbst zu entscheiden haben (vgl. v. 36ff.). Zu dem *ως καγω* (v. 7) erg.: wie auch ich geblieben bin, nämlich unverheiratet. Ganz im Sinne von v. 2 tritt dem **v. 9** das kategorische Gebot entgegen, dass sie heiraten sollen, wenn sie unenthaltsam sind. Zu dem mit dem *εγκρ.* zu einem Begriff verbundenen *ουκ* vgl. II Thess. 3, 10. 14. Selbst wenn es nicht zu *πορνειαι* käme, ist heiraten immerhin besser, als die (durch Versagung der Befriedigung) zu heftiger Leidenschaft entflammte Geschlechtslust.

7, 10 geht nun zu den Verheirateten (bem. das part. perf.) über, für welche die v. 8f. erörterte Wahl nicht mehr vorliegt, weil nach dem ausdrücklichen Gebot des Herrn (Mc. 10, 9), das, wie das zu ergänzende Präsens *παραγγελλει* zeigt, immer noch an die Gemeinde ergeht, von einer Trennung bestehender Ehen keinesfalls die Rede sein kann. Dass dasselbe zuerst auf das Weib angewandt wird, das sich nicht vom Manne scheiden soll, obwohl Jesus auf diesen Fall, den erst Mc. 10, 11 ins Auge fasst, noch gar nicht eingehen konnte, zeigt, dass gerade solche Fälle vorgekommen waren oder zu befürchten standen. — **v. 11** wird deshalb gerade für sie parenthetisch die Vorschrift gegeben, dass sie sich wenigstens nicht wieder verheirate (was ja Christus nach Lc. 16, 18 als Ehebruch erklärt hat) oder, falls sie nicht ehelos bleiben kann, sich mit dem Manne (den sie beleidigt und geschädigt) aussöhne (*καταλλ.* c. dat., wie Röm. 5, 10). Das *αφιεναι* geht hier auf den Mann, der in der Scheidung willkürlich das Weib entlässt. — **v. 12.** *τ. λοιπ.*) geht auf die in gemischter Ehe Lebenden, da das Herrengebot, wie es noch heute nach v. 10 an Mann und Weib ergeht, natürlich gläubige Ehegatten voraussetzt. Da auf

μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν. 13 *καὶ γυνὴ ἥτις ἔχει ἄνδρα*
ἄπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν
ἄνδρα· 14 *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ*
ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα
ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν. 15 *εἰ δὲ ὁ ἄπιστος*
χωρίζεται, χωριζέσθω. οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ

---

solche Fälle der Herr noch nicht Rücksicht nehmen konnte, macht der Apostel auf sie die Anwendung des Herrnwortes dahin, dass wenigstens der christliche Teil nie die bestehende Ehe auflösen soll. An den v. 11 zuletzt besprochenen Fall anknüpfend, sagt er zuerst, dass der (christliche) Bruder das ungläubige Weib nicht entlassen soll, solange dasselbe in das (weitere) eheliche Zusammenleben einwilligt. — **v. 13.** *ητις*) deutet zugleich den Grund an, der das (christliche) Weib dazu bewegen könnte; aber des Parallelismus mit v. 12 wegen wird die Relativkonstruktion mit *κ. ουτος* unterbrochen, wie das *αφ.* beibehalten, obwohl im Sinne von Röm. 1, 27. — **v. 14** begründet die Vorschrift mit Berücksichtigung des einzigen Bedenkens, das dagegen erhoben werden konnte (und vielleicht erhoben war), dass nämlich die Gottgeweihtheit des christlichen Teils durch diese engste Lebensgemeinschaft mit dem (profanen) nichtchristlichen befleckt (entheiligt) werden könnte. Umgekehrt ist vielmehr der nichtchristliche auf Grund der Lebensgemeinschaft mit dem christlichen (vgl. das *εν χρ.* 1, 2) bereits zur Gottangehörigkeit geweiht und damit aller Profanität enthoben. Zu *επει αρα* mit folgendem *νυν δε* vgl. 5, 10f. Der Apostel argumentiert von dem Bewusstsein christlicher Eltern aus, dass ihre Kinder als solche (und nicht etwa als getaufte) nicht mehr unrein sind im Sinne von Act. 10, 14. 28, sondern gottgeweiht. Wie hier das gottgestiftete Elternverhältnis die Heiligkeit der Eltern in Gottes Augen auf die Kinder übergehen lässt, so dort das gottgeordnete Gattenverhältnis die Heiligkeit des christlichen Teils auf den nichtchristlichen. — **v. 15.** *χωριζ.*) er möge sich scheiden, ihm hat der Apostel nichts zu befehlen. Das *ου δεδουλωται* kann, da die Ehe kein Knechtsverhältnis ist (am wenigsten für den christlichen Teil), und eine Fortsetzung der Ehe für ihn ohnehin unmöglich, wenn der nichtchristliche sich scheidet, nur die knechtische Gebundenheit an das Gesetz Christi v. 10f. (wie es der Apostel v. 12f. angewandt hat) bezeichnen, die in den derartigen Fällen nicht eintritt, so dass es das Gewissen des christlichen Teils nicht mit Schuldbewusstsein belasten darf, wenn die Ehe nun doch getrennt ist. Im Gegensatz dazu geht *εν ειρ.* auf den Frieden des Gewissens (Röm. 14, 17), in dem ja der Christ (bem. das den Apostel einschliessende *ημας*) steht, weil er von Gott durch die Bewirkung des Glaubens an das sühnende Blut Christi zur Gemeinde herzugerufen ist (bem. das Perf.). Unmöglich kann es Gottes Absicht gewesen sein, indem er einen Ehegatten durch die Be-

ἐν τοῖς τοιούτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός. 16 *τί*
γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ
τὴν γυναῖκα σώσεις; 17 *εἰ μή, ἑκάστῳ ὡς μεμέρικεν ὁ κύριος,*
ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω. καὶ οὕτως
ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. 18 *περιτετμημένος τις*
ἐκλήθη· μὴ ἐπισπάσθω. ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις· μὴ περιτε-

---

rufung dieses Friedens teilhaftig machte, ihn mit dem Unfrieden des Schuldgefühls zu belasten für den Fall, dass der andre die Ehe aufhöbe. — **v. 16** begründet die Gewissheit, dass Gott den dem christlichen Teil geschenkten Frieden ihm durch die ihm angethane Ehescheidung nicht rauben lassen will, mit Bezug auf einen andern Gedanken, der denselben stören und trüben könnte. In dem *τι οιδας* liegt die positive Aussage, dass er nicht weiss, ob es ihm gelingen würde, wenn die Ehe weiter bestanden hätte, den nichtchristlichen Teil (durch Bekehrung) zu retten, während das *ει μη* **v. 17** das einzige nennt, was er sicher weiss, nämlich dass er seinerseits nichts thun darf, um diese Trennung herbeizuführen (v. 12 f.). Dies wird hier auf den allgemeinen christlichen Grundsatz zurückgeführt, wonach jeder so (*ως—ουτως*, I Thess. 2, 7 f.) wandeln, d. h. sich verhalten soll, wie Christus (*ο κυρ.*, wie v. 10. 12) ihm ein für allemal (bem. das Perf.) seine besondre Aufgabe zugeteilt hat (vgl. 3, 5). Dies erläutert aber der Parallelsatz dahin, dass dieselbe der Lebensstellung entspricht, in der ihn Gott berufen hat. Dieser Grundsatz ist dem Apostel so wichtig, dass er hervorhebt, wie er es so in allen Gemeinden anordnet, und denselben an zwei verschiedenen Lebensverhältnissen exemplifiziert. — **v. 18.** *περιτ.*) Der hypothetische Indik. setzt den Fall, dass einer als Beschnittener berufen ward, und verbietet, durch das Überziehen (einer Vorhaut, vgl. I Makk. 1, 15) in den Stand des Unbeschnittenen überzutreten. Da nun mit der Beschneidung die Verpflichtung zum Halten des ganzen Gesetzes gegeben ist (Gal. 5, 3), und es dem Apostel unmöglich auf das Verbot jener ganz vereinzelten Unsitte, deren verächtliches Motiv er gar nicht einmal berührt, ankommen kann, so ist dies nur der plastische Ausdruck für das Abthun der gesamten jüdischen Lebenssitte. Es soll also der Judenchrist trotz seiner prinzipiellen Befreiung vom Gesetz und darum natürlich ohne darin ein Mittel der Rechtfertigung zu sehen, an seiner Lebenssitte festhalten, weil er sich den Pflichten, die seine besondre Lebensstellung ihm auferlegt, nicht willkürlich entziehen darf. So gewiss das Verbot, sich nicht beschneiden zu lassen, bei dem in Vorhaut (Röm. 4, 10) Berufenen bezweckt, die Übernahme des jüdischen Gesetzes auszuschliessen, so gewiss kann es sich auch im Parallelgliede nicht bloss um die Vollziehung jenes äussern Aktes handeln. Der Grundsatz der prinzipiellen Gesetzesfreiheit, den Paul. allezeit aus dogmatischen Gründen verfochten hat, erscheint hier als einfache Konsequenz der christlichen Lebensordnung

μνέσθω. 19 *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν*
ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. 20 *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ*
ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. 21 *δοῦλος ἐκλήθης· μή σοι μελέτω·*
ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. 22 *ὁ*
γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως
ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ. 23 *τιμῆς ἠγοράσθητε·*
μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων. 24 *ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί,*
ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ.

---

und erhält dadurch zugleich seine Begrenzung. — **v. 19.** *ουδ. εστ.*) gleich *ουκ εστι τι* (3, 7). Zu *τηρ. εντολ. θ.* erg. *εστι τι*: hat wirkliche Bedeutung. Gemeint ist ein Halten solcher Gebote, wie sie Gott damit giebt, dass er diesen in diesem, jenen in jenem Stande beruft und ihn damit heisst, die Pflichten desselben zu erfüllen und sich nicht beliebig einen andern zu wählen. — **v. 20.** *εν τ. κλησ.*) Wie v. 17 die Art des *καλειν* danach bestimmt war, in welchem Stande einer berufen war, so hier der Akt der *κλησις* selbst, sofern sich die mit der Berufung gegebene Aufgabe danach modifiziert. Das *η* ist dat. instr., und *εν τ. κλησ.* wird nachdrücklich durch *εν ταυτη* aufgenommen. Das Verbleiben darin bezeichnet das Verbleiben in der damit gegebenen Aufgabe. — **v. 21.** *δουλ.*) geht von dem religiösen zum sozialen Gegensatz der vorchristlichen Zeit fort. Zu *μη σοι μελ.* vgl. Mc. 4, 38: lass dichs nicht bekümmern, dass du mit der Berufung als Knecht zum Knechtsdienst verpflichtet bist, sondern wenn selbst der Fall eintritt (4, 7), dass du frei werden kannst, so bediene dich vielmehr des *δουλος κληθηναι*, um Gott gerade in dem Lebensstande zu dienen, in dem er dich berufen hat. — **v. 22.** *εν κυρ.*) ist hinzugefügt, weil es sich ja nicht um eine Berufung zum Sklaven, sondern um das Berufensein zur Christengemeinde handelt, wie es dadurch erfolgt, dass die Taufe einen in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt. Das *απελευθερος* besagt, dass ihn der Herr aus der Knechtschaft der Sünde befreit und ihm die wahre Freiheit geschenkt habe (Röm. 6, 18. 22). Wer aber so zur wahren Freiheit gelangt ist, für den muss das äussere Sklavenverhältnis etwas relativ Gleichgültiges sein, wie ebenso der Stand des Freien im Christentum seine Bedeutung verloren hat, da der Freie doch ein Knecht Christi ist. — **v. 23.** *τιμης ηγορ.*) wie 6, 20, schreitet von dem Verhältnis zu Christo (v. 22) zu dem höchsten Verhältnis fort (wie 6, 19ff. vgl. mit 15ff.), das die soziale Stellung indifferent erscheinen lässt. Hat Gott sie aus der Schuld- und Strafhaft freigekauft (um den Preis des Blutes Christi), so kann es nur darauf ankommen, dass sie nicht wieder in (eine ihrer Angehörigkeit an Gott widersprechende) knechtische Abhängigkeit von Menschen sich begeben. Das ist die einzige Sklaverei, die ihrer unwürdig ist. — **v. 24.** *εν τουτω*) nimmt, wie das *εν ταυτη* v. 20, das in *εν ω* liegende *εν τουτω* auf. Jeder soll in dem Stande, in dem die

25 περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώ-
μην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι. 26 νο-
μίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην,
ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι· 27 δέδεσαι γυναικί· μὴ
ζήτει λύσιν. λέλυσαι ἀπὸ γυναικός· μὴ ζήτει γυναῖκα. 28 ἐὰν
δὲ καὶ γαμήσῃς, οὐχ ἥμαρτες, καὶ ἐὰν γήμῃ ἡ παρθένος, οὐχ
ἥμαρτεν· θλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν

Berufung an ihn ergangen ist, bei Gott bleiben, d. h. sich nicht davon abbringen lassen, ihm, der ihn erkauft hat, zu dienen, wie er will, dass ihm gerade in diesem Stande gedient werde. Zu der abschliessenden Wiederholung der Anrede vgl. 2, 1. 3, 1. 4, 6.

7, 25. περι δε τ. παρθ.) wie v. 1, ein neues Thema markierend, deutet an, dass auch hierüber der Apostel speziell befragt war. Er hat darüber keine επιτ. κυριου, wie v. 10, giebt aber auch nicht eine apostolische Verordnung, wie v. 17, sondern nur eine subjektive Meinung (1, 10), wenn auch als einer, der von Christo dahin begnadigt ist (ηλεημ., wie I Petr. 2, 10), glaubwürdig (πιστ., wie Psal. 19, 8) in seinem Urteil zu sein. — **v. 26.** νομιζω) auf Grund des v. 25 Gesagten (ουν) giebt er seine Meinung ab. Das τουτο weist auf das in παρθ. liegende παρθενον ειναι zurück. Das ενεστ. steht, wo es nicht durch den Gegensatz bestimmt wird (wie 3, 22), von der im Eintreten begriffenen (vgl. II Thess. 2, 2) Not (αναγκ. im Sinne von I Thess. 3, 7) der letzten Zeit. Der Begründungssatz (οτι) führt dies zunächst darauf zurück, dass es für jedermann löblich sei, wie es (bem. das vorausweisende ουτως, wie 4, 1) **v. 27** in ein (im wesentlichen dem v. 17. 20. 24 proklamierten Grundsatz entsprechendes) kurzes Losungswort zusammenfasst. Das an sich im Zusammenhange ganz entbehrliche δεδ. γυν. (Röm. 7, 2) μη ζητει λυσιν deutet an, wie es sich nur um eine Konsequenz des v. 10f. angezogenen Herrnwortes handelt. Daher auch die absichtsvolle Anknüpfung des λελ. an λυσιν, obwohl dasselbe ganz allgemein das Ledigsein vom Weibe bezeichnet, mag man an Unverheiratete oder Verwitwete denken. — **v. 28.** εαν δε και) wie v. 11: solltest du aber auch geheiratet haben (nämlich der, an den v. 27 gerichtet), so hast du nicht gesündigt. Diese Erklärung wäre, da es sich nur um seine γνωμη handelt (v. 25), sehr unnötig, wenn nicht die erste Hälfte von v. 27 auf dem Herrenwort beruhte, dessen Übertretung allerdings Sünde wäre. Erst das και εαν γημη (das ohne Acc. auch vom Weibe stehen kann) kommt auf das Thema περι τ. παρθ. v. 25 zurück. Die allerdings auch für die Jungfrau geltende Losung v. 27 belastet sie zwar nicht mit Sünde, wenn sie nicht beachtet wird, aber wegen der v. 26 angedeuteten Zeitlage bringt dies für sie als Verheiratete (οι τοιουτ., wie 5, 11) eine θλιψ. (I Thess. 1, 6), die sie am Fleisch, d. h. am leiblichen Leben (5, 5) erfahren würde, mit sich, wie sie die Ledigen nicht zu er-

φείδομαι. 29 τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί· ὁ καιρὸς συνεσταλμένος
ἐστίν, τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες
ὦσιν, 30 καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες
ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, 31 καὶ
οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ
σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου· 32 θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι.
ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ· 33 ὁ

warten haben (vgl. Mt. 24, 19). Er aber übt nur Schonung gegen sie, wenn er, um ihnen dieselbe zu ersparen, zum Ledigbleiben rät. — **v. 29.** *τουτο*) vorausweisend, wie 1, 12, auf eine bedeutsame Thatsache, die ihnen zu verstehen giebt, was er mit jenem *φειδ.* meint; daher die erneute Anrede. Im Grunde macht dieselbe aber noch von einer andern Seite klar, wie unrätlich das Heiraten sei, und wie die Jungfrauen in ihrem eigensten Interesse handeln, wenn sie ledig bleiben. Die Zeitfrist nämlich, die noch bis zur Parusie verstreichen muss (*καιρ.*, wie I Thess. 5, 1), ist (nach göttlichem Rat) verkürzt (eig. zusammengezogen, wie Sir. 4. 31, vgl. zur Sache Mt. 24, 22), damit man sich von den irdischen Dingen frei mache und auf das Ende vorbereite. Das *το λοιπον* (im Sinne von Mc. 14, 41) steht mit grossem Nachdruck vor dem *ινα* (vgl. Gal. 2, 10), weil es eigentlich nur das Resultat des *καιρ. συνεστ.* zusammenfasst. Muss man doch fortan ein Weib haben, als hätte man es nicht, so lädt man sich durch Verheiratung nur die schwere Aufgabe auf, sich innerlich von der neuen Verbindung, die man eingegangen, wieder frei zu machen. — **v. 30.** *κατεχ.*) im Sinne von: besitzen, wie Jos. 1, 11. Ezech. 33, 24. Ein Erwerb, der doch gleich wieder genommen wird, darf so wenig als eigentlicher Besitz betrachtet werden, wie Freude und Schmerz als solche gefühlt werden dürfen, wenn sie doch so bald vorübergehen bei der Kürze der Zeit (v. 29). — **v. 31.** *τ. κοσμ.*) wie 3, 22. Dem Simpl. tritt das Comp. *καταχρωμ.* nur im Sinne einer gelinden Verstärkung gegenüber (vgl. unser: ausnutzen); der beim Simpl. selbst in der späteren Gräzität seltene Acc. ist durch das Comp. hervorgerufen. Der Begründungssatz blickt auf v. 29 zurück, da bei der Kürze der Zeit bereits im Vergehen begriffen ist (*παραγ.*, wie Psal. 144, 4) die Gestalt der gegenwärtigen Welt. Die Welt selbst bleibt ja, wenn bei der auch Röm. 8, 21 ins Auge gefassten Weltumwandlung ihre gegenwärtige Gestalt vergeht. — **v. 32.** *θελω δε*) wie v. 7, setzt dem in den Verhältnissen liegenden Grunde für die Ehelosigkeit noch einen gegenüber, der in der subjektiven Anschauung des Apostels wurzelt: er wünscht sie sorgenlos zu sehen, während die Ehe nach seiner Auffassung notwendig in eine Fülle irdischer Sorgen verwickelt, welche die eine pflichtmässige Sorge beeinträchtigen. Der Unverheiratete sorgt, und zwar ausschliesslich, für die Angelegenheiten, Interessen des Herrn, was durch *πως αρ. τ. κυρ.* (I Thess. 4, 1) erläutert wird, und wozu **v. 33** den Gegensatz bildet. Ohne Zweifel gehört dazu

δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί,
34 καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος με-
ριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύ-
ματι· ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ
ἀνδρί. 35 τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω,
οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω, ἀλλὰ πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐ-
πάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως. 36 εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν
ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως
ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω· οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν.

---

noch das *κ. μεμερ.* im Sinne von Mc. 3, 24f.: und er ist zerteilt (scil. in seinem *μεριμν.*), weil er ja selbstverständlich als Christ das *μερ. τα τ. κυρ.* nicht aufgeben kann und nicht aufzugeben braucht, wenn er, um dem Weibe zu gefallen, auch die Dinge der Welt (im Sinne von v. 30) Gegenstände seiner Sorge sein lässt. Speziell führt **v. 34** denselben Gedanken noch in bezug auf die Witwe und Jungfrau durch, von denen im folgenden besonders gehandelt werden soll. Dass bei ihnen das *τ. σωματι* hervorgehoben wird, geschieht, weil nur bei ihnen der Leib (durch die Hingabe an den Mann, vgl. v. 3f.) unfähig gemacht wird, dem Herrn sich zu weihen, d. h. ihm allezeit für seine Zwecke zu Diensten zu stehen, was doch in Zeiten der Schwangerschaft oder der Gebundenheit durch Mutterpflichten unmöglich ist. — **v. 35.** *τουτο*) geht auf das v. 26—34 zu gunsten der Ehelosigkeit Gesagte, das, ähnlich wie v. 6, ausdrücklich als guter Rat bezeichnet wird, den er behufs (*προς*, wie 6, 5) ihres eignen Nutzens (*συμφ.*, eigentlich Adj.) ihnen gegeben hat, sofern er ihnen die Drangsale der letzten Zeit und die ungeteilte Hingabe an den Herrn erleichtern soll. Das Bild von der Schlinge (*βροχ.*, wie Prov. 6, 5) besagt, dass er sie damit nicht kaptivieren, d. h. nicht von vorn herein zur Annahme seines Rates nötigen will. Das *ευσχ.* (neutr. adj. statt des subst. abstr.) steht im Sinne des Wohlverhaltens überhaupt (wie Prov. 11, 25), wie das damit verbundene *ευπαρ.* zeigt, dem mit Bezug auf das zu Grunde liegende Verb. der Dat. und das Adv. hinzugefügt wird: behufs unabgezogenen Beharrens bei dem Herrn. — **v. 36** kommt nach der prinzipiellen Erörterung auf die nach v. 25 ihm vorgelegte Frage zurück. Das im Gegensatz zu dem *ευσχ.* v. 35 gewählte *ασχ.* kann mit *επι* c. acc. nur heissen: schimpflich handeln gegen seine Jungfrau. Gemeint ist der Vater oder der Stellvertreter desselben, welcher die Jungfrau, über die ihm das Verfügungsrecht zusteht, nicht unvermählt lassen zu können meint über die Jugendblüte hinaus, weil er sie damit der Verführung aussetzt und so selbst (eventuell) die Schande über sie bringt. Dass dies gemeint ist, erhellt unzweifelhaft daraus, dass das *κ. ουτως* (vorausweisend, wie v. 26) *οφ. γιν.* ausdrücklich neben der subjektiven Ansicht des Vaters auf die im Naturell der Tochter gegebene objektive Notwendigkeit hinweist. Das *ο θελει ποιειτω* geht

37 ὃς δὲ ἕστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος, μὴ ἔχων ἀνάγκην,
ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τοῦτο κέκρικεν
ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει.
38 ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν παρθένον ἑαυτοῦ καλῶς ποιεῖ, καὶ
ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει.

39 γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ
κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν

---

auf die Verheiratung der Jungfrau, die der Vater wünscht, und die keine Sünde ist (vgl. v. 28). Offenbar war ihm ein spezieller Fall zur Beurteilung vorgelegt, daher das *γαμειτωσαν*: sie, d. h. die Jungfrau und der sie zur Ehe begehrt, mögen sich heiraten. — **v. 37.** Das Feststehen in seinem Herzen ist Bild einer von keinem *νομιζειν*, wie dem v. 36 erwähnten, angefochtenen Gewissheit in betreff des Vorzugs der Ehelosigkeit. Der Apostel fügt aber ausdrücklich im Sinne der schon v. 36 vorbehaltenen Rücksicht (daher die subjektive Negation) hinzu: ohne eine in den Verhältnissen (z. B. dem Naturell der Tochter) liegende Nötigung zu haben. Das *εξουσ. εχ.*, das eigentlich den Gegensatz (*δε*, wie 1, 10) zu *μη εχων* bildet, geht durch var. struct. ins verb. fin. über. Das *ιδ. θελ.* bezeichnet den Wunsch, den er auf Grund seiner Ansicht (von dem Vorzuge der Ehelosigkeit) hat, und über den er beim Mangel jeder objektiven Nötigung frei verfügen kann, so dass es nun zu dem Beschluss (*κεκρ.*, wie 2, 2. 5, 3) kommt (*τουτο* vorausweisend auf den folgenden Inf., wie I Thess. 4, 3), die ihm gehörige Jungfrau, über die er also allein das Verfügungsrecht hat (bem. das betont gestellte *εαυτ.*), zu bewahren als das, was sie ist, also unverheiratet. Zu *καλ. π.* vgl. Act. 10, 33. Das Fut. zeigt, dass es sich um einen bestimmten Fall handelt, in welchem der Apostel über das Verhalten des Vaters sein Urteil abgeben soll. — **v. 38.** *ωστε*) c. ind., wie 3, 7. Zu dem Simpl. *γαμιζων* vgl. Mc. 12, 25. In dem durch *και — και* auf völlige Gleichstellung angelegten Satze schlägt doch in dem *κρεισσον* die Vorliebe des Apostels für die Ehelosigkeit durch. Vielleicht ist auch das bedeutsam, dass das *ποιει* einen rein theoretischen Allgemeinsatz ausspricht, während das *ποιησει*, wie v. 37, den konkreten Fall ins Auge fasst. Paul. ist eben der Ansicht, dass das *νομ.* v. 36 kein richtiges und das *οφειλ.* kein so dringliches ist, dass es im vorliegenden Falle nur an einer festen Überzeugung von dem Wert der Ehelosigkeit und daher an energischem Entschlusse fehle.

7, 39 f. Auch in betreff der Wiederverheiratung der Witwen, die eigentlich schon v. 8 besprochen und v. 34 berücksichtigt war, muss eine besondere Anfrage vorgelegen haben, da der Apostel noch ausdrücklich darauf zurückkommt. Zu *εφ οσον χρ. ζη* vgl. Röm. 7, 1, zu *κοιμ.* I Thess. 4, 13 ff. Das *γαμηθ.* steht im medialen Sinne statt des attischen *γημασθαι.* Das das *ω θελ.* einschränkende *μονον* (Gal. 2, 10) *εν κυρ.* (v. 22) giebt als

κυρίῳ. 40 *μακαριωτέρα δέ ἐστιν ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.*

VIII, 1 *Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.* 2 *εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὔπω ἔγνω καθὼς δεῖ γνῶναι·* 3 *εἰ δέ τις*

---

notwendige Bedingung die Lebensgemeinschaft mit Christo an, in der die Ehe geschlossen werden soll, schliesst also das Eingehen einer gemischten Ehe aus. — **v. 40.** *μακ.*) nur hier im Compar., daher sicher im Sinne von Act. 20, 35: innerlich beglückender. Das *ουτως* weist zurück auf den Zustand, in dem sie sich befindet, wenn der Mann gestorben ist (vgl. II Petr. 3, 4). Das betonte *εμην* stellt die eigne Meinung in Gegensatz gegen die andrer, und das *δε* hebt hervor, inwiefern diese immerhin subjektive Meinung doch wohl zu beachten ist. Dass Paul. sich dafür auf den allen Christen gemeinsamen Geistesbesitz (6, 19) beruft, wird seinen Grund darin haben, dass man sich gerade für die entgegengesetzte Meinung auf die Erleuchtung des Geistes berufen hatte.

8, 1—11, 1 bildet den dritten Teil des Briefes, der vom Genuss des Götzenopferfleisches (*ειδωλοθ.*, wie Act. 15, 29. Apok. 2, 14) handelt; er beginnt mit einer prinzipiellen Erörterung der Frage selbst (8, 1—13). Nach der Art, wie der Apostel mit dem gleichen *περι* (7, 1. 25) dazu überleitet, war wohl auch darüber in dem Brief der Korinther angefragt, und man hatte sich zur Begründung der freieren Praxis auf seine bessere Erkenntnis (in betreff der *ειδωλ.*) berufen. Solcher Überhebung tritt der Apostel im Namen des allgemein christlichen Bewusstseins entgegen (*οιδαμεν*, wie Röm. 2, 2. 3, 19), wonach Erkenntnis nicht ein Prärogativ einzelner ist, sondern alle sie haben. Das schliesst nicht aus, dass sie eine graduell verschiedene ist; aber ein etwaiger Vorzug auf diesem Gebiete ist kein unbedingter Vorzug, da die Erkenntnis erfahrungsmässig zum *φυσιουν* verleitet, während die Liebe (d. h. die christliche Bruderliebe) geistlich fördernd wirkt (*οικοδ.*, wie I Thess. 5, 11). Damit ist von vorn herein angedeutet, dass in dieser Frage nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe das entscheidende Wort zu sprechen habe. — **v. 2.** *ει τις δοκ.*) wie 3, 18: wenn einer etwas zu kennen (Perf., von dem Resultate des abgeschlossenen Erkannthabens) meint, so hat er überhaupt noch nicht erkannt, wie man erkennen muss, da zu allem wahren Erkennen das Bewusstsein der Schranken unsers Erkennens gehört und darum jedes vermeintlich fertige Erkennen kein wahres Erkennen ist. — **v. 3** setzt, wie

ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. 4 *περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεός, εἰ μὴ εἷς.* 5 *καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,* 6 *ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι'*

---

v. 1, dem Erkennen das Lieben entgegen, aber nicht, wie dort, wo es sich um die segensreiche Folge der Liebe (im Gegensatz zu einer bedenklichen Folge der Erkenntnis) handelte, das Lieben der Brüder, sondern das Lieben Gottes, weil dasselbe von dem, dem es gilt, stets unmittelbar erkannt ist (*εγν.*, wie Gal. 4, 9). Während also die Erkenntnis, wo sie sich aufbläht, um sich vor andern sehen zu lassen, nur zeigt, dass sie keine rechte ist (v. 2), braucht die Liebe (in ihrer höchsten Form) nicht nach Anerkennung zu geizen, weil sie der höchsten Anerkennung gewiss ist (vgl. 2, 9. Röm. 8, 29f.). — **v. 4.** *ουν*) nimmt das v. 1 angekündigte Thema nach diesen vorausgeschickten Vorbemerkungen wieder auf, es zugleich näher bestimmend, sofern es sich eben um das Essen der *ειδωλοθ.* handelt. Auch hier bezeichnet das *οιδαμεν* (v. 1) die gemeinchristliche Erkenntnis, wonach es keinerlei göttliche Wesen, wie sie die Heiden verehren, giebt. Das artikellose *εν κοσμω* (Röm. 5, 13) deutet wohl an, dass in einem Gebiet, wie es die von Gott geschaffene Welt ist, der Natur der Sache nach kein andrer Gott ist, als einer, nämlich der sie geschaffen hat. — **v. 5** *ειπερ*) wie II Thess. 1, 6, macht die Sache nicht ungewiss, sondern appelliert nur an das Bewusstsein der Leser: wenn anders, wie euch doch bekannt ist. Das voranstehende *εισιν* hat Verbalbedeutung. Es existieren wirklich im Himmel und auf Erden übermenschliche Wesen, wenn sie auch den Namen Götter, mit dem sie die Heiden bezeichnen (*λεγ. θεοι*, wie II Thess. 2, 4), nicht verdienen. Das *ωσπερ* verweist dafür auf ATliche Stellen, wie Deut. 10, 17. Psal. 136, 2f., wo die Existenz vieler Götter und Herren (*κυρ.*, als Synonymon von *θεοι*) vorausgesetzt wird, wo aber der Apostel den Ausdruck als Bezeichnung sogenannter Götter und Herren fasst. — **v. 6.** *αλλ*) nach hypothetischem Vordersatz, wie 4, 15: so giebt es doch für uns (Christen) nur einen Gott, nämlich den Vater (der Gläubigen). Der Relativsatz begründet dies dadurch, dass er der Urgrund (*εξ ου*, vgl. Röm. 11, 36) des All ist (worin auch die sogenannten *θεοι* und *κυρ.* eingeschlossen), und wir (Christen) für ihn da, d. h. zu seinem Dienst und seiner Verherrlichung bestimmt sind, womit der Dienst andrer Gottheiten schlechthin ausgeschlossen. Zu der Auflösung der Relativkonstruktion vgl. 7, 13. Das *εις κυρ.*, wozu *ιησ. χρ.* Apposition ist, wie *ο πατηρ* zu *εις θεος*, kann keinen Unterschied zwischen ihm und dem *εις θεος* hervorheben wollen, da es auf v. 5 zurückblickt, wo *θεοι* und *κυρ.* synonyme Bezeichnungen göttlicher Wesen sind. Dass dies den Mono-

οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. 7 ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶ-
σις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον
ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὖσα μολύνεται.
8 βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν
ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν. 9 βλέπετε δὲ
μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν.

---

theismus nicht verletzt, zeigt der Relativsatz, wonach er nur der Vermittler des (im letzten Grunde von Gott herrührenden) All ist, und wir (die Christen als *καινη κτισις*, vgl. Gal. 6, 15), die wir für Gott bestimmt, durch ihn sind, was wir sind. — **v. 7.** *η γνωσ.*) geht auf die v. 5f. entwickelte, während v. 4 das allgemein christliche Bewusstsein aussprach. Natürlich hielten auch die Schwächeren die *ειδ.* nicht für Gegenstände göttlicher Verehrung im Sinne der Heiden und konnten sich darum v. 4 aneignen, aber sie hielten sie doch nicht bloss für sogenannte Götter, sondern wirklich für göttliche (wenn auch dem wahren Gott feindliche) Wesen, weshalb sie eben durch den Genuss des diesen falschen Göttern geweihten Fleisches sich mit Abgötterei zu beflecken fürchteten. Die Scheu vor den *ειδωλοθ.*, von der Paulus hier redet, stammte also nicht aus jüdischer (gesetzlicher) Ängstlichkeit, sondern aus einem in heidnischen Kreisen begreiflichen Rest polytheistischer Vorstellungen. Zu *δε* (vielmehr) vgl. 1, 10. 7, 37. Das *εως αρτι* verbindet sich durch die Wortstellung in adjektivischer Geltung (vgl. Gal. 1, 13) mit *συνηθ.* (IV Makk. 13, 21); es bezeichnet ihre bisherige Gewöhnung an die Vorstellung des *ειδ.*, vermöge welcher (Dat., wie Gal. 6, 12. Röm. 11, 31) ihnen das Essen des *ειδωλοθ.* eine sündhafte Beteiligung an der Abgötterei wird. Das betont vorantretende *η συνειδ. αυτ.* zeigt, dass die Konsequenz davon für ihr Gewissen dargelegt werden soll. Das Bewusstsein über die sittliche Qualität der eignen Handlungen (vgl. 4, 4) ist schwach (*ασθ.*, wie Röm. 14, 1f.), wenn es leicht durch die Vorstellung begangenen Unrechts beunruhigt wird, und wird sonach in diesem Falle durch die Vorstellung einer Beteiligung an spezifisch heidnischer *ειδωλολατρεια* befleckt (*μολυν.*, wie Sir. 21, 28. Apok. 14, 4). — **v. 8.** *βρωμα*) eine Speise (an sich), gegessen oder nicht gegessen, wird uns nicht (im Endgericht) Gotte so oder anders darstellen (*παραστ.*, wie Röm. 14, 10), so dass dieselbe auf sein Urteil Einfluss hätte. Der negative Satz steht voran, weil es dem Apostel zur Vorbereitung auf v. 9 darauf ankommt, hervorzuheben, dass das Nichtessen keinen Nachteil bringt (*υστερ.*, hier von dem Mangel an Gottwohlgefälligkeit), also auch das Essen von dem, der es für erlaubt hält, ohne Schaden unterlassen werden kann, während er bei dem Essen keinen Vorzug (eig. Überfluss an Gottwohlgefälligkeit) hat. — **v. 9.** *βλεπ.*) wie Gal. 5, 15: sehet aber zu, dass nicht etwa diese eure aus v. 8 sich ergebende Vollmacht (7, 37) den Schwachen zum Anstoss gereiche. Das *προσκ.* (Röm. 14, 20) ist das, was die noch durch ihre Vorstellung von dem abgöttischen

10 ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατα-
κείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος "οἰκοδομηθή-
σεται" εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν; 11 ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν
ἐν τῇ σῇ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. 12 οὕτως
δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν
συνείδησιν ἀσθενοῦσαν, εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε. 13 διόπερ εἰ

Charakter der *ειδωλοϑ.* im Gewissen Gebundenen zum (sittlichen) Fall verleitet, wenn sie durch das rücksichtslose Gebahren der Freigesinnten sich zu gleichem und doch ihr Gewissen befleckenden (v. 7) Handeln verleiten lassen. — **v. 10.** *τις*) nämlich ein Schwacher, der den, welcher seiner Erkenntnis nach dies thun kann, im Götzentempel (*ειδ.*, wie I Makk. 1, 47. 10, 83), also beim Götzenopfermahle, zu Tische liegen sieht. Dies missbilligt Paulus 10, 14 ff. aus andern Gründen aufs entschiedenste, hier kommt es aber nur in Betracht als die konsequenteste und daher verführerischste Art, seine Erkenntnis (v. 5f.) zur Geltung zu bringen. Das *ασϑ. οντος* erinnert noch einmal daran, dass es sich um das Gewissen des *τις* handelt, welcher schwach ist (v. 9). Das Bewusstsein des Schwachen um die Sündhaftigkeit des Götzenopferfleischessens wird scheinbar erbaut (gefördert), wenn er durch das ihm imponierende Verhalten des Freigesinnten, dem er nicht nachstehen will, zum Essen und somit scheinbar zu der Überzeugung von der Erlaubtheit desselben veranlasst wird, während doch seine eigentliche Überzeugung nicht geändert, und er nur zur Verleugnung seines durch sie gebundenen Gewissens verführt wird. Die offenbare Ironie, mit der Paul. *κατ αντιφρασιν* diese «ruinosa aedificatio» ein *οικοδ.* nennt, wird **v. 11** dadurch begründet, dass in Wahrheit der Schwache auf diese Weise, wie das betont vorantretende Verbum sagt, zu Grunde gerichtet wird, sofern jede Sünde wider bessres Wissen und Gewissen der Verdammnis anheimfällt (vgl. Röm. 14, 15. 23). Dass dies auf Grund seiner Erkenntnis geschieht, macht den Missbrauch derselben fühlbar, wie *ο αδελφος* die Grösse der Sünde, da die Bruderliebe zum Gegenteil verpflichtet, zumal Christus um seinetwillen, d. h. um ihn vom Verderben zu erretten, gestorben ist (vgl. Röm. 14, 15), also der Rücksichtslose die Verantwortung dafür trägt, wenn diese Absicht Christi vereitelt wird. — **v. 12.** *ουτως*) wie 6, 5: unter den v. 10f. geschilderten Umständen ist die Versündigung gegen die Brüder eine Versündigung gegen Christum. Das explikative *και* (3, 5) betont, dass dieselbe dem schwachen Gewissen einen (tödlichen) Schlag versetzt (*τυπτ.*, bildlich, wie I Sam. 1, 8. Prov. 26, 22), sofern die einmal unterdrückte Gewissensstimme sich immer schwerer hörbar macht und die Gefahr gewissenlosen Handelns immer grösser wird. Diese Versündigung wider das Gewissen des Bruders (bem. das durch diese Stellung betonte *αυτων*) ist aber zugleich Sünde wider Christum, dessen Erlösungswerk dadurch vereitelt wird. — **v. 13.** *διοπερ*) wie II Makk. 5, 20. 6, 27: darum will er lieber für immer (*εις τ.*

Paul an Example of self-forgetful waiving of right

βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.

IX, 1 *οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ;* 2 *εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμί· ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ.* 3 *ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσίν ἐστιν αὕτη.* 4 *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν*

αιωνα, wie Mc. 11, 14) auf alles Fleischessen überhaupt (bem. das starke *ου μη*, wie I Thess. 5, 3) verzichten, als seinem Bruder Anlass zum Sündigen geben (vgl. Röm. 14, 21).

9, 1—28 zeigt, wie solche Verzichtleistung auf sein gutes Recht um der Brüder willen, wie er sie nach 8, 13 im vorliegenden Fall ihnen zum Vorbild zu üben bereit ist, den Grundsatz seiner gesamten Amtsführung bildet. — *ελευθ.*) hier in dem weitern Sinne der Freiheit von jeder Verpflichtung, die ihn nötigen könnte, die 8, 13 besprochene Rücksicht auf andre zu nehmen. Die zweite Frage wahrt seine apostolische Berufsstellung, kraft derer er nicht nur von Menschen unabhängig ist, sondern besondre Rechte beanspruchen kann. Die beiden letzten Fragen sollen seinen Anspruch auf den Apostolat sicherstellen, sofern er, wie die Urapostel, Jesum, der unser erhöhter Herr ist, (bei Damaskus) gesehen hat, und sofern es in ihm (d. h. in den von ihm geschenkten Erfolgen seiner Wirksamkeit) begründet ist, dass sie, d. h. die korinthische Gemeinde, die er gegründet hat, sein Werk sind (3, 13f.). Dass der Apostel dabei solche im Auge hat, die sein Apostelrecht bestritten, zeigt **v. 2,** wo die den *υμιν* gegenübergestellten *αλλοι* nur die von auswärts in die Gemeinde eingedrungenen Christusschüler (1, 12) sein können, denen sein Apostelberuf nicht gilt (bem. das *ου*, wie 7, 9), weil er zu ihnen nicht gesandt ist. Das *αλλα* des Nachsatzes (4, 15) wird durch *γε* (4, 8) verstärkt: so bin ich es doch gewiss für euch. In der Begründung liegt, dass Paulus als das spezifische Merkmal des Apostolats die Gemeindegründung ansieht (3, 10), die darum ihre Bestätigung (*σφραγ.*, wie Röm. 4, 11) ist und zwar auf Grund des Herrn, der gleichsam allein die Bestallung dazu untersiegeln kann. — **v. 3.** *απολ.*) wie Act. 22, 1. 25, 16, von gerichtlicher Verteidigung, da auch das *τ. εμε ανακρ.* (4, 3f.) auf solche geht, die ihn wegen seines Apostelanspruchs in Untersuchung ziehen. Während das *εμη* den Gegensatz gegen diese unbefugten Richter bildet, weist das mit grossem Nachdruck am Schlusse stehende *αυτη* auf die *σφρ. μου τ. αποστ.* v. 2 zurück. — **v. 4.** *ουκ εχ.*) bildet einen Begriff: es fehlt uns doch nicht etwa die Befugnis (*εξουσ.* c. inf., wie Mc. 3, 15. Lc. 12, 5), zu essen und zu trinken? Voraussetzung dabei ist, dass, wenn sie nicht die Verpflegung durch die Gemeinde beanspruchen dürfen, es ihnen oft genug am Nötigsten fehlen wird (vgl. 4, 11). Da er sich mit andern Verkündigern

φαγεῖν καὶ πεῖν; 5 *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα*
περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου
καὶ Κηφᾶς; 6 *ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν*
μὴ ἐργάζεσθαι; 7 *τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει*
ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; ἢ τίς ποιμαίνει
ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει; 8 *μὴ*
κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ; ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει;
9 *ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ κημώσεις βοῦν*

---

des Evangeliums zusammenschliesst, denkt er nicht an spezifisch-apostolische Gerechtsame, sondern er hat diese nur den Korinthern gegenüber hervorgehoben (v. 2f.), weil dieselben voraussetzen, dass er ihnen das Evangelium verkündigt hat, und also von ihnen verlangen kann, was die Verkündiger des Evangeliums von denen beanspruchen dürfen, denen sie dasselbe bringen. Ebenso handelt es sich **v. 5** um das Recht, eine christliche Schwester als Eheweib mit sich herumzuführen (*περιαγ.* trans., wie Ezech. 37, 2. II Makk. 6, 10), das ja nur in Frage kommen kann, wenn dieselbe mit durch die Gemeinde verpflegt wurde. Dass er neben den übrigen Aposteln ausser ihm ausdrücklich noch die (also nicht zu ihnen gehörigen) leiblichen Brüder des Herrn nennt, die also ebenfalls Missionsreisen machten, zeigt aufs neue, dass es sich nur um die Rechte der Verkündiger des Evang. handelt. Dass Kephas noch speziell hervorgehoben wird, kann seinen Grund nur darin haben, dass ihm dieses Recht ausdrücklich in Korinth zugestanden war, dass er also selbst mit seinem Weibe in Korinth gewesen war und gewirkt hatte, worauf auch die Kephasschüler 1, 12 deuten. — **v. 6.** *η*) oder, wenn ihr das nicht zugeben wollt (vgl. 6, 2), haben ich und Barnabas allein nicht das Recht, uns von der Handarbeit (4, 12) zu dispensieren? Hiernach muss auch Barnabas ein Handwerker gewesen sein, da es sonst näher gelegen hätte, Silvanus und Timotheus zu nennen, die mit ihm in Korinth gewirkt hatten. Da die Frage den Anspruch in v. 4f. begründet, kommt das Nichtarbeiten nur als Konsequenz der Gemeindeverpflegung in Betracht, die also auch ein Barnabas beanspruchen könnte. — **v. 7** begründet dieses Recht aus Analogien des gemeinen Lebens. In der Frage (vgl. 2, 11. 4, 7) liegt, dass keiner je Kriegsdienste thut auf (dat. modalis) eigenen Sold (Röm. 6, 23), d. h. so dass er sich selbst besoldet, wie keiner einen Weinberg pflanzt, ohne seine Frucht zu essen. Der Sing. zeigt, dass die Frucht der Kategorie nach gemeint ist, sachlich also dasselbe, wie wenn der Hirte von der Milch der Herde, die ihm als Lohn gegeben wird, isst (*εσϑ. εκ*, wie Sir. 11, 17. Tob. 1, 10). — **v. 8.** *κατα ανϑρ. λαλ.*) vgl. Röm. 3, 5: doch nicht nach Menschenweise rede ich, als wollte ich mein Recht nur auf solche menschliche Analogien stützen? Oder, wenn ihr das meint, gilt es etwa auch von dem (gottgegebenen) Gesetze, dass es darüber schweigt (*ου λεγ.*, wie *ουκ εχ.* v. 4)? — **v. 9** begründet (wie I Thess. 2, 20) die in

ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; 10 ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει· δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν. 11 εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν; 12 εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον ἡμεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν, ἵνα μή τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χρι-

---

der Frage liegende Behauptung durch Hinweis auf Deut. 25, 4 (LXX, nur κημ. statt des gleichbedeutenden φιμωσεις). In der Frage liegt die kategorische, alle Verklausulierungen ausschliessende Behauptung, dass Gott sich um die Ochsen nicht kümmert (7, 21), das von ihnen Gesagte also allegorisch gedeutet sein will. Diese Ansicht entspricht ganz seiner Betrachtungsweise der heiligen Schrift, wonach Paulus nie fragt, was ein Schriftsteller mit seinen Worten den Hörern oder Lesern sagen will, sondern was Gott durch sie uns sagt (vgl. 6, 16). — **v. 10.** η) korrigierend: oder, besser gesagt, oder vielmehr um unsertwillen schlechterdings (5, 10) sagt er es; denn alles, was Gott im A. T. sagt, sollen wir auf uns (die Christen) beziehen. Dies wird begründet durch die direkte Erklärung, dass um unsertwillen in jener Schriftstelle (nach allegorischer Deutung) die allgemeine Regel ausgesprochen wurde, verpflichtet sei der Pflüger, auf Hoffnung hin (Röm. 4, 18) zu pflügen, und der Drescher, auf Hoffnung der Anteilnahme (scil. an dem Ertrage) zu dreschen. Gemeint ist der wirkliche Pflüger und Drescher, da erst **v. 11** die Anwendung auf Paulus und die mit ihm in Korinth wirkenden Verkündiger des Evangeliums gemacht wird, welche nun das ημεις im Gegensatz zu υμιν bezeichnet. Daher tritt jetzt erst das dem Bilde 3, 9 entsprechende σπειρ. und θεριζ. ein. Gemeint ist ihre Wirksamkeit, durch welche die vom Geist gewirkten Segnungen, d. h. die Früchte des Geistes (Gal. 5, 22), unter ihnen erzielt wurden. Ihnen gegenüber bezeichnet τα σαρκ. (wie Röm. 15, 27) die zum leiblich-sinnlichen Leben gehörenden Dinge. In der Frage nach dem μεγα liegt, dass es etwas unverhältnismässig Geringes ist. Das Fut. bezeichnet den naturgemässen Erfolg, mag derselbe thatsächlich eintreten oder nicht. — **v. 12.** αλλοι) geht wegen des Präsens μετεχουσιν auf die fremden in der Gemeinde wirkenden Lehrer (v. 2). Der gen. obj. (Mc. 6, 7) υμων steht betont voran, um anzudeuten, wie die, welche grundlegend an der Gemeinde gearbeitet haben (v. 11), an der Vollmacht über sie, d. h. an dem Recht, sich durch sie verpflegen zu lassen (v. 4 ff.), in noch höherem Grade (μαλλ., wie I Thess. 4, 1. 10) Anteil haben, als irgend welche andre. Aus dem Plural εχρησαμεθα erhellt, dass auch Silv. und Tim. keine Verpflegung durch die Gemeinde angenommen hatten. Das Praes. zeigt, wie sie das grundsätzlich gethan haben und noch thun. Zu στεγ. (ertragen, aushalten) vgl. I Thess. 3, 1. 5, zu dem betont gestellten τινα

στοῦ. 13 οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ
ἱεροῦ ἐσθίουσιν, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσι-
αστηρίῳ συνμερίζονται; 14 οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς
τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. 15 ἐγὼ
δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων. οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα
οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν, ἢ —
τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει. 16 ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι,

Gal. 6, 1. Eine solche Hinderung entstand, wenn man seine Verkündigung des Evang. von Christo (gen. obj., wie I Thess. 3, 2) für eigennützig hielt oder sich durch sie beschwert fühlte. — **v. 13.** *ουκ οιδ.*) begründet noch einmal, dass es sich bei der von ihm nicht benutzten *εξουσια* um ein in analogen Fällen völlig anerkanntes Recht handelt. Daher das allgemeine *οι τα ιερα εργ.*, weil die Verkündigung des Evang. doch sicher eine Beschäftigung mit dem Heiligen ist (vgl. Röm. 15, 16) im Unterschiede von den v. 7. 10 zur Vergleichung herangezogenen Berufsarten. Über die Art, wie die Priester ihren Anteil an den Opfern, Schaubroten, Erstlingen bekamen und so essen, was vom Heiligtum herstammt, vgl. Num. 18, 8 ff. Doch wird Ähnliches auch bei den den Korinthern näher liegenden heidnischen Kultusgebräuchen vorgekommen sein. Das Parallelglied sagt noch pointierter, dass die Priester, welche beständig am Opferaltar beschäftigt sind (*παρεδρ.*, wie Prov. 1, 21. 8, 3, im eigentlichen Sinne), mit Anteil haben an ihm, d. h. an den auf ihm dargebrachten Opfern. — **v. 14.** *ουτως και*) steigt zu der höchsten Begründung dieses Rechts in dem direkten Herrnwort (Mt. 10, 10, vgl. Lc. 10, 7 f.) auf. — **v. 15.** *εγω δε*) geht zum Sing. über, weil er im folgenden seine persönliche Stellung zu der Frage darlegen will. Das Perf. zeigt, dass er sich prinzipiell keiner dieser Rechtstitel bedient hat oder bedient. Das *τουτων* geht, wie das folgende *ταυτα* zeigt, auf die verschiedenen Gründe, welche er für das Recht, durch die Gemeinde verpflegt zu werden, angeführt hat (v. 7. 9 ff. 13 f.), und die er für sich in Anspruch nehmen würde, wenn er sich der *εξουσια* v. 12 bediente. Er hat dieselben aber auch nicht etwa ausgeführt, damit in Zukunft hiernach an ihm geschehe (*γιν. εν*, wie Lc. 23, 31). Zu *καλ. μαλλον η* statt des Comp. vgl. Mc. 9, 42; das *αποθαν.* war durch das *ζην εκ τ. ευαγγ.* sehr nahegelegt: viel besser ist mir zu sterben, als — —. Bem. die höchst nachdrucksvolle Aposiopese, wonach er abbricht, um nur noch zu sagen, dass keiner ihm seinen Ruhm (5, 6), unentgeltlich das Evangelium zu predigen, gegenstandslos machen wird (*κεν.*, wie 1, 17), indem er ihn bewegt, von der Gemeinde Verpflegung anzunehmen. — **v. 16** begründet, weshalb er das Aufgeben der unentgeltlichen Verkündigung als eine Vernichtung seines *καυχημα* betrachtet, dadurch, dass das *ευαγγελιζεσθαι* als solches für ihn kein Gegenstand des Rühmens ist, sofern ihm eine pflichtmässige Notwendigkeit (*αναγκ.*, wie Röm. 13, 5) ob-

*οὐκ ἔστιν μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ
μοί ἐστιν, ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι. 17 εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω,
μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι. 18 τίς οὖν
μου ἐστὶν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ
εὐαγγέλιον, εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ
εὐαγγελίῳ. 19 ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν
ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· 20 καὶ ἐγενόμην τοῖς
Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον*

---

liegt (*επικειτ.*, wie I Makk. 6, 57), es zu thun. Zu *ουαι μ. εστ.* vgl Hos. 9, 12, zur Sache Ezech. 3, 18. Da ihn ein Wehe trifft, wenn er nicht Evangelium verkündigt haben sollte, kann er sich dessen nicht rühmen, wenn er, um diesem Gottesgericht zu entgehen, sich dem ihm obliegenden Zwange unterwirft. — **v. 17** begründet noch ausdrücklich das Vorhandensein eines solchen Zwanges durch den Gegensatz eines freiwilligen und unfreiwilligen Thuns. Nur jenes hat einen Lohn (*μισθ. εχ.*, wie Mt. 5, 46), dessen man sich als eines selbsterworbenen rühmen könnte (Röm. 4, 2. 4), nämlich den 3, 8. 4, 5 besprochenen, während dieses lediglich die Folge davon ist, dass er mit einem Haushalteramt (*οικ.*, wie Lc. 16, 2ff.) betraut ist (*πεπιστ.* c. acc., wie I Thess. 2, 4. Gal. 2, 7), das zu solchem Thun verpflichtet. — **v. 18** folgert aus dem nach v. 16 bei ihm stattfindenden zweiten Fall die Frage, was denn für ihn (bem. das voranstehende *μου*) das zu Belohnende (*μισθ.* metonymisch, wie *χαρις* I Petr. 2, 19, *ευδοκια* Mt. 11, 26), die lohnwürdige Leistung sei, die doch bei ihm stattfinden muss, wenn er von seinem *καυχημα* redet (v. 15). Da es sich in der Antwort um das handelt, was er thun muss, um lohnwürdig zu sein, kann der Inf. durch *ινα* c. fut. (4, 2f.) umschrieben werden. Er muss die evangelische Verkündigung (vgl. Röm. 1, 9) kostenfrei (eig.: keinen Aufwand erfordernd) machen, um sein gutes Recht (vgl. v. 12), das er auf Grund der evangelischen Verkündigung hat, nicht auszunutzen (*καταχρ.* im Sinne von 7, 31) und so, wenn auch nicht durch eine Leistung, so doch durch eine Verzichtleistung Lohn zu verdienen. — **v. 19** begründet die in dieser Verzichtleistung liegende Selbstverleugnung durch sein allgemeines Verhalten, womit er über den v. 4—18 erörterten speziellen Punkt zu dem *ελευθ.* v. 1 zurückkehrt. Das *εκ* drückt noch stärker als *απο* (Röm. 7, 3) aus, dass er, der als Christ (vgl. 7, 23) aus der Abhängigkeit von allen befreit ist, sich selbst freiwillig allen zum Knecht gemacht habe, um die Mehrzahl (*οι πλ.*, wie Act. 19, 32) jener *παντες* für den Glauben zu gewinnen (*κερδ.*, wie I Petr. 3, 1). — **v. 20.** *και*) und so (vgl. 8, 12), führt einige Beispiele solchen Verhaltens ein. Das *ως ιουδ.*, das auffällt, da er ja wirklich ein Jude war, wird im Parallelsatz dahin erläutert, dass die Juden als solche in Betracht kommen, die unter einem Gesetze stehen (Gal. 4, 4f.), während er doch (bem. die subj. Negation)

ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· 21 τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους· 22 ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω. 23 πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συνκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι.

24 οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέ-

---

für seine Person (αυτος), d. h. abgesehen von der Rücksicht auf sein Wirken, nicht unter einem Gesetze steht, sofern er prinzipiell von ihm frei geworden (Gal. 2, 19). Zur Sache vgl. Act. 16, 3. — **v. 21.** *τ. ανομ.*) Bezeichnung der Heiden, wie Röm. 2, 12. Ihretwegen hat Paul. seine persönliche Gebundenheit an das Gesetz (nach der Regel 7, 18ff.) aufgegeben. Wie das *εννομος* hier als Gegensatz zu *ανομος* gebildet, so sind die damit verbundenen Genitive eigentlich Näherbestimmungen des in beiden liegenden Begriffs des *νομος*. Als einer, der an das Gesetz Christi (Gal. 6, 2) gebunden ist, muss er aus Liebe die *ανομοι* dadurch, dass er *ως ανομος* lebt, zu gewinnen suchen, obwohl er keineswegs von dem Gesetz Gottes, das ihn als Beschnittenen das Gesetz halten heisst (7, 18ff.), frei ist. — **v. 22.** *εγεν.*) wieder aufgenommen aus v. 20, um ein neues Beispiel einzuführen. Das fehlende *ως* zeigt, dass er sich den Schwachen unter den christlichen Brüdern (8, 10f.) nicht bloss in einzelnem Verhalten gleichstellt (wie den Juden und Heiden v. 20f.); sondern, wenn er um ihretwillen auf jede Geltendmachung seiner freien Überzeugung verzichtet, so stimmt das damit überein, dass er überhaupt unter ihnen ganz als ein *ασθενης* auftritt (vgl. 2, 3. 4, 10), um die Schwachen zu gewinnen. Erst in dem alles Vorhergehende zusammenfassenden Satze weist das *σωσω* darauf zurück, wie er in jeder Weise durch selbstverleugnende Akkomodation solche, die andre durch ihre Rücksichtslosigkeit gefährden, zu erretten sucht. Das bescheidene *τινας* erinnert daran, dass dies ja freilich nicht allein in seiner Macht steht (vgl. II Thess. 3, 2). — **v. 23.** *παντα*) artikellos, schliesst mit dem v. 19—22 Genannten alles zusammen, was er in seinem Berufe thut. Das an sich mehrdeutige *δια το ευαγγ.*, das ja auch auf die Förderung der evangelischen Verkündigung gehen könnte, wird im Absichtssatz dahin erläutert, dass er dadurch nicht etwa besondern Lohn erwerben, sondern nur an ihm, d. h. an den Verheissungen des Evangeliums mit ihnen Anteil empfangen will (*συνκ.*, wie Röm. 11, 17), was die treue Erfüllung seines Berufes, wozu jene Akkomodation gehört, voraussetzt.

9, 24—10, 12 zeigt, wie solche Übung in der Selbstverleugnung auch für das eigene innere Leben unter den überall drohenden Versuchungen von hohem Wert ist. — *ουκ οιδ.*) weist auf die den Lesern bekannten isthmischen Spiele hin, wo von denen, die in der Rennbahn am Wettlauf

χουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε, ἵνα κατα-
λάβητε. 25 πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται· ἐκεῖνοι
μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.
26 ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω ὡς
οὐκ ἀέρα δέρων, 27 ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλα-

---

sich beteiligen, alle zwar laufen, aber (nur) einer den Kampfpreis erlangt, woraus erhellt, wie schwierig die Erreichung dieses Zieles ist. Das rückweisende *ουτως* (v. 14f.) fordert auf, so, wie dieser eine, zu laufen, um zu erlangen (*καταλ.*, ganz synonym mit dem Simpl., wie Phil. 3, 12). Hier in der Anwendung bezeichnet also das *τρεχ.* das eifrige Streben (vgl. Gal. 5, 7) nach der Heilsvollendung oder dem *συνκ. αυτ. γεν.* v. 23. — **v. 25.** *ο αγων.*) term. techn. für den Wettkämpfer, wie es ja auch der Wettläufer ist. Ebenso ist das *εγκρ.* (7, 9) die technische Bezeichnung der zehnmonatlichen Enthaltsamkeit (von Wein, beschwerender Kost und Liebesgenuss; daher *παντα*: in jeder Beziehung), durch die sich der Wettkämpfer auf den Tag des Wettkampfes vorbereitet. Das *πας* schliesst auch den Christen ein, der sich durch Übung in der Selbstverleugnung zu dem *τρεχ.* v. 24 vorbereitet. Daraus folgert dann das *ουν*, dass das Ziel, um deswillen man sich solche Entbehrungen auferlegt, ein sehr verschiedenes ist, sofern die *τρεχοντες* v. 24 damit nur einen vergänglichen Siegerkranz erlangen wollen, wir aber einen unvergänglichen. Vgl. Apok. 2, 10. Jak. 1, 12. Darin liegt angedeutet, dass wir um soviel mehr Grund haben, solche Selbstverleugnung nicht zu scheuen. — **v. 26.** *τοινυν*) wie IV Makk. 1, 13. 15, nimmt das *ουν* v. 25 auf, um zu sagen, dass, weil er, wie jeder rechte Wettkämpfer, sich in der Selbstentsagung übt, er nun im stande ist, den Kampf in der rechten Weise zu führen (*ουτως — ως*, wie 4, 1). Denkt man denselben als Wettlauf, so läuft er wie einer, der nicht *αδηλως* (vgl. das Adj. II Makk. 7, 34), d. h. nicht ohne sichere Richtung läuft, sondern den Weg zum Ziel fest im Blick behält; denkt man ihn als Faustkampf, so kämpft er wie einer, der nicht Luftstreiche führt und den Gegner stets verfehlt. — **v. 27.** *αλλα*) dem doppelten *ουκ* in v. 26 entgegenstehend, zeigt, dass das Folgende als die rechte Art, wie er den Kampf führt, gedacht ist, und das Part. nur ins verb. fin. übergeht (wie 4, 14). Es liegt in der Natur der Sache, auf die das Bild angewandt wird, dass hier die Übung in der Selbstentsagung mit dem Kampfe selbst, der darum eben zuletzt als Faustkampf gedacht ist, zusammenfällt, sofern das Ziel des Christenkampfes nur erreicht werden kann, wenn man die sündhaften Triebe des Leibes (vgl. Röm. 6, 12) stetig niederzwingt, was eben durch die rechte Askese gelernt werden soll. In solcher Übung bläut er den Leib mit wuchtigen Faustschlägen durch (*υπωπ.*, wie Lc. 18, 5), d. h. scheut er auch die härteste Entsagung nicht, um sich denselben ganz und gar wie einen Sklaven dienstbar zu machen. Das *κηρυξ.* klingt doch höchstens an das Amt des Herolds an,

γωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι. X, 1 *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον,* 2 *καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ,* 3 *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον,* 4 *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ*

---

der die Gesetze des Kampfes verkündigt, wie das *αδοκ.* an die Unbewährtheit dessen, der den Kampfpreis nicht erlangt. Eine weitere Durchführung des Bildes ist nicht intendiert. Er will zu keiner Selbstentsagung ermahnen, die er nicht selbst übt. Daher begründet **10, 1** die in dem eigenen Beispiel liegende Ermahnung zur steten Übung in der Selbstverleugnung durch Warnungsexempel aus der Geschichte Israels, von denen er wünscht, dass sie ihnen nicht unbekannt bleiben (*ου θελω κτλ.*, wie I Thess. 4, 13). Das *αδ.* zeigt, dass *οι πατ. ημ.* zugleich auf die heidenchristlichen Leser zu beziehen, die nach Röm. 11, 16 f. in die Heilsgemeinschaft der Väter (Israels) aufgenommen sind, weshalb diese auch sämtlich (bem. das fünfmal wiederholte *παντες*) ganz analoge Gnadenerfahrungen gemacht haben, wie die Leser. Daher wird ihr Sein unter der schützenden Wolke (Psal. 105, 39. Sap. 19, 7, vgl. Exod. 14, 19 f.) und ihr Durchgang durchs rote Meer (Exod. 14, 21 f.) **v. 2** als eine Taufe dargestellt, mit der sie sich taufen liessen in (*εν*, wie Mt. 3, 11) der Wolke und dem Meer. Das tert. comp. ist die grundlegende Rettungsthat, die sie erfuhren, wozu die Analogie der (wassererfüllten) Wolke und des Meerwassers mit dem Taufwasser den Anhalt bot, ohne dass dieselbe bis zur Vorstellung eines Untertauchens durchgeführt wird. Das *εις τ. μωυσ.* (nach Analogie des *εις χρ.* Gal. 3, 27) soll Moses als den ATlichen Heilsmittler darstellen, im Vertrauen auf welchen (vgl. Exod. 14, 31) sie den Gang ins Meer hinab wagten, weshalb das mediale *εβαπτισ.* (vgl. 6, 11) ganz absichtlich gewählt ist. — **v. 3 f.** betrachtet die wunderbare Ernährung Israels in der Wüste als ein Analogon der geistlichen Ernährung des Christenlebens durch das Abendmahl, das also hier in ausschliesslicher Weise mit der Taufe als spezifisches Gnadenmittel zusammengefasst wird. Das *το αυτο* hebt noch stärker die Gleichartigkeit der Gnadenerfahrung hervor, die sie in und mit dem Essen des Manna (Exod. 16, 14 f.) machten. Das *πνευματικον* (Röm. 1, 11) bezeichnet diese Speise als eine solche, welche, weil vom Geist gewirkt, mit der leiblichen Ernährung zugleich eine Stärkung ihres Glaubens bewirkte. Dasselbe gilt nach **v. 4** von dem Trank des Felsenwassers (Exod. 17. Num. 20). Die mehrfache Wiederholung dieser Tränkung (bem. das Imperf. *επινον*) führt Paul. nach rabbinischer Tradition (vgl. Targ. zu Jes. 16, 1) zurück auf einen den Israeliten auf ihrem Wüstenzuge nachfolgenden Felsen, den er aber ausdrücklich als einen geistlichen, d. h. die göttliche Geistesart an sich tragenden, von jedem materiellen

πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός·
5 *ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός· κατεστρώ-*
θησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ. 6 *ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν,*
εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κἀκεῖνοι ἐπε-
θύμησαν. 7 *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε, καθώς τινες αὐτῶν,*
ὥσπερ γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πεῖν, καὶ ἀνέστησαν
παίζειν. 8 *μηδὲ πορνεύωμεν, καθώς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν*
καὶ ἔπεσαν μιᾷ ἡμέρᾳ εἰκοσιτρεῖς χιλιάδες. 9 *μηδὲ ἐκπειράζωμεν*
τὸν κύριον, καθώς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων

Felsen unterscheidet und von dem (präexistenten) Christus deutet. Dadurch wird die Gnadenerfahrung, welche Israel durch die mit dieser Tränkung verbundene geistliche Stärkung machte, bereits dem Heilsmittler des neuen Bundes zugeschrieben, um die Analogie mit dem Abendmahl noch frappanter zu machen. — **v. 5.** *αλλ*) aber trotz dieser grossen Gnadenerfahrungen hatte Gott an der Mehrzahl von ihnen (9, 19) kein Wohlgefallen. In Wirklichkeit war es die ganze Generation, die aus Ägypten ausgezogen war, bis auf Josua und Kaleb (Num. 14, 29 f.), die in der Wüste hingestreckt wurde (*κατεστρ.*, wie Num. 14, 16). — **v. 6.** *ταυτα*) geht auf die v. 1—5 erwähnten Thatsachen, die nach der göttlichen Leitung der Geschichte Israels *τυποι* (Röm. 5, 14) *ημων* geworden sind (*εγεν.*, vom Prädikat im Numerus attrahiert), sofern die Gemeinde der messianischen Zeit daraus ersehen soll, wie es ihr trotz der gleichen Gnadenerfahrungen ergehen wird, wenn sie in ihrem Verhalten den Vätern Israels gleiche. Das nur noch Num. 11, 34 vorkommende *επιθυμ.* zeigt, dass an das sündhafte Begehren nach dem Wohlleben Ägyptens (Num. 11, 4 ff.) gedacht ist, dem bei ihnen das Gelüste nach der Ungebundenheit und den sündhaften Genüssen des früheren heidnischen Lebens entsprechen würde. Zu dem pleonastischen *καθως και* vgl. I Thess. 2, 14. 4, 13. — **v. 7.** *ειδωλολ.*) wie 5, 11, geht auf Beteiligung am Götzendienst durch Teilnahme an den Opfermahlzeiten, wie die Verweisung auf Exod. 32, 6 (LXX) zeigt, wo das Opfermahl bei Verehrung des goldenen Kalbes geschildert wird. Das *τινες αυτ.* ist eine Litotes, wie v. 5, da nach der Stelle das ganze Volk beteiligt war. — **v. 8.** *πορν.*) wie 6, 18. Hier erst tritt die die Warnung mildernde 1. Person ein, da v. 7 heidenchristliche Leser voraussetzt. Das *μια ημ.* betont die Offenkundigkeit eines besondern göttlichen Strafgerichts. Gemeint ist die Hurerei mit den Töchtern Moabs (Num. 25, 9), die 23000 also ein unbedeutender Gedächtnisfehler. Zu *επεσ.* vgl. I Chron. 21, 14. Ezech. 6, 11. — **v. 9.** *εκπειρ.*) wie Deut. 6, 16: lasst uns nicht Gott auf die Probe stellen, ob er sich als Rächer zeigen werde. Da die Erwähnung der Schlangen auf Num. 21, 4 ff. führt, so ist in Analogie damit die Unzufriedenheit über ihre gegenwärtige Lage gemeint, die ihnen

ἀπώλλυντο. 10 *μηδὲ γογγύζετε, καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ.* 11 *ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.* 12 *ὥστε ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ.*

13 *πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι*

---

keinen Ersatz bot für die Lüste des heidnischen Lebens. — **v. 10.** *γογγ.*) erinnert, da Num. 14, 27 schon v. 6 berücksichtigt ist, an das Murren wider Mose und Aaron wegen des Gerichts über die Korachiten (Num. 17, 5) und weist also auf die zu befürchtende Unzufriedenheit mit seinem strengen Auftreten gegen den Blutschänder und die Unzuchtsünden, weshalb auch wieder die 2. Person eintreten musste. Das *καθαπερ* (I Thess. 2, 11) wechselt bedeutungslos mit *καθως* v. 8f. Die Plage Num. 17, 10 ff. wird nach Analogie von Exod. 12, 29 (I Chron. 21, 12) auf einen Gottesengel zurückgeführt, der nur hier den Namen des Verderbers trägt. — **v. 11.** *ταυτα*) geht speziell auf die v. 8—10 erwähnten Strafgerichte, die jenen vorbildlicherweise widerfuhren (*συνεβ.*, wie Act. 3, 10. 20, 19). Das Imperf. steht von den sich stetig wiederholenden Ereignissen. Das einst Geschriebene gilt also nicht den Menschen, zu deren Zeit es geschrieben ward, sondern zweckt auf die Zurechtweisung der die messianische Zeit erlebenden Generation ab, sofern jede jene Zeit vorbereitende Weltepoche auf das Heil derselben abzielt. Das Perf. bezeichnet das Resultat ihres Hingelangtseins (*καταντ. εις*, wie Act. 26, 7). — **v. 12.** *ωστε*) wie 3, 21. Das *εσταναι*, abgekürzt aus *εστηκεναι* (7, 37), geht darauf, dass einer infolge der Gnadenerfahrungen, die er gemacht, allen Versuchungen gegenüber festzustehen meint. Zu *βλεπ. μη* vgl. 8, 9. Auch die Väter haben ihre Gnadenerfahrungen (v. 1—4) nicht vor schwerem sittlichem Fall (*πεσ.*, wie Röm. 11, 22. 14, 4) bewahrt.

10, 13—22 macht von dieser Mahnung zunächst eine Anwendung auf die seelengefährliche Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten. — *πειρ.*) im Sinne von Mt. 6, 13. Mc. 14, 38. Das Perf. sagt, dass solche Reizung zur Sünde sie nicht betroffen hat (*λαμβ.* im Sinne von Sap. 11, 12) und darum bei ihnen noch nicht stattfindet. Gemeint ist eine von Menschen ausgehende Versuchung im Gegensatz zu dämonischen (satanischen), die ihre Kraft übersteigen und ihr *πιπτ.* v. 12 herbeiführen würden. Indirekt liegt darin die Mahnung, sich nicht selbst in Situationen zu begeben, welche solche mit sich bringen. Denn der beruhigende Zusatz (*πιστ. ο θεος*, wie 1, 9) bezieht sich nur auf solche, die Gott, weil sie von ihrer Umgebung, der sie sich nicht entziehen können (5, 10), ausgehen, gewissermassen selbst herbeiführt, wie indirekt in dem folgenden *ποιησει*

ὑπενεγκεῖν. 14 *διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδω-*
λολατρείας. 15 *ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι.*
16 *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν*
τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία
τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; 17 *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ*

---

liegt. Zu *υπερ ο* vgl. 4, 6, zu *δυν.* von sittlichem Vermögen 3, 2. Wenn Gott, damit man sie ertragen könne, zugleich mit der Versuchung ihren (rechtzeitigen) Ausgang (*εκβ.*, wie Sap. 8, 8. 11, 14) schafft, so lässt er eben nicht zu, dass die Versuchung so lange andauert, bis sie unsre Kraft übersteigt. — **v. 14.** *διοπερ*), wie 8, 13: weil ihr euch in satanischen Versuchungen, in die ihr euch selbst begebt, solcher göttlichen Durchhilfe nicht getrösten könnt. Die zärtliche Anrede macht die Mahnung zur inbrünstigen Bitte. Zu *φευγ. απο* vgl. Jes. 10, 18. In der Teilnahme am Götzenopfermahl (8, 10) sieht Paul. eine Beteiligung an heidnischer Abgötterei (vgl. v. 7), die, weil sie in Gemeinschaft mit den dabei anwesenden Dämonen, denen zu Ehren das Mahl gefeiert wird, bringt, satanischer Versuchung aussetzt. Weil er jene Voraussetzung an der Analogie des christlichen Abendmahls und des jüdischen Opfermahls nachweisen will, appelliert er **v. 15** an ihre Klugheit, auf die sie so stolz sind (*φρον.*, wie 4, 10), und wonach sie selbst (*υμεις*) doch müssen beurteilen können, was er mit diesen Analogien meint. Objekt des *λεγω*, wie des *φημι* ist die Ausführung v. 16 ff. — **v. 16.** *τ. ποτ. τ. ευλογ.*) bezeichnet nach der Analogie des Segensbechers beim Passamahl, wie der Relativsatz sagt, den Kelch, den man nach dem Vorgange des Herrn (11, 25) durch ein über ihn gesprochenes Dankgebet beim Abendmahl weihte, im Gegensatz zu dem Becher, der beim festlichen Opfermahl kreiste und die Grundlage der Festfreude bildete. Die Frage mit *ουχι* provoziert auf die bekannte Thatsache, dass dieser Kelch Vermittler (metonymisch, wie 1, 30) der Anteilnahme (*κοινων.*, wie 1, 9) an dem (am Kreuze vergossenen) Blute Christi ist, sofern der Herr nach 11, 25 das gemeinsame Trinken aus diesem Becher als Symbol des auf Grund seines (sühnenden) Blutes geschlossenen Bundes und damit indirekt als Teilnahme an diesem Blute bezeichnete. Die gesperrte Stellung betont den Begriff der *κοινωνια*. Da *τ. αρτον* von *ον* attrahiert ist (vgl. Mt. 21, 42), wird auch *το ποτ.* als Acc. gemeint sein. Das Brechen des Brotes (11, 24) musste erwähnt werden, weil erst das behufs des gemeinsamen Genusses gebrochene Brot in der symbolischen Handlung hinweisen konnte auf die Anteilnahme aller an dem zu ihrem Heil getöteten Leibe Christi, welche dieses Brot vermittelt. Weil im Parallelsatz das *του σωμ.* das neue Moment ist, tritt das *εστιν* in die gewöhnliche Stelle am Schlusse. — **v. 17.** *οτι*) leitet den Vordersatz ein, wie Gal. 4, 6: weil ein Brot ist (qualitativ), das diese Gemeinschaft mit dem Leibe Christi vermittelt, sind wir, die Vielen (Röm. 5, 15. 19), ein Leib (numerisch): denn die sämtlichen (9, 22) haben Anteil (scil.

πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.
18 *βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυ-
σίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;* 19 *τί οὖν φημί; ὅτι
εἰδωλόθυτόν τι ἔστιν ἢ ὅτι εἴδωλόν τι ἔστιν;* 20 *ἀλλ' ὅτι ἃ
θύουσιν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοι-
νωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.* 21 *οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου
πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου*

---

an diesem Leibe) von dem einen Brote her. Denn eben, weil es nicht gemeines Brot ist, sondern die Anteilnahme an dem Leibe Christi vermittelt (v. 16), versetzt es in die Gemeinschaft mit einem Dritten (nur nicht mit Christo selbst, wie Röm. 12, 5, sondern mit seinem Leibe) und bringt dadurch eine organische Gemeinschaft der Christen zu stande. Von der Voraussetzung aus, dass das Abendmahl gemeinschaftstiftende Kraft hat, wird also die Thatsache, dass dasselbe in eine reale Gemeinschaft mit dem Leibe Christi versetzt, begründet. — **v. 18.** *βλεπ.*) wie 1, 26. Das *κατα σαρκα* verbindet sich, wie Röm. 9, 3 eng mit *τ. ισρ.*, weil auf die Opfermahle des durch leibliche Abstammung verbundenen Israel (als nationale Kultusgemeinschaft) hingewiesen werden soll im Gegensatz zu dem *ισρ. τ. θεου* Gal. 6, 16. Bei dem *εσθ. τ. θυσ.* ist an die Opfernden gedacht, welche gewisse Teile ihrer Opfer beim Opfermahl verzehrten. Das *κοιν. τ. θυσ.* hat seine Bedeutung darin, dass der Altar nach Exod. 20, 24 die Stätte der göttlichen Gnadengegenwart ist, wo Jehova kommt und sein Volk segnet, so dass das Opfermahl in eine segenbringende Gemeinschaft mit ihm bringt. — **v. 19.** *τι ουν φ.*) blickt auf v. 15 zurück und fragt, was er mit den Analogien v. 16 ff. zu verstehen geben wolle. In der zweiten Frage liegt angedeutet, er könne unmöglich (im Widerspruch mit 8, 4) meinen, dass irgend ein Götzenopferfleisch oder *ειδωλον* (wie es sich die Heiden denken) existiere. Giebt es aber keine Gottheit, der das Opferfleisch geweiht sein könnte, so kann er, wie das gegensätzliche *αλλα* in **v. 20** besagt, nur meinen, dass, was sie opfern, sie Dämonen (nach der Vorstellung des späteren Judentums, vgl. Deut. 32, 17. Bar. 4, 7) und nicht einer Gottheit opfern. Ergiebt sich aber aus den Analogien v. 16 ff., dass die Teilnahme am heidnischen Opfermahl in eine ebenso reale Gemeinschaft mit den Dämonen bringt, die sie ihren satanischen Versuchungen (zu Völlerei und Wollust) aussetzt, so kann er, wie er mit schneidender Ironie sagt, nicht wünschen (*ου θελω*, wie 7, 7. 32), dass sie Genossen der Dämonen werden. Der Satz ist natürlich nicht mehr von *οτι* abhängig. — **v. 21.** *ου δυν.*) von der sittlichen Unmöglichkeit (Unzulässigkeit, vgl. 3, 1), zugleich einen Kelch des Herrn zu trinken und einen Dämonenkelch. Den Dämonen gehört der Kelch mit dem ihnen geweihten Wein und der Tisch, an welchem das Fleisch der ihnen dar-

μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. 22 *ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον· μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμέν;*

23 *πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.* 24 *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου.* 25 *πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν·* 26 *τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.* 27 *εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν.* 28 *ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο*

---

gebrachten Opfer verzehrt wird. — **v. 22.** *η*) wie 9, 10: oder, besser gesagt, wir reizen, wenn wir es thun, den Herrn (Christum) zur Eifersucht (*παραζ.*, wie Deut. 32, 21) dadurch, dass wir ihm und den Dämonen zugleich uns zur Beeinflussung hingeben. Erst dann tritt mit sarkastischer Schärfe die Frage ein, in welcher liegt, dass wir doch nicht stärker als er sind, um der Strafe trotzen zu können, die seine erregte Eifersucht über uns verhängen muss.

10, 23—11, 1 kehrt zu der Kap. 8 erörterten Hauptfrage zurück. Er geht von dem, in Korinth wohl auch auf die Teilnahme am Götzenopfermahl angewandten, Grundsatz der christlichen Freiheit aus, dessen erste Schranke (*ου παντα συμφ.*) soeben durch die Darstellung der Seelengefahr, in welche dieselbe bringt, eine höchst drastische Illustration gewann. Er fügt aber eine zweite hinzu, wonach nicht alles das christliche Leben der Brüder fördert (*οικ.*, wie 8, 1). Damit kommt er auf den Gesichtspunkt der Rücksichtnahme auf die Brüder zurück, der beim Gebrauch der Christenfreiheit entscheidend ist, weil nach **v. 24** keiner das Seine suchen soll, sondern das des andern. Das *εκαστος* dazu ergänzt sich aus dem *μηδεις*. Die absolute Entgegenstellung ist notwendig, wo, wie hier, beides miteinander in Kollision gerät. — **v. 25.** *εν μακ.*) im Schlachthause, wo zugleich das Fleisch feilgeboten und gekauft wird. Das *δια τ. συνειδ.* besagt, das Gewissen fordere nicht, vor dem Essen irgend etwas von dem Gekauften zu untersuchen, ob es Opferfleisch ist, da es auch in dem Falle, dass es das wäre, das Essen nicht für sündhaft erklären könnte. Diese Regel gilt aber nur dem Starken, dem v. 23 das *παντα εξεστιν* konzediert war, da die Begründung durch Psal. 24, 1 (LXX) in **v. 26** den Gewissensskrupel des Schwachen gar nicht heben würde. — **v. 27.** Ganz parallel dem v. 25 erörterten Falle (daher asyndetisch eingereiht) steht der andre, wo ein Ungläubiger (Heide) einen Christen einlädt. Die Voraufnahme des *καλει υμας* vor den Gen. zeigt, dass der Nachdruck auf dem Fall einer solchen Einladung liegt. Das *και θελ. πορ.* deutet an, dass er freilich wohl zu überlegen hat, ob er der Einladung folgen soll, da auch bei einem Privatgastmahl mancherlei Versuchungen vorkommen konnten. Zu *τ. παρατιθ.* vgl. Lc. 10, 8, zum übrigen v. 25. — **v. 28.** *εαν*)

ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν
συνείδησιν. 29 συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὴν
τοῦ ἑτέρου. ἱνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης
συνειδήσεως; 30 εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ
οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ; 31 εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε,
πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. 32 ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις
γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, 33 καθὼς κἀγὼ
πάντα πᾶσιν ἀρέσκω, μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον, ἀλλὰ τὸ
τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. XI, 1 μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς
κἀγὼ Χριστοῦ.

Sollte aber bei dieser Gelegenheit der Fall vorkommen, dass ein anwesender schwacher Bruder, der sich, als er zum Mahle ging, die grösste Vorsicht zur Pflicht gemacht hat, und nun, da er erfahren, dass eine vorgesetzte Speise Opferspeise sei, den Mitchristen warnt, so soll derselbe nicht essen um jenes willen, der davon Anzeige macht (*μην.*, wie II Makk. 3, 7. 6, 11), um ihn nicht zu gewissenswidrigem Handeln zu verführen. Schon die Verbindung des *τ. συνειδ.* damit unter einer Präposition zeigt, dass es sich um das Gewissen des *μηνυσας* handelt, wie **v. 29** ausdrücklich erläutert (*λεγ. δε*, wie 1, 12) und dadurch begründet wird, dass ja an sich die Freiheit, welche dem Stärkern seine Überzeugung giebt (Gal. 2, 4), nicht beurteilt (im Sinne von 2, 14f.: richtig beurteilt) wird von dem Gewissen eines andern. Zu *ινατι* (scil. *γενηται*) vgl. Mt. 9, 4. Lc. 13, 7. — **v. 30.** *εγω*) zweimal betont, markiert die Frage als eine Frage persönlicher Frömmigkeit. Der Dat. *χαριτι* steht als cas. mod. (9, 7): dankweise, mit Danksagung. Als Objekt zu *μετεχω* ergänzt sich, wie v. 17, von selbst das Opferfleisch. Zu *τι βλασφ.* vgl. Röm. 3, 8. 14, 16: warum werde ich verlästert um deswillen (*υπερ*, wie Röm. 15, 9), wofür ich danksage? Das Dankgebet zeigt, dass er es mit gutem Gewissen thut. — **v. 31.** *ουν*) folgert daraus, dass das Dankgebet das Essen zu einem erlaubten macht, die allgemeine Regel, dass alles zu Ehren Gottes (Röm. 15, 7) geschehe. Zu *ειτε — ειτε* vgl. I Thess. 5, 10. — **v. 32.** Wie Sir. 35, 21 (32, 21) *απροσκ.* von einem Wege steht, der keinen Anlass zum Fallen giebt, so hier metaphorisch von einem Verhalten, das weder Nichtchristen (Juden oder Hellenen) Anlass giebt, sich vom Christentum abzuwenden, noch der Gemeinde Gottes (*εκκλησ.* von der Gesamtgemeinde), sich zu gewissenswidrigem Handeln verleiten zu lassen. — **v. 33.** *καθ. και*) vgl. v. 6, weist auf sein eigenes Beispiel hin, sofern er in allen Stücken allen zu Gefallen lebt (*αρεσκ.*, wie Röm. 15, 2), doch ohne dabei (bem. die subjektive Negation), wie es so häufig geschieht, den eigenen Nutzen (*το εμ. συμφ.*, vgl. 7, 35) zu suchen. Zu *ινα σωθ.* vgl. 9, 22. — **11, 1.** *μιμ. μ.*) wie 4, 16, doch hier ausdrücklich

2 Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς, ὅτι πάντα μου μέμνησθε καὶ καθὼς
παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε. 3 θέλω δὲ ὑμᾶς
εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ
γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. 4 πᾶς ἀνὴρ
προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει

---

darauf zurückgeführt, dass auch er ein Nachahmer Christi in seinem selbstverleugnenden Liebesleben ist. Vgl. Röm. 15, 3.

11, 2—14, 40, der vierte Teil des Briefes, der von den in den Gemeindeversammlungen hervorgetretenen Missbräuchen handelt. — *επαινω δε*) stellt der Ermahnung das Lob gegenüber, dass sie in allen Stücken seiner eingedenk sind. Nur dann kann auch die Ermahnung v. 1 etwas helfen. Der Erinnerung an seine Person tritt zur Seite das Festhalten (I Thess. 5, 21) an den *παραδοσ.* (II Thess. 2, 15. 3, 6) in Gemässheit dessen, was (*καθως*, wie 4, 17) er ihnen als christliche Sitte überliefert hat. — **v. 3.** *θελ. δε υμ. ειδ.*) Diese positive Wendung des Ausdrucks in 10, 1 deutet darauf hin, dass er über den zunächst zu besprechenden Punkt der christlichen Sitte, die Verschleierung der Frauen (v. 3—16), noch keine Weisung gegeben hatte. Das *παντος* schliesst verheiratete und unverheiratete Männer zusammen, da ja nichtchristliche hier überhaupt nicht in Betracht kommen. Dass aber Christus jedes Mannes Oberhaupt (bem. die noch ganz allgemeine metaphorische Bedeutung von *κεφαλη*) ist, wird hervorgehoben, um anzudeuten, dass die Oberhoheit des Mannes über ein Weib (wie sie in der Ehe stattfindet) keine Willkürherrschaft ist, sondern nur in der Abhängigkeit von Christo geführt werden darf, die dem Manne an sich eignet. Dass auch Christi Haupt Gott ist (vgl. 3, 23), deutet darauf hin, dass die von dem durch Christum regierten Manne ausgeübte Herrschaft über ein Weib in letzter Instanz eine Gottesordnung ist. Das Fehlen des Art. bei dem zweiten und dritten *κεφ.* hebt noch bestimmter hervor, dass der Mann nur dem Weibe ist und Gott Christo, was Christus dem Manne. — **v. 4.** Das mit *προφητ.* verbundene *προσευχ.* kann nur auf das Vorbeten in der Gemeindeversammlung gehen; das *κατα κεφ.* (Esth. 6, 12) *εχων* (scil. *καλυμμα*) geht auf die Verhüllung des Gesichts, das die Juden beim (stillen) Gebet mit dem Tallith bedeckten, das aber das öffentliche Reden doch nicht ganz ausgeschlossen zu haben scheint, wenn auch der Fall nur zur Illustration des Gegensatzes besprochen wird. Jedenfalls aber schändet dies Verhüllen des Hauptes beim öffentlichen Auftreten dasselbe, sofern es den Schein erweckt, als dürfe der Mann sein Haupt nicht frei erheben wegen einer Schande, die auf ihm ruht, oder wegen der Unterwürfigkeit, die ihm vor andern ziemt. —

τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. 5 πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν ἑαυτῆς· ἓν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ. 6 εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξύρασθαι, κατακαλυπτέσθω. 7 ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν, εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν. 8 οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· 9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ

---

v. 5. *πασα*) wie v, 3f.: die verheiratete wie die unverheiratete. Durch das Verbot, mit unverbülltem (Lev. 13, 45) Haupte (dat. mod., wie 10, 30) zu beten oder zu prophezeien, wird das öffentliche Auftreten der Frauen von vorn herein ausgeschlossen, da deren Verhüllung jedenfalls eine solche war, welche sie ganz den Blicken der Männer verbergen sollte. Das *εαυτης* hebt noch nachdrücklicher hervor, dass sie sich selbst (an ihrem Haupte) schändet, weil sie dann ein und dasselbe ist (*εν και το αυτο*, vgl. 3, 8), wie die Geschorene (*εξυρ.*, wie Act. 21, 24), d. h. sich der Buhldirne gleichstellt. Die Entschleierung, durch welche die Frau ihre Reize dem allgemeinen Anblick preisgiebt, wird als ein Zeichen von Schamlosigkeit gefasst. — **v. 6.** *ου*) bildet mit *καταχ.* einen Begriff, wie 7, 9. 9, 2: wenn ein Weib unverhüllt bleibt, so soll sie sich auch scheren (*κειρ.*, wie Act. 18, 18). Dass das Abscheren der Haare die Konsequenz der Entschleierung ist, begründet das *εν κ. το αυτο* v. 5. Wenn aber doch darüber kein Zweifel ist, dass das Abscheren oder Abrasieren (*ξυρ.*, inf. aor. vom Stamme *ξυρω*) für ein Weib etwas Schimpfliches ist, so soll sie sich verhüllen. — **v. 7.** *ανηρ*) ein Mann als solcher (also ganz abgesehen von seiner Beziehung zum Weibe) ist nicht verpflichtet (*ουκ οφ.*, wie Act. 17, 29), das Haupt zu verhüllen, da er Ebenbild Gottes ist (nach Gen. 1, 26 in seiner Herrschaft über die Erde) und eine Ehre Gottes (I Thess. 2, 20), sofern Gott (in seiner Schöpfermacht) durch dies von ihm geschaffene Abbild seiner Herrscherherrlichkeit verherrlicht wird. Dann aber muss auch diese seine Würde in seiner ganzen Erscheinung zur Darstellung kommen, womit die Kopfhülle (als Zeichen der Unterwürfigkeit vgl. v. 4) ausgeschlossen ist. Der Art. vor *γυνη* zeigt, dass nicht das Weib als solches, sondern das Weib in seinem Verhältnis zum Manne, d. h. als Eheweib, eines Mannes Ehre ist, sofern an ihm die Herrscherherrlichkeit des Mannes, der seine *κεφαλη* ist (v. 3), in die Erscheinung tritt. — **v. 8** begründet diese Bestimmung dadurch, dass überhaupt nicht das Vorhandensein eines Mannes (bem. das Voranstehen des *εστιν*, wie 8, 5) aus einem Weibe herrührt (vgl. 1, 30), sondern das Vorhandensein eines Weibes aus einem Manne nach Gen. 2, 21 f., was **v. 9** mit Erinnerung an Gen. 2, 18 dadurch begründet wird, dass ja auch bei der Schöpfung nicht ein Mann geschaffen wurde um des bereits vorhandenen Weibes willen, sondern um-

διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. 10 *διὰ τοῦτο ὀφείλει*
ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.
11 *πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν*
κυρίῳ· 12 *ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ*
διὰ τῆς γυναικός, τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. 13 *ἐν ὑμῖν αὐτοῖς*
κρίνατε· πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύ-
χεσθαι; 14 *οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς, ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν*

---

gekehrt. Darum muss das aus ihm und um seinetwillen geschaffene Weib zu seiner Ehre dienen (v. 7), wie der Mann zu Gottes Ehre. — **v. 10.** *δια τουτο*) darum muss das Weib eine Obmacht (vgl. Röm. 13, 1) auf dem Haupte haben, d. h. es muss die Obmacht des Mannes über sie an dem Zeichen der Unterwürfigkeit (der Kopfhülle) sichtbar werden, damit sie so die Ehre des Mannes werden könne. Erst hier also kommt der durch v. 3 vorbereitete Gesichtspunkt in Anwendung auf die Frage, die v. 5f. zunächst als eine Frage der Sittsamkeit aufgefasst und entschieden ist, weil diese erst in der durch die Ehe gegebenen Unterordnung unter den Mann völlig gesichert und das Verlangen nach Emanzipation dem Apostel identisch mit Schamlosigkeit ist. Das *δια τ. αγγ.* sagt, dass, wenn sie sich auch vor Menschen nicht schämen sollten, ihre gottgeordnete Abhängigkeit vom Manne zu verleugnen, sie doch um der in der Gemeindeversammlung mit anwesenden (vgl. Psal. 138, 1) Engel willen sich scheuen sollten, es zu thun. — **v. 11.** *πλην*) im übrigen, abgesehen davon, hebt die andre Seite des Verhältnisses hervor, wonach weder ein Weib ohne einen Mann, noch ein Mann ohne ein Weib, d. h. beide Geschlechter in gleicher Weise in Christo sind (vgl. Gal. 3, 28) und so am Heile Anteil haben. — **v. 12** begründet auch diese Gleichstellung des Weibes mit dem Manne aus der Naturordnung. Die Artikel weisen auf das artikellose *γυνη—ανηρ* in v. 11 zurück. Wie das Weib aus dem Manne geschaffen ist, so wird jetzt auch der Mann durch das Weib geboren, so dass beide sich doch auch wieder gleichstehen. Das *τα παντα* geht auf beide Seiten des Verhältnisses, die von Gott geordnet sind, von ihm herrühren (vgl. 8, 6). — **v. 13.** *εν υμ. αυτ.*), wie 6, 2: sie sollen sich gleichsam selbst als den Gerichtshof betrachten, in dessen Mitte entschieden wird, was *πρεπον* (Psal. 33, 1. 93, 5) sei. Das *τ. θεω προσευχ.* ist umfassender als v. 5, da es auch das stille Gebet einschliesst. Da aber immer das Gebet in der Gemeindeversammlung gemeint ist, so hebt das *τ. θεω* hervor, wie unziemlich gerade im Gebetsverkehr, wo sie nur an Gott denken sollen, die Entschleierung sei, die doch nur die Absicht haben kann, die Augen der Männer auf sich zu ziehen. — **v. 14.** In der Frage liegt die positive Aussage, dass doch auch die Naturordnung (*φυσ.*, wie Röm. 1, 26. 11, 21) selbst, ohne dass es eigener Reflexion darüber bedarf, uns lehrt, dass es dem Manne eine Schande ist, wenn er langes Haar trägt, dem Weibe aber

κομᾷ, ἀτιμία αὐτῷ ἐστίν, 15 *γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ, δόξα αὐτῇ ἐστίν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ.* 16 *εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.*

17 *τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε.* 18 *πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν*

---

nach **v. 15** eine Ehre. Dies lehrt die Natur, sofern sie dem Weibe an sich längeren Haarwuchs verleiht, als dem Manne, weil ihm das lange Haar (*κομη*, wie Num. 6, 5. Ezech. 44, 20) anstatt (*αντι*, im Sinne von Jak. 4, 15: an Stelle von) eines Schleiers gegeben ist. Das *περιβ.* (Psal. 102, 27. Ezech. 16, 13) steht hier von der Hülle, mit welcher das lange, wallende Haar die Reize des Weibes bedeckt und dadurch zur schamhaften Verhüllung derselben auffordert. So kehrt der Apostel zu dem Gesichtspunkt von v. 5f. zurück. — **v. 16.** *δοκ.*) wenn einer (sich berechtigt) meint, streitsüchtig sein zu dürfen. Er hält sich natürlich nur zum Widerspruch für berechtigt; aber durch das *φιλον.* deutet der Apostel an, dass er diesen Widerspruch in so klarer Sache auf blosse Lust am Streite zurückführt. Zu der brachyologischen Einführung des Nachsatzes (erg.: so wisse er) vgl. Röm. 11, 18. Das *τοιαυτ. συνηθ.* bezieht sich auf die Gewohnheit, in so klarer Sache noch viel zu streiten, da er ja behauptet, dass er und seinesgleichen diese Gewohnheit nicht haben. Wenn von den Gemeinden Gottes (1, 2), die schon dieser Ausdruck als eine Autorität bezeichnet, dasselbe ausgesagt wird, so ist damit angedeutet, dass bei ihnen das natürliche Taktgefühl in dieser Sache längst ohne Widerstreit entschieden hat.

11, 17—34 kommt auf die Missbräuche bei der Agapenfeier zu sprechen. — *τουτο*) geht auf die in der ganzen Erörterung v. 3—16 liegende Anordnung der Verschleierung. Während hier noch das Lob v. 2 uneingeschränkt bleibt, da er darüber noch keine Anweisung gegeben hatte (vgl. zu v. 3), sagt das *ουκ επαινω* mit starker Litotes, dass er es durchaus nicht lobe (vielmehr sehr ernst tadle), wenn ihre gemeindlichen Zusammenkünfte nicht *εις τ. κρεισσον* (im Sinne von: zum Besserwerden) dienen, sondern zum Schlechterwerden (*ησσ.* im sittlichen Sinne). — **v. 18.** *πρωτον μεν*) ohne folgendes *δευτερον δε* (wie Röm. 1, 8. 3, 2), als welches dem Apostel bereits der Missbrauch der Gnadengaben (Kap. 12—14) vorschwebt. Das *εν εκκλησια* bezeichnet in Analogie des klassischen Gebrauchs (vgl. Act. 19, 32. 39. 41) eine Gemeindeversammlung. Das in den von ihm abhängigen acc. c. inf. eingeschaltete *ακουω* geht auf die Nachrichten, die er eben durch die Abgesandten der Gemeinde empfangen hat. Die *σχισματα* sind (anders als 1, 10) die Absonderungen der Reichen von den Armen bei den Liebesmahlen; das *εν υμιν υπαρχ.* geht auf das that-

ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω. 19 δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν
ὑμῖν εἶναι, ἵνα καὶ οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.
20 συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν
δεῖπνον φαγεῖν· 21 ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμ-
βάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει. 22 μὴ
γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλη-

---

sächliche Vorkommen derselben unter ihnen, während das *μερος τι* andeutet, dass er ihnen zu gut nicht alles glauben (*πιστ.*, im populären Sinne von Fürwahrhalten) will, was er davon hört. — **v. 19.** *δει γαρ*) begründet sein Fürwahrhalten dadurch, dass nach göttlicher Ordnung sogar *αιρεσεις* (Gal. 5, 20) unter ihnen sein müssen. Da diese etwas Schlimmeres sein sollen, müssen Spaltungen gemeint sein, die durch Sondermeinungen hervorgerufen werden (vgl. Act. 5, 17. 15, 5. II Petr. 2, 1), wie die durch die Christusschüler (1, 12) hervorgerufenen oder zu befürchtenden. Das *ινα και* deutet an, dass diese göttliche Ordnung zwar noch ganz andre Motive hat, aber sich schon dadurch rechtfertigt, dass infolge dessen die Bewährten (*δοκ.*, wie Röm. 14, 18) offenbar werden als das, was sie sind, indem sie sich nicht von dem Glauben der Gemeinde abbringen lassen. — **v. 20.** *ουν*) nimmt das *συνερχ. υμ.* v. 18 wieder auf, nur dass an Stelle des *εν εκκλ.* das *επι το αυτο* (Act. 1, 15) tritt. Zu *ουκ εστιν* c. inf. vgl. Sir. 14, 16: es ist nicht möglich, ein Herrnmahl zu halten, nämlich wegen der nach v. 18 eingetretenen *σχισματα*. Da diese nach dem Folgenden bei dem sogenannten Liebesmahl (vgl. Jud. v. 12) stattfanden, muss das *κυρ.* (Apok. 1, 10) *δειπνον* das von dem Herrn eingesetzte Brotbrechen sein, womit also das gemeinsame Mahl zu schliessen pflegte. — **v. 21** begründet das *ουκ εστιν* dadurch, dass jeder seine eigene, d. h. die von ihm mitgebrachte Mahlzeit vorwegnimmt (*προλαμβ.*, ähnlich wie Mc. 14, 8) beim Essen, ohne abzuwarten, bis eine gleichmässige Verteilung des von allen Mitgebrachten stattgefunden hat. Thaten die Wohlhabenden dies, die reichlich mitgebracht hatten, so sonderten sie sich dadurch von den Ärmeren ab, die nun ihre geringen Vorräte unter sich teilen mussten. Dadurch war der Gemeinschaftscharakter des Mahles aufgehoben, der nach 10, 17 spezifisch zu dem Brotbrechen, welches dasselbe schliessen sollte, gehörte. Dazu kam noch ein andres (*και*), was die notwendige Folge davon war. Wenn der eine hungerte, weil das Wenige, was auf ihn gekommen war, zur Sättigung nicht ausreichte, und der andre, der in seinem Überfluss geschwelgt hatte, trunken war (I Thess. 5, 7), so waren beide nicht in der Stimmung, Brot und Wein im Sinne von 10, 16 zu empfangen, und es war der religiöse Charakter der Feier aufgehoben. — **v. 22** begründet den in v. 21 indirekt liegenden Tadel. Zu *μη ουκ εχ.* vgl. 9, 4f.: es fehlt euch doch nicht an Häusern, um (dort) zu essen und zu trinken? oder (da dies doch nicht der Fall, wie in der Frageform liegt) verachtet

σίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἴπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.
23 *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον*
24 *καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

---

ihr die Gemeinde Gottes (*θεου* hebt den Frevel, der in solchem Verhalten liegt, hervor)? Die Verachtung der Gemeinde, die als solche zu einer religiösen Feier zusammenkommt, liegt darin, dass man sie wie eine gemeine Tischgesellschaft behandelt. Das *καταισχ.* steht im Sinne von Röm. 5, 5: sie täuschten die, welche gekommen waren in der Hoffnung, an dem gemeinsamen Mahle teilzunehmen, obwohl sie nicht hatten (daher die subj. Negation), scil. was sie essen sollten. In dem *τι ειπω υμ.* liegt, dass er für seine Entrüstung keine Worte findet. Das *επαινεσω* blickt auf v. 17 zurück, und die Frage wird in demselben Sinne wie dort dahin beantwortet, dass er sie in diesem Punkte wahrlich nicht loben kann. — **v. 23** begründet diesen Tadel durch die Hinweisung auf Zweck und Bedeutung des Herrnmahles. Das betonte *εγω*, das seine persönliche Bürgschaft dafür einsetzt, schliesst die Beziehung des *παρελ.* (I Thess. 2, 13. Gal. 1, 12) auf die allgemeine apostolische Überlieferung aus, wie das *απο τ. κυρ.* (statt *παρα*) eine unmittelbare Mitteilung des Herrn. Was er durch den Geist als die Absicht des Herrn bei der von ihm eingesetzten Feier und also von ihm her mitgeteilt empfing, das war natürlich nicht die Geschichte seines Brotbrechens und seiner Kelchweihe beim letzten Mahle, an die nur erinnert werden musste, um jene Mitteilung über den Zweck desselben anzuknüpfen. Das *και* vor *παρεδ.* erinnert daran, dass ihnen wohlbekannt ist, was die gerügten Missbräuche hätte ausschliessen sollen. Da sich an das *παρεδωκα* der Inhalt der ihm gewordenen Mitteilung anschliesst, musste das Subjekt noch einmal bezeichnet werden, und zwar im Gegensatz zu dem *απο τ. κυρ.* mit dem Zusatz *ιησ.*, da es sich zunächst handelt um das, was der Herr in seinen Erdentagen that. Die Erinnerung an die Nacht, in welcher (*η* statt *εν η*, wie Lc. 1, 25. 12, 46) sein Überliefertwerden (*παρεδ.*, wie Mc. 14, 10. 42) sich vollzog (bem. das dieselbe charakterisierende Imperf.), stellt den tiefernsten Moment in den Gegensatz zu dem profanen Sinn, mit welchem man in Korinth der Feier desselben entgegenging, und bereitet zugleich die Beziehung der Handlung Jesu auf seinen nahen Tod vor. Zu *ελαβ. αρτ.* vgl. Mc. 14, 22. — **v. 24.** *ευχ. εκλ.*) wie Lc. 22, 19. Das Brechen des durch ein Dankgebet geweihten Brotes zeigt, dass dasselbe ausgeteilt und gegessen werden soll. Die erklärenden Worte aber sagen, dass sein Leib, wie dies Brot, gebrochen und (geistig) angeeignet werden soll (vgl. Mc. 14, 22). Das *μου* steht in gesperrter Stellung voran, weil darin der Nerv des Ganzen liegt, dass dies Brotbrechen seine Beziehung auf ihn gewinnt, und das *το υπερ υμ.* drückt bereits die dem

25 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο
τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο
ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 26 ὁσάκις
γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν
θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ. 27 ὥστε ὃς
ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως,

Apostel durch Offenbarung mitgeteilte Bedeutung der Handlung aus. Denn nur weil sein Leib (im Tode zerstört, wie der Brotlaib durch das Brechen) ihnen zum Heil gereicht, kann derselbe angeeignet werden, wie das Brot gegessen wird (bem., wie das für uns zu ergänzende *ον* für den Griechen in der Präposition liegt). Insbesondere aber ist ihm überliefert (was die ältere Überlieferung nicht enthielt), dass Jesus dieses (d. h. das Brechen des Brotes unter Danksagung und die Hinweisung auf die Bedeutung dieser Handlung) gethan haben wollte zur Erinnerung (*αναμν.*, wie Num. 10, 10. Psal. 38, 1. 70, 1) an ihn (*εμην* für den gen. obj., wie Röm. 11, 31). — **v. 25.** *ωσαυτ.*) wie Röm. 8, 26. Zu *το ποτηρ.* erg. aus v. 23 f. *ελαβεν ευχαριστησας* (vgl. Mc. 14, 23). Das *μετα το δειπνησαι* bezeichnet, dass mit dem Essen des gebrochenen Brotes das Mahl beendet war, und wird hervorgehoben, weil darauf sich eben die Sitte gründete, die Agape mit dem Brotbrechen und der Kelchweihe zu schliessen. Den durch das Dankgebet zu gemeinsamem Genuss geweihten Kelch erklärt der Herr für den neuen Bund (Jerem. 31, 31), d. h. den Vermittler desselben (vgl. 10, 16), doch nicht an sich, sondern auf Grund seines Blutes (*τ. εμω* im Gegensatz zu dem Blute, auf Grund dessen nach Exod. 24, 8 der alte Bund geschlossen ward). Denn wie der Becher erst getrunken werden und so die Gemeinschaft der Tischgenossen vermitteln kann, wenn er mit (dem beim Mahle getrunkenen roten) Wein gefüllt ist, so kann der neue Bund der Gnade und Vergebung (vgl. Röm. 11, 27) erst geschlossen werden, nachdem Jesus sein sühnendes Blut (Röm. 3, 24 f.) vergossen hat. Das *τουτο* geht auf die Kelchweihe unter Sprechung der Deutungsworte. Zu *οσακις εαν* vgl. Apok. 16, 6. Zu *πινητε* ergänzt sich aus dem Zusammenhange der Kelch des Herrnmahls. — **v. 26** begründet die ihm offenbarte Bestimmung des Brotbrechens und der Kelchweihe *εις τ. εμην αναμν.* durch Verweisung auf die gemeindliche Praxis, sofern sie ja durch die Wiederholung der Deutungsworte beim Essen des gebrochenen Brotes (*τουτον*) und des (dabei getrunkenen) Kelches stetig den Tod des Herrn verkündigen, bis dass (*αχρι ου*, wie Röm. 11, 25) mit seiner Wiederkunft (4, 5) das Bedürfnis einer Erinnerung an den Geschiedenen fortfällt. — **v. 27.** *ωστε*) wie 3, 7. 7, 38, zieht die Folgerung aus dem ihm über die Bedeutung des Mahles Offenbarten (v. 23 ff.). Das *τον αρτον* geht, wie das einfache *ποτηρ.* v. 26, auf das nach v. 24 den Leib des Herrn bedeutende Brot, während bei *το ποτηριον* nach 10, 21 *τ. κυριου* hinzugefügt wird, weil der Herr ihn nach v. 25 zum Vermittler des neuen

ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου. 28 *δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω·* 29 *ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρίνων τὸ σῶμα.* 30 *διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί.* 31 *εἰ*

Bundes geweiht hat. Eben darum werden beide durch *η* verbunden, weil ja in jenem direkt der in dem Brote dargereichte Leib, in diesem nur indirekt das Blut des Herrn, auf Grund dessen der Kelch der Vermittler der neuen Bundesgemeinschaft wird (v. 24f.), durch unwürdigen, d. h. in profaner Stimmung (v. 21f.) vollzogenen Genuss entweiht wird. Zu *ενοχ.* c. gen. vgl. Jak. 2, 10: schuldverhaftet hinsichtlich des Leibes und Blutes des Herrn, sofern er nach 10, 16 beides empfangen und in seiner profanen Stimmung sich daran versündigt hat. — **v. 28.** *δοκιμ.*) wie I Thess. 5, 21. Gal. 6, 4: um aber so schwere Verschuldung zu vermeiden, prüfe man sich selbst, und so (*κ. ουτ.*, wie Röm. 11, 26), d. h. nachdem man sich in der rechten Stimmung befunden, um das Mahl würdig zu geniessen, esse man von dem Brote (*εσθ. εκ*, wie 9, 7) und trinke aus dem Kelche. Wer sich nicht in der rechten Stimmung befindet, wird dann davonbleiben oder sich erst in dieselbe zu versetzen suchen. — **v. 29.** *ο γαρ εσθ. κ. πιν.*) nimmt das *εσθ. κ. πιν.* aus v. 28 auf, und erst aus dem Folgenden, wo die Möglichkeit eines unwürdigen Genusses gesetzt wird, erhellt, dass ein Essen ohne Selbstprüfung gemeint ist. Das *κριμα* (Gal. 5, 10. Röm. 3, 8), das man sich selber isst und trinkt, d. h. durch sein Essen und Trinken zuzieht, ist nach dem Kontext ein Strafurteil. Das absichtsvoll an *κριμα* anklingende *μη διακρ.* (vgl. 4, 7) umschreibt den Fall, wo man (vgl. Gal. 6, 9) den Leib, den man nach v. 24 mit dem Brote empfängt, nicht unterscheidet von der gemeinen Speise, die man im Brote zu sich nimmt. Das *αιμα* brauchte nicht erwähnt zu werden, da es im Tode des (mit dem Brote empfangenen) *σωμα* eben vergossen ist, und die beiden Teile der Handlung doch nur auf eines hinausgehen. Das *τ. κυρ.* steht absichtlich nicht, weil es sich ja nicht um die Unterscheidung des Leibes des Herrn von einem andern Leibe handelt. — **v. 30.** *δια τουτο*) weil solches *μη διακρ.* infolge von v. 21f. vorkam, hat sich bereits unter ihnen ein solches *κριμα* eingestellt in zahlreichen Krankheits- und Todesfällen. Zu *αρρ.* vgl. Mc. 6, 5. 13, zu *ικαν.* Act. 12, 12. 19, 19. Das *κοιμωνται* ist die Folge des *κοιμηθηναι* 7, 39. — **v. 31.** *ει δε*) im Gegensatz zu dem v. 29f. ins Auge gefassten Falle, wo eine Selbstprüfung (v. 28) nicht stattgefunden hat. Das auf Personen bezügliche *διακρ.* (6, 5) steht natürlich in anderm Sinne, als das sachliche v. 29, obwohl es darauf anspielt. Die Folge solcher Selbstbeurteilung, welche das *δοκιμ.* v. 28 herbeiführt, wäre eine ernste Umkehr, wenn dasselbe ungünstig ausfiele. Die 1. pers. plur. steht, um den Satz zu einem ganz allgemein gültigen zu machen. Das wieder an *διεκρ.* anklingende *εκριν.* (II Thess. 2, 12) steht von dem Empfang des v. 29 ge-

δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα· 32 *κρινόμενοι δὲ*
ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακρι-
θῶμεν. 33 *ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλή-*
λους ἐκδέχεσθε. 34 *εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς*
κρίμα συνέρχησθε. τὰ δὲ λοιπά, ὡς ἂν ἔλθω, διατάξομαι.
XII, 1 *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς*
ἀγνοεῖν. 2 *οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα*

---

drohten Strafurteils. — **v. 32.** *κρινομενοι*) wenn dasselbe eintritt, hat es auch nur den pädagogischen Zweck (*παιδ.*, wie Apok. 3, 19), den Fehlenden zu bessern, damit er nicht mit der gottwidrigen Menschenwelt verdammt werde (bem. die Steigerung des *κρινομ.*). Das *κριν.* wird auf Christum zurückgeführt, weil es sich im Kontext um Versündigungen an ihm (v. 27) handelt. — **v. 33.** Bem. die gewinnende Anrede, wie 1, 11. Das *συνερχ. εις τ. φαγ.* zeigt, dass es besondere Zusammenkünfte zu gemeinsamen Mahlzeiten gab, an deren Schluss das *κυρ. δειπν.* v. 20 gefeiert wurde. Die Ermahnung zum *εκδεχ. αλλ.* (Jak. 5, 7) soll dem *προλ.* v. 21 vorbeugen. Wartete man mit dem Beginne des Mahles, bis alle beisammen waren, so ergab sich die Verteilung von selbst, und war eine Entheiligung desselben durch Schwelgerei ausgeschlossen. Meinte man Hungers halber nicht länger warten zu können, so erinnert **v. 34** daran, dass man den Hunger zu Hause (bem. das artikellose *εν οικω*) stillen könne, während die Agape ein religiöser Akt sei. Das *εις κριμα* entspricht mit Bezug auf v. 29 dem *εις το ησσον* v. 17. Erst aus dem *τα λοιπα* erhellt, dass noch in betreff andrer Punkte, die sich auf die heiligen Mahlzeiten bezogen, angefragt war, über die er Anordnung treffen wird, sobald er gekommen sein wird (*ως αν*, wie Röm. 15, 24).

12, 1 — 14, 40 geht zu dem dritten Punkt über, der in betreff der Gemeindeversammlungen zu regeln war, und zwar im Gegensatz (*δε*) zu dem der Zukunft Überlassenen (11, 34) sofort. Der Apostel beginnt mit einer grundlegenden Betrachtung über die Gnadengaben überhaupt (Kap. 12). — *περι*) deutet wohl, wie 7, 1. 8, 1, auf eine Anfrage darüber hin, und dann werden die *πνευματικοι* hier die Inspirierten sein, wie man in Korinth insbesondre die Propheten und die Zungenredner bezeichnete. Zu dem *ου θελ. κτλ.* bewegt ihn, wie 10, 1, die brüderliche Liebe. — **v. 2.** *οτε εθν. ητε*) wie Gal. 4, 3, von ihrer vorchristlichen Vergangenheit, zeigt, dass die Gemeinde eine wesentlich heidenchristliche war. Die *ειδωλα* werden *αφωνα* genannt, weil sie nicht reden können (vgl. Hab. 2, 18. Psal. 115, 5 ff.) und so sich und ihren Willen nicht kundgeben. Kann man darum unmöglich freiwillig zu ihnen gehen, so sind sie (in ihrem heidnischen Kultus) gleichsam (*ως αν*, wie II Kor. 10, 9) zu ihnen geführt, indem sie von unsichtbarer (nach 10, 20 dämonischer) Gewalt hingerissen wurden. Die Verbindung des Simpl. mit dem Comp.

ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι. 3 διὸ γνωρίζω ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς ἐν
πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται
εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. 4 διαιρέσεις δὲ
χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· 5 καὶ διαιρέσεις διακονιῶν
εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· 6 καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ
δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν ἐστὶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. 7 ἑκάστῳ δὲ
δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. 8 ᾧ
μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος

---

verstärkt den Begriff des bewusst- und willenlosen Fortgeführtwerdens. — **v. 3.** *διο*) wie I Thess. 3, 1: weil ihr also aus eurer heidnischen Vergangenheit keine Erfahrung habt von dem Walten einer Geistesmacht, durch welche die Gottheit sich und ihren Willen kundmacht, muss ich euch das Wesen der *πνευματ.* v. 1 dahin erläutern (*γνωρ. υμ.*, wie Gal. 1, 11), dass keiner, der auf Grund (kraft, wie 6, 11) göttlichen Geistes redet, sagt: verflucht sei (Gal. 1, 8) Jesus, und keiner sprechen kann: Herr ist Jesus, wie Röm. 10, 9, ausser kraft heiligen Geistes, dass man also das Wirken des göttlichen (heiligen) Geistes an dem Bekenntnis zu Jesu erkennt. Der Hauptnachdruck liegt auf dem zweiten Gliede, nach welchem jeder Bekenner Jesu ein *πνευματικος* ist, man also diese Bezeichnung nicht auf eine gewisse Klasse von Inspirierten beschränken darf, während das erste nur den Argwohn ablehnt, als könne er meinen, dass irgend eine Äusserung des *πνευματ.* (auch eine unverständliche, wie die des Zungenredners) etwas Widerchristliches enthalte. — **v. 4.** *διαιρ.*) wie Sir. 14, 15. Judith 9, 4. Das *δε* hebt hervor, dass, wenn an die *πνευματικοι* verschiedene Gnadengaben verteilt sind, welche Unterschiede unter ihnen erzeugen, dies doch das v. 3 angegebene Kriterium nicht aufhebt, da es derselbe Geist ist, der sie bewirkt. — **v. 5.** *διακον.*) wie Röm. 12, 7, doch hier ganz allgemein von den verschiedenen Dienstleistungen, zu welchen jene Gnadengaben befähigen, und mit welchen (bem., wie das gegensätzliche zweite *δε* des v. 4 fortfällt) demselben Herrn (Christus) für den Aufbau seiner Gemeinde gedient wird. Erst **v. 6** wird wieder den Austeilungen von Machtwirkungen, durch welche die Gnadengaben Christo zu dienen befähigen, derselbe Gott gegenübergestellt (*δε*), weil die dadurch erzeugte Verschiedenheit sich damit wieder aufhebt, dass derselbe Gott es ist, der die sämtlichen wirkt in allen (vgl. Gal. 3, 5). — **v. 7.** Da Gott nach v. 4 durch seinen Geist wirkt, so kann jede Gabe auch als eine Kundmachung des Geistes (gen. obj.) bezeichnet werden, sofern bei jedem der *πνευματικοι* v. 1 (und das sind nach v. 3 alle Christusbekenner) durch solches *ενεργειν* Gottes der ihm gegebene Geist kundgemacht wird. Der Gedankenfortschritt liegt aber darin, dass, wie das Prinzip, so auch der Zweck der *χαρισμ.* ein einheitlicher ist, sofern sie verliehen werden behufs des Nutzens, den sie für die Gemeinde stiften (bem. das neutr. part. statt des Adj. 7, 35, wie Act. 20, 20). — **v. 8.** *ω μεν*) mit folgendem *αλλω δε*, weil von vorn herein

γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, 9 ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἑνὶ πνεύματι, 10 ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ προφητεία, ἄλλῳ δὲ διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν· 11 πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν

---

mehrere Glieder ins Auge gefasst sind, begründet zunächst nur das *εκ. διδ.* v. 7, aber aus der Aufzählung der Gnadengaben erhellt ja von selbst ihre Gemeinnützlichkeit. Dass der Geist nur als Vermittler der Begabung erscheint und nicht als Urheber, bestätigt die objektive Fassung des Gen. *τ. πνευμ.* in v. 7. Der *λογ. σοφιας* ist nach 2, 6f. eine Rede, welche die Tiefen des göttlichen Heilsratschlusses enthüllt und, weil diese nur durch Offenbarung kundgemacht werden (2, 10ff.), mittels des Geistes verliehen wird; der *λογ. γνωσ.* (1, 5. 8, 1) eine Rede, welche den Zusammenhang und die Begründung der Glaubenswahrheit verstandesmässig darlegt, daher auch nur in Gemässheit des dabei leitenden (selbigen) Geistes (*κατα*). — **v. 9.** *ετερω*) weist auf eine andre Kategorie hin, sofern die auf Grund desselbigen Geistes verliehene *πιστις* (im Sinne von Mt. 17, 20), d. h. der wunderwirkende Glaube sich nicht im Reden, sondern im Thun beweist. Dass das zweimalige *αλλω δε* nicht koordiniert, sondern subordiniert ist, erhellt daraus, dass das *εν τ. αυτω πνευμ.* durch *εν τ. ενι πνευμ.*, das nun zugleich zum Folgenden mit gehört, nur näher bestimmt wird. Die *χαρ. ιαματων* sind Wunderheilungen, zu denen im einzelnen Fall ein *χαρισμα* verliehen wird, die *ενεργ. δυν.* **v. 10** gehen im Unterschiede davon wohl auf die Dämonenaustreibungen, weil dazu jedesmal eine Gotteskraft gehört, welche diese Machtwirkung vollbringt. Auch die Plurale deuten darauf hin, dass die einzelnen Fälle gemeint sind, in welchen sich die Glaubenszuversicht bethätigt. An eine vollständige oder systematische Aufzählung ist nicht zu denken. An den Schluss treten die beiden Gaben, um deren Wert in Korinth gestritten wurde. Das Fehlen des *δε* nach *αλλω* markiert deutlich den Absatz. Die *προφ.* ist die Gabe der theopneustischen Rede (Röm. 12, 6), welche aber zu ihrer Ergänzung der Beurteilung von Geistern bedarf, da auch der dämonische Geist den Menschen inspirieren kann. Der Plur. drückt aus, dass dies nicht eine Gabe für sich ist, sondern dass es sich um Thätigkeiten handelt, zu denen im einzelnen Fall die Befähigung verliehen wird. Dem *αλλω* ohne *δε* vor *προφ.* entspricht das *ετερω* ohne *δε* vor *γενη γλ.*, weil dies eine durchaus andersartige Gabe ist. Gemeint sind die verschiedenen Arten von Sprachen, in denen sich das ekstatische Gebet wunderbar vernehmen liess (vgl. Act. 10, 46. 19, 6), und zu denen wieder die Gabe der Sprachenauslegung die Ergänzung bildet, weil sie an sich unverständlich waren. — **v. 11.** *εν κ. αυτο*) wie 11, 5, hebt die numerische und qualitative Einheit des Geistes hervor, welcher alle diese Gaben wirkt, sofern ja nach v. 6 Gott selbst durch ihn wirkt, weshalb auch die Verteilung der-

ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται. 12 *καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·* 13 *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.* 14 *καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος, ἀλλὰ πολλά.* 15 *ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ*

---

selben mit *καθως βουλεται* auf ein Wollen des Geistes zurückgeführt werden kann, sofern sich durch ihn nur der göttliche Wille, der diese Verteilung bestimmt, verwirklicht. Bem. das echt griechische *ιδια* (insbesondere, opp. *κοινη* II Makk. 4, 5). — **v. 12** begründet die durch das *διαιρ. ιδ. εκ.* v. 11 herbeigeführte Mannigfaltigkeit der Gnadengaben durch die Analogie (*καθαπερ*, wie Röm. 4, 6) des menschlichen Organismus, welcher viele Glieder hat (vgl. Röm. 12, 4f.), doch so, dass alle Glieder des Leibes, obwohl sie viele sind, einen einzigen Leib bilden. Das *ουτως* ist konziser Ausdruck für: so verhält es sich auch mit Christo, d. h. auch er hat nur einen Leib, der viele Glieder hat, und viele Glieder, die doch nur einen Leib bilden. Christus ist also noch nicht als das Haupt des Leibes gedacht, sondern als der, dem die Gemeinde in ihrer organischen Einheit und in allen einzelnen Gliedern dienen soll (v. 5). Ebenso wenig aber ist Christus als der Geist gedacht, da ja ihre organische Einheit **v. 13**, abgesehen von jener Beziehung zu Christo (*και γαρ*, wie 5, 7. 11, 9), auch dadurch begründet wird, dass wir alle in (mit, vgl. 10, 2) einem Geist getauft wurden zu einem Leibe, d. h. dass der in der Taufe empfangene Geist alle Glieder der Gemeinde (vgl. Gal. 3, 28) zu einer organischen Einheit (wie es der Leib ist) verbindet. Das *εν πν. εποτ.* stellt dieselbe Sache bildlich von der andern Seite dar; denn, während wir, weil in der Taufe in das Element des Geistes eingetaucht, in ihm sind (v. 3), ist er in uns (6, 19), sofern wir mit ihm gleichsam als einem neuen Lebenselixir getränkt sind. — **v. 14** begründet diese Verbundenheit der durch ihre Begabung unterschiedenen *ημεις παντες* zu einem Leibe noch einmal durch dieselbe Analogie, von der v. 12 die Betrachtung ihres Verhältnisses zu Christo ausgegangen war, sofern auch der menschliche Organismus seiner Natur nach nicht aus einem Gliede besteht, sondern aus einer Vielheit von Gliedern, wie in einer lebensvollen an die Rede des Menenius Agrippa (Liv. 2, 32) erinnernden Personifikation durchgeführt wird. — **v. 15.** *εαν*) wie 10, 28: falls der Fuss spräche. Zu dem Vordersatz mit *οτι* vgl. 10, 17: weil ich nicht Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe (*ειναι εκ*, wie Lc. 2, 4). Das Bild geht auf solche, die, weil sie eine vermeintlich höhere Begabung nicht besitzen, sich in der Gemeinde ganz überflüssig fühlen. Das *παρα τουτο* (IV Makk. 10, 19) besagt, dass neben (trotz) solcher murrenden Rede des Unzufriedenen das thatsächliche Verhältnis seiner Zugehörigkeit zur

σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος. 16 καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος. 17 εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις; 18 νῦν δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν. 19 εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα; 20 νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα. 21 οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρί· χρείαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω· 22 ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν,

---

Gemeinde doch fortbesteht, obwohl er dasselbe dadurch aufheben will. — **v. 16** erscheint das Ohr ebenso im Verhältnis zum Auge als das geringere Glied, wie v. 15 der Fuss im Verhältnis zur Hand. Bem. die wörtlich gleiche Durchführung. — **v. 17.** *ολ. τ. σωμα*) Wenn jeder Auge sein will, müsste ja der ganze Leib (was nach v. 14 dem Wesen des Organismus widerspricht) Auge sein, und wo bliebe dann das demselben doch ebenso notwendige Organ für das Hören (*ακοη*, wie Jes. 6, 9)? Im Parallelismus wird derselbe Gedanke auf den Geruchssinn angewandt. — **v. 18.** *νυν δε*) wie 7, 14. Da Gott nun einmal eine Verschiedenheit von Gliedern gesetzt hat (*εθετο*, wie Psal. 44, 14. 91, 9), und zwar ein jedes von ihnen an einer Stelle des Leibes, wie sie ihm beliebte (vgl. 4, 19), so muss sich jeder mit der Stellung, die er infolge seiner Begabung im Organismus der Gemeinde einnimmt, auch wenn sie seinem *θελειν* nicht entspricht, genügen lassen. — **v. 19.** *τα παντα*) scil. *μελη*: wenn die sämtlichen Glieder ein und dasselbe Glied wären (wie in dem v. 17 gesetzten Fall), wo bliebe dann (*που*, ganz wie v. 17) der Leib, dessen Wesen es ist, ein vielgliedriger Organismus zu sein? Der Frage tritt in **v. 20** ganz wie v. 18 das thatsächliche Verhältnis gegenüber, wonach es ebenso im Wesen der Glieder liegt, eine Vielheit zu sein, wie im Wesen des Leibes, eine Einheit. Mit der neuen Einführung eines redenden Gliedes **v. 21** wendet sich der Apostel von den geringer Begabten, die neidisch auf die höher Begabten blicken, zu den höher Begabten, die geringschätzig auf die geringer Begabten herabsehen. Zu *ου δυν.* von der in den Verhältnissen gegebenen Unzulässigkeit vgl. 3, 1. 10, 21, zu *χρ. εχ.* c. gen. I Thess. 4, 12, zu *παλιν* von einem Falle gleicher Art Röm. 15, 10. Die Wahl möglichst ungleichartiger Glieder zeigt, wie keines entbehrlich ist, zumal gerade Hand und Fuss, die zu jeder Aktion unentbehrlichsten sind; und dass darunter das Haupt genannt, bestätigt, dass Christus v. 12 nicht als das Haupt gedacht ist. — **v. 22.** *πολλω μαλλ.*) im logischen Sinne, wie Röm. 5, 9 f. Zu *δοκ.* (die dafür gelten) vgl. Gal. 2, 6. 9, zur emphatischen Wortstellung Gal. 3, 23. Gemeint sind die Glieder, die als einflussloser und unbedeutender gelten (vgl. v. 15 f.), und die trotzdem notwendig sind. Der logisch schein-

23 καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος, τούτοις τιμὴν
περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην
περισσοτέραν ἔχει, 24 τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρείαν ἔχει.
ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν
δοὺς τιμήν, 25 ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ
ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη. 26 καὶ εἴτε πάσχει ἓν μέλος,
συνπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται μέλος, συνχαίρει πάντα

---

bar erforderte Comp. wird, der Sachlage entsprechend, vermieden; das logische Plus liegt darin, dass die vermeintlich geringerwertigen nicht nur nicht entbehrlich, sondern ebenso unentbehrlich sind, wie alle andern. — **v. 23.** Welches die Glieder sind, von denen wir wähnen (3, 18. 8, 2), dass sie mehr als andre der Ehre ermangeln (Comp. von *ατιμος*, in milderndem Sinne), erhellt daraus, dass wir ihnen eine um so reichlichere Ehre (ehrende Bekleidung) umlegen. Den Teilen des Leibes, die man zu bekleiden pflegt, ersetzt man durch den Kleiderschmuck, was ihnen an sich an Ehre abgeht. Bei den *ασχημονα* steht kein *α δοκουμεν*, weil das allgemeine (und berechtigte) Schamgefühl die Genitalia und Pudenda noch sorgfältiger vor jeder Entblössung behütet, als die *ατιμοτερα*. Das ist die *ευσχημοσ.* (IV Makk. 6, 2), deren nach **v. 24** die Körperteile, welche an sich wohlanständig sind (7, 35), nicht bedürfen. Dieser an sich überflüssige Zusatz soll den Gedanken wecken, dass, wie das natürliche Schönheits- und Schamgefühl den Unterschied der Glieder ausgleicht, man gerade den geringer Begabten durch ausdrücklichere Ehrerbietung ersetzen soll, was sie entbehren, und was die glänzender Begabten schon an sich besitzen. Das *αλλα* bildet, wie das betont gestellte *ο θεος* zeigt, den Gegensatz zu dem, was nach v. 23 die Menschen thun, und der Nachdruck liegt auf dem Partizipialsatz: im Grunde ist es doch Gott, der den Leib (aus verschiedenartigen Gliedern) zusammengemischt hat, indem er dem (an Ehre) zurückstehenden (*υστερ.*, wie 8, 8) um so grössere Ehre verlieh, da er ja den Menschen das Schönheits- und Schamgefühl einpflanzte, welches sie bewegt, in der v. 23 geschilderten Weise den Unterschied derselben auszugleichen. — **v. 25.** *σχισμα*) geht auf eine Spaltung zwischen den verschiedenen Kategorien von Gliedern, wie sie in den v. 15f. 21 gesetzten Fällen zum Ausdruck kam. Das *το αυτο* wird durch *υπερ αλλ.* dahin bestimmt, dass alle das Wohlsein aller zum Gegenstande ihres Trachtens machen (7, 32 ff.), was die Anerkennung des gleichen Wertes aller voraussetzt. — **v. 26.** *και*) und infolge jenes *συνεκερασεν* v. 24 zieht das Leiden des einen Gliedes alle andern in Mitleidenschaft. Im Parallelgliede fehlt das *εν*, weil der Satz doch nicht so allgemein gültig, wie der erste. Das *δοξαζεται* (Röm. 11, 13) geschieht durch besondern Schmuck oder erhöhte Ausbildung. Das durch die personifizierende Darstellung veranlasste *συνχ.* hat seine Wahrheit darin, dass der Schmuck eines Gliedes den ganzen

τὰ μέλη. 27 *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.*
28 *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους,*
δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα
χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.
29 *μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδά-*
σκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις, 30 *μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν*
ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύου-
σιν; 31 *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα· καὶ ἔτι καθ' ὑπερ-*
βολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.

Körper schmückt und seine Ausbildung dem ganzen Körper zu gute kommt. Diese gegenseitige Sympathie der Glieder ist aber das wirksamste Motiv für das nach v. 25 intendierte *μεριμναν*. — **v. 27.** *υμεις δε*) erläutert näher, wie das v. 15—26 vom Leibe Gesagte auf sie Anwendung leidet, sofern sie nach v. 12 ein Christo zugehöriger (ihm dienender) Leib und auf Anlass davon, dass jeder ein Teil desselben (*εκ μερ.*), Glieder sind. Da aber dasselbe von allen Gemeinden gilt, so kann die nähere Bestimmung über die Verschiedenartigkeit dieser Glieder **v. 28** von der Gesamtgemeinde (*η εκκλησια*) ausgesagt werden. Die mit *ους μεν* (11, 21) intendierte einfache Aufzählung wird aufgegeben, weil vom Standpunkt der Gesamtgemeinde aus eine Rangordnung unter den einzelnen Gliedern stattfindet, sofern die Apostel, welche die Gabe der Gemeindegründung haben (9, 1 f.), naturgemäss zuerst in betracht kommen (*πρωτ.*, wie Röm. 1, 16), zu zweit die Propheten, da die theopneustische Rede zur weiteren Erbauung der so gegründeten Gemeinden dient, und zu dritt die *διδασκ.* (Act. 13, 1), welche mit ihren verschiedenen Lehrgaben (v. 8) der Einzelgemeinde dienen. Zu *εθετο* vgl. Act. 20, 28. Das zweimalige *επειτα*, das dann ebenfalls fallen gelassen wird, deutet an, dass es für die andern Gaben keine derartige Rangordnung giebt, und da dieselben nicht, wie die drei ersten, ausschliessend an bestimmte Personen geknüpft erscheinen, werden sie nun selbst als solche bezeichnet, die Gott in der Kirche eingesetzt hat. Mit den *δυναμ.* v. 10 werden, wie v. 9, die *χαρ. ιαμ.* verbunden. Die *αντιλ.* (Sir. 11, 12) sind Hilfsleistungen in der Armen- und Krankenpflege, wie sie auch ohne den wunderwirkenden Glauben geübt werden können, die *κυβερν.* (Prov. 11, 14) Verwaltungsfunktionen der *προισταμενοι* (Röm. 12, 8). Absichtlich erscheinen, wie v. 10, die in Korinth so überschätzten *γενη γλ.* zuletzt. — **v. 29** erläutert das *εκ μερ.* v. 27 mit Rücksicht auf Eifersüchteleien, wie sie schon v. 17. 19 angedeutet. Es sind doch nicht alle einerlei Gabenträger? Bei *δυναμεις* schwebt dem Apostel schon das **v. 30** folgende *εχουσιν* vor, so dass diese beiden (ohnehin verwandten, vgl. v. 28) Glieder ein Ganzes bilden. — **v. 31.** Nicht alle können die gleichen Gaben haben; aber sie sollen durch Gebet und Bereitung dafür sich eifrig bemühen (*ζηλ.*, wie Gal. 4, 17) um die (an Wert) höheren Gaben. Das *ετι*, wie das *καθ υπερβ.* (Gal. 1, 13. Röm. 7, 13),

XIII, 1 ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν
ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον
ἀλαλάζον. 2 καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια
πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε
ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. 3 κἂν ψωμίσω
πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου, ἵνα

---

gehört zum Verbum und bezeichnet, dass es mit dieser Ermahnung wohl genug sein könnte, da aus allem Gesagten sich von selbst ergiebt, welches die höheren Gaben sind, dass er aber noch ein Übriges thun will und zwar nicht in lehrhafter Exposition, aber in überschwänglicher Weise (wie es in dem folgenden Lobgesang auf die Liebe geschieht), ihnen einen Weg zeigen, wie man zu dem Trachten nach den höheren Gaben kommt.

13, 1—13. Der Lobpreis der Liebe zeigt durch sich selbst, wie sie allein den Gradmesser für den wahren Wert der Gaben giebt. — *εαν*) wie 4, 15: gesetzten Falls. Die Lobgesänge der Engel (Apok. 14, 2ff.), die ja auch nicht durch menschliche Geistesthätigkeit vermittelt sind, betrachtet Paul. als die höchste Art der Wundersprachen (12, 10), mit deren denkbar höchstem Besitz er beginnt, weil dieselben in Korinth so überschätzt wurden, um hervorzuheben, wie derselbe ohne Nächstenliebe (*αγ.*, wie 8, 1) etwas schlechthin Wertloses ist. Zu *γεγ.* vgl. Gal. 4, 16: ich bin es geworden und bin es, falls mir Liebe fehlt. Gemeint ist ein Stück Erz, das, wenn man daranschlägt, einen grellen Ton von sich giebt (*ηχ.*, von Instrumenten Exod. 19, 16. Hos. 5, 8, vom Meeresbrausen Jerem. 50, 42. Lc. 21, 25), und eherne Becken (*κυμβ.*, wie II Sam. 6, 5. I Makk. 4, 54), die, zusammengeschlagen, gellen (*αλαλ.*, vgl. Psal. 150, 5). Das tert. comp. ist die Wertlosigkeit solchen unmelodischen Geräusches. — **v. 2** stellt mit der Zungenrede zunächst die Prophetie zusammen, wie 12, 10, nennt dann die *σοφια*, welcher die göttlichen Heilsgeheimnisse (2, 7) offenbart sind, zusammen mit der *γνωσις*, wie 12, 8, beide in ihrem höchsten Grade (*παντα* — *πασαν*), wobei, da der Acc. von *ειδω* abhängt, dem *τ. μυστ.* parallel, an den Inhalt aller Erkenntnis gedacht ist, endlich selbst (*καν*, wie Jak. 5, 15) den wunderwirkenden Glauben (12, 9), dessen höchster Grad nach Mt. 17, 20 charakterisiert wird. Zu *μεθιστ.* vgl. Jes. 54, 10, zu *ουθ.* Act. 15, 9. 19, 27: stärkster Ausdruck für die völlige Wertlosigkeit. Vgl. noch 3, 7. — **v. 3.** Auch die grössten Liebesthaten und Liebesopfer sind wertlos, wenn sie nicht aus wahrer Liebe hervorgehen. Das *ψωμ.* steht mit dem Acc. der Sache, weil hervorgehoben werden soll, wie einer seine ganze Habe, in Bissen zerbröckelt, zur Speisung Bedürftiger hingiebt. Zum ind. fut. nach *ινα* vgl. Gal. 2, 4. Gedacht ist bei *καυθ.* wohl an eine Folter, durch die ihm Geständnisse zu Ungunsten des Nächsten erpresst werden sollen. Das *ωφ.* (Mt. 16, 26) geht darauf, dass ohne Liebe selbst dies das Wohlgefallen Gottes nicht erwerben kann, und man also keinen Nutzen

καυθήσομαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι. 4 *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται,* 5 *οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν,* 6 *οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συνχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ,* 7 *πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.* 8 *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνώσεις, καταργηθήσονται.* 9 *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ*

---

davon hat. — **v. 4** beginnt die Schilderung der wahren Liebe, ohne welche alle Gaben wertlos sind. Von der personifizierten Liebe wird ausgesagt, was von dem Liebenden gilt, weil es sich nicht um einzelne besondre Leistungen handelt, wie v. 3, sondern um die Art, wie sich die Liebe immer und überall erweisen kann. Wie Röm. 2, 4 mit dem Subst. von *μακροθυμειν* die *χρηστοτης* verbunden, so hier mit dem Verb. das Verb., das als positive Erweisung der Liebe voransteht: huldreich ist die Liebe. Das *ου ζηλ.* (Jak. 4, 2) erinnert an 3, 3 und schliesst alles leidenschaftliche Gebahren aus; zu dem durch *περπερ.* (prahlen) verstärkten *φυσ.* vgl. 4, 6. — **v. 5.** *ασχ.*) wie 7, 36, kann hier nur jedes taktlose Benehmen ausschliessen wollen, mit dem man die Achtung gegen den Nächsten aus den Augen setzt. Zu *ζητ. τ. εαυτ.* vgl. 10, 24. Erbitterung (*παροξ.*, wie Hos. 8, 5. Sach. 10, 3) kann auch über nur vermeintlich erlittenes Unrecht entstehen; aber die (verzeihende) Liebe rechnet auch das wirklich zugefügte Böse nicht an (*λογ.*, wie Röm. 4, 6). — **v. 6.** *χαιρ.*) mit *επι*, wie Lc. 13, 17. Act. 15, 31. Nur die schwächliche Gutmütigkeit freut sich an dem Unrecht, das der Nächste thut, nicht die Liebe, die sein wahres Beste sucht und sich mit freut mit allem wahrhaft Guten (*αληθ.*, wie 5, 8, im Gegensatz zu *αδικ.*, wie Röm. 2, 8. II Thess. 2, 12) am Nächsten, d. h. mit ihm, wenn er sich nur des Guten freut, im Höchsten sympathisiert. — **v. 7.** *στεγ.*) wie 9, 12, vom Ertragen aller Mühen und Beschwerden, die der Liebesdienst fordert. Das *πιστ.* steht davon, dass sie dem Nächsten alles Gute zutraut, wie das *ελπιζ.* davon, dass sie es von der Zukunft hofft, wenn es in der Gegenwart ausbleibt, das *υπομ.* davon, dass sie, selbst wenn das gegenteilige Verhalten eintritt, es dauernd erträgt, auf Besserung wartend. So kehrt der Schluss zum *μακρ.* des Anfangs zurück. Daher nimmt **v. 8** die Vergleichung mit den Gnadengaben wieder auf. Zu *πιπτει* vgl. Lc. 16, 17: sie wird nicht hinfällig. Das distribuierende *ειτε — ειτε* (3, 22) legt den Begriff der *χαρισματα* auseinander. Nur von den einzelnen Weissagungen und den durch die Gabe der *γνωσις* gewonnenen Erkenntnissen im Sinne von v. 2 kann gesagt werden, dass sie ihre Bedeutung verlieren (*καταργ.*, wie 1, 28. 6, 13), während die *γλ.* im Sinne von v. 1 überhaupt aufhören werden. — **v. 9** begründet das daher nur dadurch, dass die Ergebnisse des Erkennens und Weissagens immer nur teilweise sind, die von

μέρους προφητεύομεν· 10 ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους
καταργηθήσεται. 11 ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρό-
νουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ,
κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12 βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου
ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω
ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. 13 νυνὶ
δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων
ἡ ἀγάπη.

XIV, 1 διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά,

---

selbst ihre Bedeutung verlieren, sobald als nach **v. 10** das Vollkommene, d. h. die vollkommene Erkenntnis, die ja auch die Prophetie in ihrer Weise vermitteln will, gekommen sein wird. Das Aufhören der Wundersprachen bei der Parusie bedurfte einer besondern Begründung nicht. — **v. 11** erläutert das naturgemässe Ausserkrafttreten des Unvollkommenen mit dem Eintritt des Vollkommenen durch die menschliche Entwicklung, in welcher das Reden, Trachten (*φρον.*, wie Gal. 5, 10) und Urteilen des Unmündigen seine Bedeutung verliert mit dem Eintritt der vollen Mannesreife. Zu *ημην* vgl. Gal. 1, 10. 22, zu *γεγ.* v. 1. Das Perf. *κατηργ.* bezeichnet das Resultat des *καταργ.* v. 10. — **v. 12** begründet die Anziehung dieser Analogie durch die Thatsache, dass unser jetziges Erkennen einst durch ein vollkommenes ersetzt werden wird, wie es schon v. 10 hypothetisch angedeutet war. Das gegenwärtige wird bildlich dargestellt als ein Sehen mittels eines Spiegels, der das Bild (wie die Metallspiegel der Alten) immer nur irgendwie getrübt zurückwirft. Das wohl durch Num. 12, 8 veranlasste *εν αινιγμ.* besagt, dass das durch solche unvollkommene Vermittlung geschaute Bild (der Wahrheit) für uns ein Rätsel bleibt, das doch erst allmählich immer vollkommener gelöst werden kann. Zum Gegensatz vgl. Gen. 32, 31. Das Comp. *επιγν.* (Röm. 1, 32) bezeichnet das volle Erkennen, das nur mit dem göttlichen (vgl. 8, 3) verglichen werden kann; daher der Aor., der nur auf die Thatsache dieses Erkennens (nicht auf sein Resultat) reflektiert. — **v. 13.** *νυνι δε*) wie 5, 11: bei dieser Sachlage aber, nach der selbst Prophetie und Gnosis als eine stückweise aufhören, weil sie durch die vollkommene Gnosis abgelöst werden, bleiben (3, 14) Glauben, Hoffnung, Liebe, was sie sind, weil sie nur da sind oder nicht da sind, ein *εκ μερους* bei ihnen nicht stattfindet. Noch einmal betont das *τα τρια ταυτα*, dass diese drei, und sie allein, die unwandelbaren Grundlagen des Christenlebens sind, als eine grössere unter ihnen (*τουτων*, gen. part.) aber die Liebe, weil sie nicht nur für das individuelle Christenleben Bedeutung hat, sondern für das christliche Gemeinschaftsleben (8, 1).

14, 1—25 folgt die Anwendung der Kap. 13 aufgestellten Norm auf die beiden Gaben, um deren Wert in Korinth gestritten wurde.

μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. 2 ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια· 3 ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. 4 ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. 5 θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ. 6 νῦν δέ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς

Zu *διωκ.* vgl. I Thess. 5, 15. Das ihm mit *δε* gegenübergestellte *ζηλ.* (12, 31) deutet an, dass damit dieses Streben nicht aufgehoben, sondern nur normiert sein soll. Als *πνευματικα*, d. h. als Gaben, in welchen die Inspiration sonderlich sich kundgiebt (vgl. 12, 1), wurden in Korinth die Prophetie und die Glossenrede betrachtet, obwohl doch der Geist das Prinzip aller Gaben ist (12, 4. 7. 11). Hier aber nimmt der Apostel ihren Ausdruck auf, weil er als Thema der folgenden Ausführung voraufschicken will, dass man mehr (magis, wie 9, 12) als nach dem, was dieser oder jener insonderheit für eine Wirkung des *πνευμα* hält, nach dem *προφητ.* trachten soll. — **v. 2.** *λαλ. γλ.*) wie 12, 30. 13, 1: wer mit einer Wundersprache redet, der redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott (*λαλ. τινι*, wie 3, 1). Das sogen. Zungenreden war also ein Beten. Das Nichtverstandene ist wie Nichtgehörtes (*ακ.*, im Sinne von Gen. 11, 7. Deut. 28, 49). Zu *δε* (vielmehr) vgl. 1, 10. 4, 4. Das artikellose *πνευμ.* geht auf das höhere (nicht durch den *νους* vermittelte) Geistesleben: er redet geistweise (in Ekstase) Geheimnisse, d. h. schlechthin unverständliche Dinge. — **v. 3.** *οικοδ.*) im Sinne von Röm. 15, 2. Die Förderung des christlichen Lebens überhaupt wird hier der mahnenden (*παρακλ.*, wie I Thess. 2, 3. Röm. 12, 8) und der tröstenden Zusprache (*παραμ.*, wie Sap. 19, 12) koordiniert. Dass aber jener immer der Hauptbegriff bleibt, zeigt **v. 4**, wonach der Zungenredner (nur) sich selbst erbaut, der Weissagende aber eine Gemeindeversammlung (11, 18), womit vom Gesichtspunkt der *αγαπη* aus der Vorrang dieser Gabe erwiesen ist. — **v. 5.** *θελω δε*) Damit soll aber der Wert der Glossolalie keineswegs herabgesetzt sein, wenn auch dieser Wunsch, ganz wie 7, 7, der Natur der Sache nach (vgl. 12, 19. 30) unerfüllbar ist. Das *ινα* nach *θελω* (Lc. 6 31) drückt stärker als der Inf. den Wunsch aus, sie möchten weissagen. Das *δε* schränkt den höheren Wert des Propheten vor dem Zungenredner ausdrücklich ein durch den Ausnahmefall (*εκτος ει μη*, Vermischung des *εκτ. ει* mit *ει μη*, so dass das *μη* pleonastisch ist), wenn der Zungenredner selbst (nicht einer, der die besondre Gabe der Auslegung hat, wie 12, 10. 30) auslegen sollte (Conj. nach *ει*, wie I Thess. 5, 10). In diesem Fall kann die Zungenrede ebenso zur Erbauung der Gemeinde dienen, wie die Prophetie. — **v. 6.** *νυν δε*) wie 12, 18. 20: da dies eben nur ein Ausnahmefall ist. Die Anrede (12, 1) zeigt, dass er vom Standpunkt der brüderlichen Liebe aus redet. Zu *ελθ.* c. part. vgl. 2, 1,

ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω
ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει, ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ διδαχῇ; 7 ὅμως
τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν
τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ
κιθαριζόμενον; 8 καὶ γὰρ ἐὰν ἄδηλον φωνὴν σάλπιγξ δῷ, τίς
παρασκευάσεται εἰς πόλεμον; 9 οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης
ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον;
ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες. 10 τοσαῦτα, εἰ τύχοι, γένη φωνῶν

---

zu τι υμ. ωφ. Gal. 5, 2. Als Zungenredner, der die Gabe der Auslegung nicht hat, könnte er ihnen nichts nützen, wenn er nicht (zugleich) zu ihnen redete, entweder auf Grund einer Offenbarung oder auf Grund von Erkenntnis, entweder in einer prophetischen oder einer Lehrrede. Die beiden letzten Glieder entsprechen den beiden ersten, die die Quelle des betreffenden (verständlichen) Vortrags angeben. — **v 7.** ομως) wie Gal. 3, 15, markiert per hyperbaton den Gegensatz, wie die seelenlosen Instrumente, obwohl sie einen Ton von sich geben (φων. διδ., wie Judith 14, 9), dennoch eine verständliche Musik nur hervorbringen, falls sie den einzelnen Tönen (φθογγ., wie Sap. 19, 18) einen (durch bestimmte Intervalle erkennbaren) Unterschied geben. Das beispielsweise ειτε αυλ. ειτε κιθ. (vgl. Jes. 5, 12) musste hinzugefügt werden, weil dem Hauptgedanken die Form der Frage gegeben werden sollte, wie es möglich sei (πως, wie Gal. 2, 14. 4, 9), dass, wenn jenes nicht geschieht, verstanden werde (γνωσθ., wie Röm. 10, 19), welche Melodie geflötet oder auf der Zither gespielt wird. — **v. 8.** και γαρ) wie 12, 13f., bestätigt die in der vorigen Frage liegende Verneinung durch ein von der σαλπ. hergenommenes Beispiel, die ein bestimmtes Signal nicht geben kann, wenn sie einen unerkennbaren, nicht deutlich von andern unterscheidbaren Ton angiebt. Wer wird in diesem Fall, wenn er das Signal nicht verstehen kann, zum Kampf sich rüsten (παρασκ. εις πολ., wie Jerem. 50, 42)? Hier handelt es sich nicht nur um Musik, sondern es wird der praktische Zweck des Trompetens so wenig erreicht, wie der des Redens bei der Glossolalie. — **v. 9.** ουτ. και) führt ein neues Beispiel aus ihrer eignen Erfahrung (bem. das betonte υμεις) ein, von der menschlichen Sprache hergenommen, deren Instrument gleichsam die Zunge bildet. Daher das mit υμεις per hyperb. vor εαν gestellte δια τ. γλ. Der ευσ. λογ. ist das Gegenteil der αδ. φωνη v. 8 (ein die Sache wohlverständlich bezeichnendes Wort). Zu dem sprichwörtlichen εις αερα λαλ. vgl. 9, 26. — **v. 10.** τοσαυτα) hier durch ει τυχοι (vielleicht, eig.: wenn es sich so treffen sollte) beschränkt, weil der Apostel nicht weiss, wie viel Sprachen es etwa in der Welt giebt. Das γεν. φων. (Gen. 11, 1. Deut. 28, 49) bedeutet im Unterschiede von den γεν. γλ. 12, 10. 28 die Arten natürlicher Sprachen. Das artikellose εν κοσμω (8, 4) deutet an, dass es in einem weiten Gebiete, wie die Welt, wohl recht viele geben mag.

εἰσὶν ἐν κόσμῳ, καὶ οὐδὲν ἄφωνον· 11 ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος, καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος. 12 οὕτως καὶ ὑμεῖς, ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε. 13 διὸ ὁ λαλῶν γλώσσῃ προσευχέσθω, ἵνα διερμηνεύῃ. 14 ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. 15 τί οὖν ἐστίν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ

Das αφων. (12, 2) steht hier prägnant von dem, was das Wesen einer Sprache (verstanden zu werden) nicht an sich hat. — **v. 11.** ουν) Wäre eine Sprache an sich unverständlich, so könnte der, welcher das, was sie ausdrückt, ihre Bedeutung (δυναμιν), nicht versteht, nicht dem Redenden (in seiner Beurteilung) ein Sprachfremder (βαρβ., wie Röm. 1, 14) sein, und er in mir, d. h. in meiner Beurteilung; es würde ja jedem ebenso gehen. — **v. 12.** ουτως) wie 6, 5. 8, 12: unter diesen Umständen. Das και υμ. bezieht sich auf das von seiner Stellung zu der Sache Gesagte (v. 5f.). In dem ζηλ. (Gal. 1, 14) liegt ein leiser Tadel, dass sie mehr nach besondern Kundgebungen (12, 7) des Geistes der Glossolalie, der Prophetie u. s. w. trachteten, um sich von ihm erfüllt zu zeigen, als nach dem Zweck einer solchen, weshalb in dem mit Nachdruck per hyperb. vorangestellten und zu περισσ. gehörigen προς τ. οικ. τ. εκκλ. ihrem eifrigen Trachten der allein angemessene Zweck eines solchen gegenübertritt. Das ζητ. wird hier mit dem Gegenstande in der Form der Absicht verbunden. Zu dem περισσ. ergänzt sich aus dem Zusammenhang: an Geistbegabung. — **v. 13.** διο) wie 12, 3: um diese Vorschrift zu befolgen, bete der Zungenredner im Sinne von v. 5 immer zugleich um die Gabe der Auslegung. — **v. 14.** γλωσση) unterscheidet ausdrücklich das glossolalische Beten von dem v. 13 gemeinten. Da dies Beten πνευματι vor sich geht (v. 2), ist das eigentliche Subjekt desselben das höhere Geistesleben des Menschen im Unterschiede von dem natürlichen Geistesleben (νους), das allein sich andern verständlich machen kann und, weil im ekstatischen Zustande seine Thätigkeit stillegestellt ist, keine Frucht (für die Erbauung der Gemeinde) schaffen kann. Damit wird begründet, dass man zur ekstatischen Zungenrede sich immer auch die Gabe der Auslegung erbitten soll, bei welcher der νους in Thätigkeit tritt. — **v. 15.** τι ουν) wie Röm. 3, 9. 6, 15, nur mit zugefügtem εστιν, fragt, was für sein Verhalten daraus folge, da er die Gabe der Auslegung hatte und sie nicht erst zu erbitten brauchte. Wenn er glossolalisch, also lediglich durch Vermittlung seines höhern Geisteslebens (v. 14), betet, wird er immer auch die Auslegung (das προσευχ. τ. νοι) hinzufügen. Das ψαλλ. (Psal. 18, 50) ist wohl ein γενος γλ., das mehr die Art des Gesanges hatte und in der Dolmetschung

δὲ καὶ τῷ νοΐ. 16 ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς ἐν πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ; ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν· 17 σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται. 18 εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ· 19 ἀλλ' ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοΐ μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ. 20 ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶν τέλειοι γίνεσθε. 21 ἐν

---

zum Psalm wurde. — **v. 16.** *επει*) wie 5, 10. 7, 14: sonst. Auch das glossolalische Lobpreisen, das hier ausdrücklich als ekstatisches (*εν πν.*, wie Apok. 1, 10) bezeichnet wird, ist ein eigenes *γενος γλ.* Das Subjekt ist per hyperb. vor das *πως* gestellt; das kollektive *ο αναπλ.* ist sachlich von der Gemeinde zu verstehen, welche dasitzt, während der Glossenredner auftritt, und, weil sie von dieser Wundersprache nichts versteht, ihm gegenüber als ein Idiot (vgl. Act. 4, 13) erscheint; der Ausdruck, der auf einen auszufüllenden weiten Raum hindeutet, markiert nur den Widersinn, dass die Masse der Gemeinde in die Stellung des Idioten versetzt wird. Zur Sitte des Amensagens nach einer Lobpreisung vgl. Nehem. 8, 6. Das *επειδη* begründet die in der Frage liegende Unmöglichkeit, den Lobpreis zu versiegeln, da man ja nicht versteht, was er sagt. — **v. 17.** *ευχαρ.*) bezeichnet den Inhalt der *ευλογ.* Der Widersinn der durch das ausschliesslich glossolalische Lobpreisen geschaffenen Situation wird dadurch noch von einer andern Seite begründet, dass es ja schön ist, wenn einer ein Dankgebet spricht, aber unerbaulich für den andern, der den Inhalt desselben nicht versteht. Hier nimmt das *ο ετερ.* den Begriff des *ιδιωτης* v. 16 auf und zeigt offenbar, dass damit jeder, der nicht der Glossenredner ist, gemeint war. — **v. 18.** *ευχ. τ. θ.*) gut griechisch mit der Inhaltsangabe ohne *οτι*. Er weiss den Wert der Glossolalie wohl zu schätzen, da er ja Gott sei Dank mehr als sie alle (*μαλλ.*, wie v. 1. 5) in Wundersprachen redet. — **v. 19.** *εν εκκλ.*) wie 11, 18: in einer Gemeindeversammlung, wo es doch auf die Erbauung derselben ankommt, will er lieber (*θελ.—η*, wie II Makk. 14, 42) fünf Worte durch Vermittelung seines *νους* reden, um auch andre zu unterweisen, als zehntausend in einer Wundersprache. Das zweite *λογους* ist nur durch den Parallelismus herbeigeführt, da die Wundersprache aus verständlichen Worten überhaupt nicht bestand. — **v. 20.** *αδ.*) appelliert an sie als Glieder der christlichen Brudergemeinschaft, die doch aus reifen Menschen besteht, dafür, dass sie nicht (durch Überschätzung der Glossenrede) kleine Kinder werden hinsichtlich der Urteilskraft (*φρεν.*, wie Prov. 7, 7. 9, 4), da nur solche das Glänzende dem Nützlichen vorziehen. Nur hinsichtlich der *κακ.* (5, 8) sollen sie unmündig sein, d. h. nichts davon wissen und verstehen. — **v. 21.** *εν τ. νομω*) wie Röm. 3, 19, vom A. T. als der normgebenden Urkunde

τῷ νόμῳ γέγραπται, ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου, λέγει κύριος. 22 ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν. 23 ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε; 24 ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ

überhaupt. So frei Jes. 28', 11f. wiedergegeben, zeigt doch das hier bedeutungslose *οτι*, dass dem Apostel die Stelle teilweise im Wortlaut vorschwebt. Er kehrt die Glieder um, weil das *δια γλ. ετερ.* der LXX ihn an die andersartige Sprache der Zungenredner erinnert, die er mit *εν ετερογλ.* bezeichnet, und giebt das Parallelglied ganz frei, aber dem Urtext eher entsprechender, wieder durch *εν χειλ. ετερ.* Das *λαλησουσιν* verwandelt er in *λαλησω*, weil Gott selbst in den Zungenrednern redet. Der Hauptnachdruck liegt ihm auf dem *και ουδ' ουτως*, sofern sie auch unter diesen Umständen nicht auf ihn hören werden (vgl. Deut. 1, 43). In dem, was Jesaja von der (vergeblichen) Heimsuchung durch die fremdsprachigen Assyrer sagt, sieht der Apostel, der von der geschichtlichen Beziehung der Stelle, wie überall, gänzlich absieht, eine Weissagung auf die Glossenrede. — **v. 22.** *εις σημ. εισιν*) vgl. Act. 13, 47: sie sind (bestimmt) zu einem Zeichen (1, 22), nicht für die Gläubigen, die ja auch ohne Beglaubigungszeichen an die Wahrheit der evangelischen Verkündigung glauben, sondern für die Ungläubigen, die bisher der Aufforderung zum Glauben widerstrebten. Eben darum kann zu *η προφ.* nicht wieder *εις σημ. εστ.* ergänzt werden; sie ist für die Ungläubigen überhaupt nicht bestimmt, weil ihre Wirkung von dem Glauben an die Inspiration des Redners abhängt. — **v. 23.** *ουν*) folgert aus jener Bestimmung der Glossolalie, wie zweckwidrig es wäre, wenn bei einer Zusammenkunft der ganzen Gemeinde an demselben Orte (11, 20) alle in Zungen redeten (v. 18), da dann die einzige Absicht, die dies Zeichen für Ungläubige hat, sicher nicht erfüllt wird. Der *ολη εκκλ.* gegenüber können die *ιδιωται*, welche hineinkommen, nur solche sein, welche des Christentums noch gänzlich unkundig sind. Was von ihnen gilt, gilt natürlich von den Ungläubigen, die davon gehört, aber es verworfen haben, erst recht. Eine Versammlung, in der alle in einer für alle unverständlichen Sprache reden, muss ihnen als eine Gesellschaft Rasender erscheinen. Zur Sache vgl. Act. 2, 13. — **v. 24.** *εαν δε*) zeigt, wie hingegen die segensreiche Wirkung des Weissagens so gross ist, dass, wenn alle diese Gabe hätten, sie sogar über ihren nächsten Zweck (v. 22) hinaus im einzelnen Falle (bem. das *τις*) zur Bekehrung eines Ungläubigen, vollends eines des Christentums noch Unkundigen (bem. die absichtliche Umstellung im Verhältnis zu v. 23), der

πάντων, 25 τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ
οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων
ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν.

26 τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί; ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ψαλμὸν
ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει·
πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω. 27 εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ
δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω· one after the other

---

noch unbefangener hereinkommt, dienen kann Der Nachdruck liegt auf dem wiederholten *υπο παντων*. Weil er von jedem bestätigen hört, was der andre gesagt hat, wird er (seiner Sünde) überführt (*ελεγχ.*, wie Lc. 3, 19) und fühlt sich in der allein richtigen Weise beurteilt (*ανακρ.*, wie 2, 14f.). — **v. 25.** *τα κρυπτ.*) wie 4, 5. Das Asyndeton zeigt, dass in und mit jenem *ελεγχ.* und *ανακρ.* das Verborgene seines Herzens (ihm) offenbar wird (3, 13). Zu *κ. ουτ.* vgl. 11, 28: und infolge dieser unbeabsichtigten Wirkung der zunächst nur für die Gemeinde bestimmten Rede wird er auf sein Angesicht fallend (Lc. 17, 16) Gott anbeten. Dies zeigt, dass auch der Idiot ein Nichtchrist ist, da die Anbetung Gottes ein Beweis seiner Bekehrung, die ihn treibt, auch andern zu verkündigen, dass Gott in ihnen ist. Er erkennt die Propheten als solche, in denen thatsächlich (*οντως*, wie Gal. 3, 21) Gott ist, weil er sich durch Gottes Wort, das sie redeten, getroffen gefühlt hat.

14, 26—40 schliessen sich daran noch spezielle Vorschriften für das Reden in den Gemeindeversammlungen. — *τι ουν εστ.*) vgl. v. 15, wird gefragt, da die Ausführung v. 20ff. auf völlige Verwerfung der Glossolalie gedeutet werden konnte. Das *εκαστ.* ist distributiv zu nehmen, wie 1, 12, und bestimmt sich durch den Kontext dahin, dass es von den rednerisch Begabten gemeint ist. Der Apostel schildert, wie es bei den (darum ausdrücklich angeredeten) Lesern, die besonders reich an solchen Redegaben waren (1, 5), zugeht, so oft sie in einer Gemeindeversammlung zusammenkommen. Der Psalm ist wohl zuerst genannt, weil ein solcher den Gottesdienst eröffnete, wenn einer da war, der ihn in Bereitschaft hatte. Da derselbe sicher als inspirierter Prophet gedacht ist, so wird die an die *διδ.* (v. 6) sich anschliessende *αποκ.* auf den Inhalt eines *λογ. σοφ.* gehen, wie die Lehrrede ein *λογ. γνωσ.* ist (vgl. 12, 8). Der Apostel hat also gegen das Auftreten eines Glossenredners so wenig wie gegen das Auftreten der andern Geistbegabten, wenn zugleich einer da ist, der eine *ερμηνεια* in Bereitschaft hat, und will nur den ganzen Gottesdienst nach der v. 12 angegebenen Norm geregelt haben. — **v. 27.** *ειτε*) leitet zunächst die Besprechung des Falles ein, wo ein Zungenredner auftritt. Da der Apostel der Glossolalie, selbst wenn sie ausgelegt wird, keine besonders hohe Bedeutung beilegt, sollen je zwei (*κατα* distributiv nach Analogie von Act. 2, 46. 13, 27) oder höchstens drei reden (erg. *λαλειτωσαν*),

28 ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἑρμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ
λαλείτω καὶ τῷ θεῷ. 29 προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν,
καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν· 30 ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθη-
μένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω. 31 δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες
προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.
32 καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται· 33 οὐ γάρ
ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεός, ἀλλὰ εἰρήνης.

---

und zwar nach der Reihe, da das Zusammenreden, wie es wohl in Korinth bei dem Drange zur Glossolalie vorkam, die Andacht stört. Vor allem aber soll wenigstens einer auslegen, da dies das Glossenreden erst überhaupt erbaulich macht (v. 5). — **v. 28.** *εαν δε*) falls aber ein Dolmetscher nicht anwesend (*η* im Verbalsinn, wie Mc. 8, 1), weder ein Zungenredner selbst, noch einer, der die besondere Gabe der Auslegung hat. Dies konnte man im voraus wissen, da man ja die Begabung der Einzelnen kannte. Den Gegensatz zu *εν εκκλ.* (v. 19) kann nur die Privatandacht bilden. Der Zungenredner konnte also den Drang bemeistern, bis er mit seinem Gott allein war. — **v. 29.** *προφ. δε*) Dass die Rede nicht mit *ειτε* fortfährt, wie 12, 26, sondern anakoluthisch neu anhebt, hat seinen Grund teils darin, dass über der erweiterten Ausführung in v. 28 die Anknüpfung an v. 27 verloren gegangen war, teils wohl auch darin, dass die Anwesenheit von Propheten in der Gemeinde als zweifellos vorausgesetzt wird. Das *το πλειστον* v. 27 ist wohl absichtlich weggelassen, weil dieser spezifisch erbaulichen Rede ein grösserer Spielraum gestattet werden soll. Das *διακρ.* geht auf die spezielle Gabe der *διακρ. πνευμ.* (12, 10), und das *αλλοι* setzt voraus, dass die Propheten dieselbe alle haben, wenn sie auch daneben als eigne Gabe vorkam. Denn der Sinn der Vorschrift ist offenbar, dass die andern Propheten, die diesmal nicht zu Worte kommen, sich damit begnügen sollen, an dem ihnen Offenbarten das von dem einen Geredete zu prüfen. — **v. 30.** *καθημ.*) geht auf einen von denen, die noch als Zuhörer dasitzen (vgl. v. 16). Wenn nun einer derselben den theopneustischen Impuls empfängt, soll der erste, der bereits das Wort hat, schweigen, d. h. seine Rede beendigen. Dem Apostel schien der frische Ausbruch der Begeisterung wertvoller, als längeres Fortreden. — **v. 31** begründet die v. 30 vorausgesetzte Möglichkeit, dass irgend einer von den Zuhörern, der sonst noch nicht als Prophet aufgetreten, einen theopneustischen Impuls empfängt, dadurch, dass an sich jeder einzelne (*καθ ενα*, wie Act. 21, 19) von den Lesern weissagen kann, wenn ihm eine Offenbarung zu teil wird, was die Absicht haben kann, dass alle (also auch die, welche sonst selbst zu weissagen pflegen) lernen und ermahnt werden. — **v. 32.** *και*) setzt die Begründung des v. 30 fort, indem nun gezeigt wird, dass auch das dort geforderte *σιγ.* für den Redner möglich ist. Der Plur. erklärt sich, wie v. 12, dadurch, dass jeder Prophet als Inspirierter einen Geist der Prophetie hat, das *υποτασσ.* dadurch, dass der

ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων, 34 αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35 εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ. 36 ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν; 37 εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή· 38 εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοείτω. 39 ὥστε,

---

Prophet durch den ihn inspirierenden Geist nicht in völlige Passivität versetzt wird, sondern dem theopneustischen Impulse Einhalt gebieten kann. — **v. 33.** *ακαταστ.*) wie Jak. 3, 16. Zu dem gen. qual. ist als Prädikat *θεος* zu ergänzen. Notwendig müsste Unordnung entstehen, wenn Gott, der den Geist der Prophetie giebt, es nicht so eingerichtet hätte, dass dieser Geist den Propheten unterthan ist im Sinne von v. 32. Zu *ειρηνη* von der Eintracht vgl. Röm. 16, 20.

v. 34. *ως κτλ.*) gehört zum Folgenden und beruft sich auf die gemeinchristliche Sitte, indem das *τ. αγ.* hervorhebt, dass die Christen als solche wissen müssen, was ihrer Gottgeweihtheit sich ziemt. Das *εν τ. εκκλ.* geht auf die Gemeindeversammlungen, das Praes. *επιτρ.* auf die Gemeindesitte, die ihnen nicht zu reden erlaubt, das *υποτασσ.* schliesst eben aus, dass sie öffentlich redend auftreten, da der Redner die Gemeinde beherrscht. Nach dem *καθ. και* wird die in der Schrift vorliegende Norm (vgl. Gen. 3, 16) nur als Bestätigung dieser an sich feststehenden Forderung angeführt. — **v. 35.** *ει — θελουσιν*) geht auf einen scheinbaren Vorwand, unter dem sie etwa das Wort ergreifen könnten. Das artikellose *εν οικ.* (11, 34) entspricht dem *εν εκκλ.*, wie die *ιδ. ανδρ.* (7, 2) den Männern in der Gemeindeversammlung, ohne dass deshalb das Verbot nur Verheirateten gilt. Zu *αισχρον* vgl. 11, 6. — **v. 36.** *η*) wie 6, 2. 9: oder, wenn ihr das nicht zugeben wollt, so frage ich, ob das Wort Gottes (Act. 6, 2. 11, 1), d. h. die evangelische Verkündigung von euch den Ausgang genommen hat, so dass ihr (als Muttergemeinde) ein Recht hättet, die christliche Sitte zu bestimmen; oder ob es zu euch allein hingelangt ist (*κατηντ.*, wie 10, 11), so dass ihr euch wenigstens nach keinem andern zu richten hättet. — **v. 37.** *ει τις δοκ.*) wie 3, 18, kehrt zu dem Hauptgegenstand des Abschnitts zurück. Neben dem *προφητης* kann *πνευμ.* nur im Sinne von 12, 1 (vgl. 14, 1) einen bezeichnen, der sonst noch (und wohl im höchsten Grade) in Korinth als Inspirierter galt, also den Zungenredner. Wer ein solcher ist, der soll es zunächst dadurch erweisen, dass er genau erkennt, dass, was Paul. schreibt, doch nicht ein willkürlich von ihm gegebenes, sondern ein in apostolischer Vollmacht erlassenes und insofern ein Herrngebot ist. — **v. 38.** *αγν.*) Wenn einer nicht weiss, dass es so ist, so mag er es nicht wissen. Paul. verzichtet auf weitere Diskussion darüber; mit einem solchen hat er nicht zu verhandeln. — **v. 39.**

ἀδελφοί μου, ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε ἐν γλώσσαις· 40 *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.*

XV, 1 *Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε,* 2 *δι' οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ*

ωστε) fasst mit dem gewinnenden *αδ. μ.*, wie 11, 33, zum Schlusse den Inhalt des ganzen Kapitels zusammen. Durch das Streben nach dem *προφητ.* (v. 1) soll man sich aber nicht verleiten lassen, das Zungenreden als etwas Verwerfliches zu hindern. Zu dem seltneren *εν γλ.* vgl. v. 19. — **v. 40.** *ευσχ.*) wie Röm. 13, 13, doch vgl. auch 7, 35, hier vom kirchlichen Dekorum, neben dem auch die v. 26ff. gegebene Ordnung gewahrt bleiben soll.

15, 1—58 bringt im fünften Teil die Erörterung über die Totenauferstehung, und zwar ausgehend von der Gewissheit der Auferstehung Christi (v. 1—11). — *γνωρ. δε*) geht, wie die erneute Anrede zeigt (vgl. 12, 1), zu einem neuen Gegenstande über, bei dem es sich aber nicht um eine Ermahnung handelt, sondern um eine Glaubenswahrheit, die für den Apostel so selbstverständlich in und mit der ihnen verkündigten Heilsbotschaft (Gal. 1, 11) gegeben ist, dass er ihnen dieselbe nur aufs neue kundthun kann (12, 3), wenn sie diese Botschaft (wegen der entstandenen Zweifel an der Totenauferstehung) nicht mehr (in all ihren Konsequenzen) gegenwärtig zu haben scheinen. Das *παρελ.* (11, 23) bezeichnet auch hier, wie das *και* (auch) zeigt, das mit seiner Verkündigung unmittelbar gegebene Überkommenhaben, während Grad und Art ihres subjektiven Angenommenhabens dahingestellt bleibt. Jedenfalls standen sie noch auf dem Boden dieses Evangeliums (*εστηκ.*, wie Röm. 5, 2), sofern sie an dem Glauben daran festhielten, wenn sie sich auch nicht aller Konsequenzen davon bewusst waren. — **v. 2.** *σωζ.*) steht, wie 1, 18, ganz zeitlos von dem, was mit dem Stehen im Evangelium der Natur der Sache nach gegeben ist, sofern dasselbe das Heilsvertrauen wirkt, welches die zukünftige Errettung verbürgt (vgl. Röm. 1, 16). Das *τινι λογω ευαγγ. υμ.* bildet das Objekt zu *κατεχ.* (11, 2) und ist mit Nachdruck per hyperb. (14, 9. 12) vorangestellt, weil es bei dieser Wirkung darauf ankommt, dass sie nicht nur dies und das aus seiner Heilsbotschaft festhalten, sondern, dass sie sich jedes Wortes derselben genau bewusst bleiben. Zu *εκτος ει μη* vgl. 14, 5. Das *σωζ.* könnte infolge ihres *κατεχ.* nur in dem (undenkbaren) Falle ausbleiben, wenn sie umsonst (*εικη*, wie Gal. 3, 4. 4, 11) zum Glauben gekommen wären, d. h. wenn der Glaube nicht wirklich zur Errettung ver-

εἰκῇ ἐπιστεύσατε. 3 παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, 4 καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, 5 καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα. 6 ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν. 7 ἔπειτα

---

hülfe. — v. 3 begründet die Hinweisung auf die bestimmte Art (τινι λογω: v. 2) seiner Überlieferung (παρεδ., wie 11, 2. 23) der Heilsbotschaft dadurch, dass er ihnen in erster Linie (εν πρωτ.), d. h. als die entscheidende Grundlage derselben, gewisse Thatsachen überliefert hat, wie er selbst sie durch glaubwürdige Überlieferung überkommen hat. Dahin gehört zunächst, dass Christus für unsre Sünden (nämlich um sie zu sühnen, vgl. Röm. 3, 25) gestorben ist in Gemässheit der Schriften (γραφ., wie Röm. 1, 2. 15, 4), in denen dieser Sühntod als die Grundlage des göttlichen Heilsratschlusses verheissen war. — v. 4. εταφη) kommt als die zweite jener Thatsachen in Betracht, sofern dadurch sein Gestorbensein thatsächlich beglaubigt ist, wie die Heilsbedeutung seines Todes durch sein Auferstandensein (bem. das Perf.) in kürzester Frist (τη ημ. τ. τρ., wie Lc. 18, 33), das ebenfalls in den Schriften vorgesehen war. — v. 5 weist endlich auf die ersten Erscheinungen hin, durch welche das Auferstandensein ebenso thatsächlich verbürgt ist, wie der Tod durch das Begräbnis. Als solche wurden offenbar stehend in der Überlieferung genannt die dem Kephas gewordene (Lc. 24, 34) und die Erscheinung am Osterabend (Lc. 24, 36ff.), da nur sie den berufenen Zeugen zu teil wurden und die τριτη ημερα erwiesen. Zu dem zeitlichen ειτα vgl. Mc. 4, 28. Da τ. δωδ. als technische Bezeichnung des von Christo zur Zeugenschaft erwählten Apostelkreises trotz des Fehlens des Judas gebraucht ist, so kann an sich auch das Fehlen des Thomas (Joh. 20, 24) dadurch nicht ausgeschlossen sein, von dessen Zweifel und Überführung aber die Überlieferung des Paul. offenbar nichts wusste. — v. 6. επειτα) wie 12, 28, beginnt einen selbständigen Satz, der nicht mehr Inhalt der Überlieferung v. 4 ist, sondern Bestätigung derselben. Das zeigt klar die Betonung der grossen Zahl (επανω, adv., wie Mc. 14, 5) derer, die ihn auf einmal gesehen haben (was jede Täuschung ausschliesst), und die Berufung darauf, dass die Mehrzahl derselben (οι πλειονες, wie 10, 5) bis diesen Augenblick noch am Leben sind (also jeden Augenblick Zeugnis dafür ablegen können). Diese in den Evang. nicht erzählte Erscheinung fand wegen Act. 1, 15 wahrscheinlich in Galiläa statt. — v. 7. ιακ.) kann nur das allbekannte Haupt der Gemeinde in Jerusalem sein, da nur deshalb die ihm gewordene Erscheinung noch eine besondre Bedeutung beanspruchen kann. Das ειτα wechselt zur Hebung der Gleichförmigkeit mit επειτα. Das τ. απ. πασ. hebt noch einmal das Gesamtzeugnis der Apostel hervor, die v. 5 aus besonderm Grunde als die δωδ.

ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν. 8 ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί. 9 ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ· 10 χάριτι δὲ θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί. 11 εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν, καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε.

---

bezeichnet waren, im Gegensatz zu einem einzelnen, der, wie Jakobus, ein apostelgleiches Ansehen hatte. Gedacht ist wohl an Act. 1, 4 ff. — **v. 8.** *εσχ.*) mit dem gen. part., wie Mc. 12, 22: zuletzt von allen. Das *παντων* geht auf alle, mit denen sich Paul. im folgenden vergleicht, also auf alle Apostel, aber unter der Voraussetzung, dass die zuletzt erwähnte Erscheinung die letzte aller früheren war, auch wenn dieselben nicht vollständig aufgezählt sind, worauf es gar nicht ankam. Denn die Vergleichung mit dem artikulierten *εκτρωμ.* (Num. 12, 12. Hiob 3, 16. Koh. 6, 3) deutet an, dass er in diesem Kreise der einzige war, der an Wert so tief unter den übrigen Gliedern desselben steht, wie die unreife Fehlgeburt unter allen gesund geborenen Kindern, was aus der Begründung in **v. 9** erhellt. Er ist so sehr der geringste von den Aposteln, dass er nicht hinreichend geeignet (*ικαν.*, wie Mt. 3, 11) ist, ein Apostel genannt zu werden. Dies Bewusstsein beruht darauf, dass er ein Verfolger der Gemeinde gewesen war (Gal. 1, 13), wobei das *τ. θεου* noch ausdrücklich die ganze Grösse dieses Frevels hervorhebt. — **v. 10.** *χαρ. θ.*) artikellos, weil es sich nur darum handelt, auf welchem Wege er geworden ist, was er als Apostel ist, weil hiernach trotz v. 9 sein Zeugnis dem aller andern gleichsteht. Bei *η χαρ. η εις εμε* (I Petr. 1, 10) ist an die gegen ihn erwiesene Gnade gedacht, welche nicht geworden ist, d. h. sich erwiesen hat (vgl. I Thess. 1, 5) als eine inhaltsleere (*κενη*, wie I Thess. 2, 1), die nichts zu geben oder zu wirken hatte. Das *περισσ.* ist neutr. adj. und bezeichnet den Umfang des von ihm Erarbeiteten (*κοπ.* mit Acc., wie Röm. 16, 12) im Vergleich mit allen (andern) Aposteln zusammen als einen überschwänglich grössern. Dieser Erfolg, den er wohl, wie 9, 1 f., im Blick auf seine Gegner als das Siegel seines Apostolats hervorhebt, macht sein apostolisches Zeugnis erst zu einem gleichwertigen, aber eben nur dann, wenn er ein gottgegebener ist, wenn nicht er ihn errungen hat, sondern die Gnade Gottes in wirksamer Gemeinschaft mit ihm (5, 4), die dann, wie der ausschliessende Gegensatz sagt, doch die eigentlich (allein) wirksame ist. — **v. 11.** *ουν*) kehrt nach dieser Erläuterung über die apostolische Bedeutung seines Zeugnisses zu v. 8 zurück, um dasselbe dem der Urapostel gleichzustellen (*ειτε — ειτε*, wie 13, 8). Das erste *ουτως* weist auf v. 3 f. zurück, wo aber die Erwähnung des Todes und Begräbnisses nur

12 εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς
λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινές, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; 13 εἰ δὲ
ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· 14 εἰ δὲ
Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ
ἡ πίστις ὑμῶν· 15 εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ,
ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ, ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν

---

die Voraussetzung für die Bezeugung der Auferstehung bildete, wie die Erhärtung ihrer Glaubwürdigkeit in v. 5—8 zeigt. Das zweite *ουτως* heisst dann: infolge (vgl. 11, 28. 14, 25) dieser Verkündigung, die sie dadurch als eine unbezweifelbare hingestellt hatten, seid ihr zum Glauben gelangt. Dass in Korinth der Glaube an die Auferstehung Christi irgend in Frage gestellt war, erhellt nicht; die erneute Beglaubigung derselben will nur verhüten, dass nicht seiner auf dieselbe gebauten Argumentation gegenüber man zum Preisgeben derselben fortschreite.

15, 12—34. Der Nachweis für die Gewissheit der Auferstehung der Toten beginnt damit, dass die Thatsache der Auferstehung Christi jedenfalls ihre Möglichkeit erweise (v. 12—19). — *ει δε*) stellt in den Gegensatz zu der aus v. 11 rekapitulierten Thatsache die unbegreifliche Behauptung, dass es Totenauferstehung überhaupt nicht gebe. Das vom Hauptsatz attrahierte Subjekt des Objektsatzes erhält dadurch starken Nachdruck, weil eben von dem, was in betreff Christi nachgewiesen, die ganze Argumentation ausgeht. Das *εν υμιν* (inter vos, wie 1, 11) zeigt, dass die *τινες* Gemeindeglieder waren. — **v. 13** stellt der gegnerischen Behauptung (daher das *ουκ εστιν* trotz des Bedingungssatzes beibehalten) ihre Konsequenz entgegen: giebt es eine Totenauferstehung überhaupt nicht, so kann auch Christus nicht auferstanden sein, denn er war ja unzweifelhaft auch tot (vgl. v. 4: *εταφη*). — **v. 14** nimmt die aus der Behauptung des Gegners sich ergebende Konsequenz des *ουκ εγηγ.* als gegebene Thatsache auf, um ihr mit *αρα* (5, 10. 7, 14) nun seinerseits die Konsequenz davon gegenüberzustellen. Der Nachdruck liegt auf dem voranstehenden *κενον* (v. 10). Die apostolische Botschaft, deren Mittelpunkt überall die Thatsache bildet, dass Jesus durch die Auferstehung zum *κυριος* erhöht ist, ist dann ihres spezifischen Inhalts beraubt. Als Korrelat des *κηρυγμα* ist die *πιστις* die Überzeugung von seiner Wahrheit, die dann ebenfalls ihres wesentlichen Inhalts (vgl. Röm. 10, 9) beraubt ist. — **v. 15.** Das *θεου* bei *ψευδομαρτ.* kann nur gen. obj. sein, da der Begründungssatz erläutert, dass sie, statt für ihn, wider Gott gezeugt hätten, sofern jedes falsche Zeugnis den, über den es abgelegt, schädigt, weil es selbst in dem Falle, dass es etwas Gutes von ihm aussagt, ihn dem Verdacht aussetzt, dasselbe veranlasst zu haben. Bem. wie das *τον* vor *χριστ.* ausdrücklich auf das Hauptsubjekt in v. 12ff. zurückweist. Dass das *ον ουκ ηγειρεν* nur vom Standpunkt der Auferstehungsleugner aus gesagt ist, zeigt das *ειπερ*

οὐκ ἤγειρεν, εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. 16 *εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται·* 17 *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν ἐστίν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν,* 18 *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο.* 19 *εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν.*

20 *νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοι-*

αρα und das die Behauptung derselben gleichsam citierende *ουκ εγειρονται.* — **v. 16** kehrt noch einmal zu v. 13 zurück, um **v. 17,** ganz in der Form von v. 14, die Konsequenz davon hinsichtlich des Glaubens bis auf die äusserste Spitze zu verfolgen, wie es v. 15 hinsichtlich des *κηρ.* gethan hatte. Dabei geht der Gedanke von der *πιστις* im Sinne von v. 14 zu der *πιστις* im Sinne des Heilsvertrauens über, das die gläubig angenommene Botschaft erzeugt, sofern dieser Glaube eitel (*ματ.*, wie Jak. 1, 26) ist, weil er vertraut, wo zu vertrauen gar kein Grund vorhanden. Denn da erst die Auferstehung den Erlösungscharakter des Todes Christi erweist (Röm. 4, 25. 8, 34), so sind wir, wenn dieser unerweislich, noch in unsern Sünden, d. h. in dem durch dieselben herbeigeführten Schuldverhältnis. — **v. 18** musste dem *αρα* (v. 14) noch ein *και* hinzugefügt werden, weil es sich um eine zweite Konsequenz des Vordersatzes in v. 17 handelt, welche aber nur die weitere Folge der dort genannten ist. Diese besteht darin, dass die (vermeintlich) in der Lebensgemeinschaft mit Christo Entschlafenen, die um seinetwillen sich erlöst und ihrer Errettung gewiss glaubten, dann, eben weil sie noch in ihren Sünden, dem ewigen Verderben verfallen sind, sofern der leibliche Tod, wenn keine Errettung daraus erfolgt, zur *απωλεια* im Sinne von 1, 18 führt. Das *εν τ. ζωη ταυτη* **v. 19** bildet den Gegensatz gegen das *κοιμηθ.*, das zu hoffnungslosem Verderben führte, so dass unsre in Christo beruhende Hoffnung (bem. das perf. pass.) nur diesem gegenwärtigen Leben angehört. Das *μονον* gehört zum ganzen Satz, in dem aber *εν τ. ζωη τ.* den Hauptnachdruck hat, dem es sehr nachdrücklich am Schlusse gegenübertritt. Zu *ελεειν.* vgl. Apok. 3, 17: elender als alle Menschen, die doch in dem gegenwärtigen Leben ihr Glück suchen und finden und sich nicht in demselben mit Hoffnungen tragen, denen nach dem Tode doch keine Erfüllung folgt.

15, 20—28 zeigt, wie mit der Auferstehung Christi nicht nur die Möglichkeit der Totenauferstehung, sondern auch die Gewissheit derselben gegeben ist. — *νυνι δε*) wie 5, 11: nun aber, wie die Sache sich in Wahrheit verhält nach v. 4 — 11, ist Christus thatsächlich von Toten erstanden, und zwar als Erstling (*απαρ.*, wie Röm. 16, 5) der Entschlafenen, die gleich ihm der Auferstehung aus dem Tode so sicher warten, wie des Aufwachens aus dem Schlaf. Es liegt im Begriff des *χριστος*, d. h. des Heilsmittlers, dass, was ihm widerfuhr, ihm nur widerfahren ist, da-

μημένων. 21 ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. 22 ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται, 23 ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, 24 εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ

---

mit es auch andern widerfahre, dass er nur der Anfänger einer Reihe ist, die sich zu ihm verhält, wie die volle Ernte zur Erstlingsgarbe. — **v. 21.** Wie ein Mensch dadurch, dass er infolge seiner Sünde starb, die Ursache wurde, dass Tod (als Strafe der Sünde) in die Welt kam (Röm. 5, 12), so ist auch durch einen Menschen Totenauferstehung vermittelt; er ersteht nicht nur selbst vom Tode, sondern als eine *απαρχη τ. κεκ.* v. 20. — **v. 22.** Der Art. vor *αδαμ* weist auf die v. 21 gemeinte Person zurück, und das *εν* wechselt absichtlich mit *δια* v. 21, weil in dem Lebenszusammenhang mit Adam, durch welchen sie alle Sünder geworden sind (vgl. Röm. 5, 12), sie auch alle sterben. Wie hierbei selbstverständlich Christus ausgeschlossen ist, der nicht aus diesem Grunde starb, so deutet das *εν τ. χρ.*, das ebenfalls auf den v. 21 gemeinten Menschen zurückweist, an, dass nur an alle gedacht ist, die in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen (v. 18). Daher ist absichtlich das *ζωοπ.* (Röm. 8, 11) gewählt, das auf das Erwecktwerden der Gläubigen zum ewigen Leben hinweist, zumal ja auch hier wie v. 21, nur begründet werden soll, dass Christus als *απαρχη τ. κεκ.* auferstanden ist. — **v. 23.** *εκαστ. δε*) bestimmt das Gesagte näher im Gegensatz zu der naheliegenden Frage, woher dann nicht jeder, wie Christus, sofort nach seinem Tode aufersteht, und zwar dahin, dass jeder von denen, die nach v. 22 lebendig gemacht werden, in und mit der Schar, zu der er gehört, in seinem *ιδιον ταγμα* (vgl. II Sam. 23, 13) lebendig gemacht wird, und das ist, wenn sie *εν χριστω* lebendig gemacht werden, die Schar der *οι του χριστου* (Gal. 5, 24. Röm. 8, 9). Da Christus als Erstling lebendig gemacht wurde, so kann, wie die Einbringung der vollen Ernte durch einen Zeitraum von der Einbringung der Erstlingsgarbe getrennt ist, diese ganze Schar der Christangehörigen erst danach (*επειτα*, wie v. 6 f.) lebendig gemacht werden, und zwar gleichzeitig bei seiner Parusie (I Thess. 2, 19. 3, 13), wo alle, die zu dieser Schar gehören, weil sie in Christo entschlafen sind, auferweckt werden (I Thess. 4, 16). — **v. 24.** *ειτα*) wechselt mit *επειτα*, wie v. 7, und bezeichnet, wie v. 5, dass an demselben Tage die Endvollendung (Mt. 24, 6. 14) eintritt, und zwar, wie das *οταν* erläutert, sobald als mit der Übergabe der Königsherrschaft (*βασιλ.* im Sinne von Lc. 19, 12. 15. Apok. 17, 12. 17) an Gott das vollendete Gottesreich beginnt. Zu der von einem Thema auf *-οω* gebildeten Konjunktivform *παραδιδοι* vgl. Mc. 4, 29. Bei dem *τ. θεω κ. πατρι* (I Thess. 3, 11. 13) ist, weil *ημων* fehlt, an den Vater Christi gedacht. Formell steht das zweite *οταν* dem ersten

πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. 25 *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.* 26 *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.* 27 *πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ· πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα·*

---

parallel, aber der conj. aor. zeigt, dass es sich um das handelt, was dem *παραδιδοναι* vorhergehen muss, so dass nun das *ειτα* weiter dahin erläutert wird, dass die Endvollendung erst eintreten kann, wenn alle Feinde ihrer Macht beraubt sind, und also auch der Tod, so dass die gemeinsame Auferweckung erst unmittelbar vor dem Ende, aber dann auch notwendig eintreten muss (vgl. v. 26). Unter *πασαν αρχ.* sind so wenig, wie Röm. 8, 38, nur übermenschliche Mächte zu verstehen, da ja nach 2, 6 auch alle irdischen Herrscher ihrer Macht beraubt werden, aber das *πασ. εξ. κ. δυν.* (I Petr. 3, 22) zeigt, dass an jene vorwiegend gedacht ist, die ja auch alle gottfeindlichen Mächte auf Erden inspirieren und ausrüsten. Der Zweck dieses *καταργ.* aber ist, dass alle, die, von ihnen beeinflusst, unter Juden und Heiden sich bisher dem Glauben verschlossen haben, gewonnen und zu Angehörigen Christi (v. 23) gemacht werden, woraus aber keineswegs folgt, dass dieser Zweck bei allen erreicht wird. — **v. 25.** *δει*) wie 11, 19, hier auf Grund der Weissagung der Schrift. Denn wenn nach Psal. 110, 1 der Messias zu Jehovas Rechten sitzen, d. h. seine Herrschaft teilen und als Vizeregent fungieren soll, bis derselbe seine Feinde zum Schemel seiner Füsse legt, so muss das königliche Herrschen Christi, das mit der Reichsübergabe v. 24 ein Ende nimmt, dauern, bis dass Gott alle Feinde unter seine Füsse gelegt hat. — **v. 26.** *εσχ.*) vgl. v. 8. Als letzter Feind erscheint der (personifizierte) Tod, weil er (die Folge und Strafe der Sünde, vgl. Röm. 5, 12) erst seiner Macht beraubt werden kann, wenn die Ursache seines Herrschens (Röm. 5, 14), die Sünde, welche die nun entmächtigten gottwidrigen Mächte erzeugten, aufgehört hat. Da diese Entmächtigung des Todes als einmaliger Akt erscheint, so fällt dieselbe zusammen mit der Auferweckung der *οι τ. χρ.* v. 23. Damit ist der Beweis vollendet, dass diese erst bei allen gemeinsam und erst bei der Parusie erfolgen kann, mit der Christus die Entmächtigung seiner Feinde vollendet, und also unmittelbar vor der Reichsübergabe, mit der die Endvollendung eintritt. Übrigens schliesst diese Entmächtigung des Todes nicht aus, dass die, welche das Heil definitiv zurückweisen, nach Gottes Willen im Tode bleiben. — **v. 27.** *παντα*) hat den Nachdruck, weil damit noch einmal aus der Schrift begründet wird, dass dazu mit der gesamten Schöpfung auch der in dieselbe eingedrungene Tod gehört. Paul. setzt nämlich voraus, dass die Worte als die des (messianisch gedeuteten) Psal. 8, 7 erkannt werden, wonach Gott (in seinem Ratschluss) alles dem Messias unterworfen hat (vgl. Hebr. 2, 8). Auch hieraus erhellt, dass alle Feinde (und so auch der Tod) nicht vernichtet sind, sondern nur, aller

28 ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.

29 ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;

(gott- und christusfeindlichen) Macht beraubt, ihrem Willen dienen müssen. Das *οταν ειπη* kann nur auf den Augenblick gehen, wo Gott erklärt haben wird, dass dieser sein Ratschluss ausgeführt und alles thatsächlich unterworfen ist und bleibt (Perf.). Das *δηλον οτι* (Gal. 3, 11) ist durch ein einfaches *εστιν* zu ergänzen: so ist offenbar, dass ihm alles unterworfen ist mit Ausnahme (*εκτ.* c. gen., wie I Reg. 4, 23. 10, 13) dessen, der ihm dies alles (bem. das artikulierte *παντα*) unterworfen hat. Diese Betonung der Ausnahmslosigkeit des *παντα* im Psalmspruch soll nur **v. 28** vorbereiten, wo nun der Sohn allein noch dem Vater (v. 24) gegenübersteht, um sich dann auch selbst dem zu unterwerfen, der ihm das alles unterworfen hat. Dies geschieht aber sachlich durch die Übergabe der Herrschaft an den Vater v. 24, wenn dieselbe eben in dem Zeitpunkt eintritt, bis zu welchem nach Psal. 110, 1 das Mittlerregiment Christi dauern soll. Dass damit die Verwirklichung der vollen Gottesherrschaft intendiert ist, wird ausdrücklich erwähnt, um anzudeuten, warum die Auferweckung der Gläubigen, in der sich die Unterwerfung des letzten Feindes unter Christum vollzieht, erst unmittelbar vor dem Eintritt dieses *τελος* stattfinden kann (v. 23f.). Das *εν πασιν* ist maskulinisch zu fassen, da Gott nur in Geisteswesen alles sein kann, und das *παντα* hebt die alleinige Herrschaft Gottes in der Endvollendung hervor, die, wenn sie eintritt (bem. das vor dem Subjekt stehende *η*), das heilsmittlerische Regiment des Sohnes ausschliesst.

15, 29—34 zeigt endlich, wie die Leugnung der Auferstehung mit der ganzen christlichen Lebensanschauung im Widerspruch steht. — *επει*) wie 14, 16: sonst, wenn es nicht so wäre, d. h. wenn die die Überwindung des Todes voraussetzende Allherrschaft Gottes nicht einträte. Doch schwebt dem Apostel wohl alles Vorige von v. 12 an als Beweis für die Gewissheit der Auferstehung vor. Auf den Fall, dass die *τινες* v. 12 recht hätten, bezieht sich das Fut. in der Frage: was werden sie thun? wodurch das völlig Thörichte solchen Thuns in diesem Falle angedeutet wird. Das *υπερ τ. νεκρ.* kann nach Analogie von II Makk. 12, 44 nur besagen, dass man sich zum Besten ungetauft verstorbener Gläubigen taufen liess in der Hoffnung, dass diese Taufe ihnen zu gute kommen, den Mangel ihrer Taufe ersetzen werde. Der Art. geht auf die, für welche man es im einzelnen Falle that. Der Apostel konnte sich des Urteils über diesen Gebrauch völlig enthalten, der jedenfalls aus der innigsten Liebe zu solchen Verstorbenen und aus der wärmsten Fürsorge für ihr ewiges Heil hervorging, deshalb aber besonders geeignet war zu zeigen,

30 τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; 31 καθ' ἡμέραν
ἀποθνήσκω, νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, ἀδελφοί, ἣν ἔχω ἐν
Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. 32 εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριο-
μάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται,
φάγωμεν καὶ πίωμεν· αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν. 33 μὴ πλα-

---

wie die Auferstehungsleugnung die heiligsten christlichen Gefühle verletze. Bem. das durch και verstärkte τι: wenn Tote überhaupt nicht auferstehen, warum auch lassen sie sich ihrethalben taufen? Jedenfalls zeigt die 3. pers. plur., dass er nur von einer Anderen geläufigen Anschauung aus argumentiert. — **v. 30.** κ. ημ.) stellt dem entgegen, wie auch sein und seiner Amtsgenossen Verhalten durchaus sinnlos würde, wenn es keine Auferstehung gäbe, ohne die es für ihn ein seliges Leben im Jenseits überhaupt nicht geben kann. Zu κινδ. vgl. Lc. 8, 23. Act. 19, 40: jede Stunde laufen wir Gefahr. — **v. 31** geht der Apostel zu seinem persönlichen Verhalten über, von dem er noch mehr sagen kann, nämlich, dass er täglich im Begriff ist zu sterben, sich in die äusserste Lebensgefahr begiebt. Mit der klassischen Beteuerungspartikel νη beruft er sich dafür auf das Rühmen, das er ihrethalben hat (υμετ. im Sinne des gen. obj., wie Röm. 11, 31) und zwar auf Grund Christi (vgl. Röm. 15, 17), der ihm die Kraft zu solchem Wirken verleiht. Seine erfolgreiche Amtswirksamkeit unter ihnen ist Zeuge, wie er keine Todesgefahr gescheut hat und scheut. — **v. 32.** κατα ανθρ.) wie Röm. 3, 5: wie Menschen wohl pflegen im Streben nach Lohn oder irdischem Ruhm. Das bildliche θηριομαχειν geht, wie der Aor. zeigt, auf einen besondern Fall, wo er mit erbitterten, nach seinem Blute dürstenden Feinden rang. Zu τι μοι το οφ. vgl. Jak. 2, 14. 16. In der Frage liegt, dass er keinerlei irdischen Nutzen davon gehabt hat, also nur im Glauben an die Auferstehung dazu bewogen sein kann. Das ει νεκρ. ουκ εγ. gehört zum Folgenden. Zu der sprichwörtlichen Redensart vgl. Jes. 22, 13, zu der ironischen Aufforderung 11, 6. Dieselbe setzt voraus, dass das Abschreckende dieser Folgerung auch den Korinthern unmittelbar einleuchtete. Giebt es keine Hoffnung nach dem Tode — und mit der Auferstehungsleugnung fällt dieselbe dahin (vgl. v. 18 f.) —, so bleibt nichts übrig, als den Augenblick zu geniessen. Jedes höhere Streben, das doch sein Ziel im Jenseits nicht erreicht, ist Thorheit. — **v. 33.** μη πλαν.) wie 6, 9. Sie sollen nicht durch den Abscheu, mit dem sie jetzt solche Konsequenzen und die Ansicht, die zu ihnen führt, in ihrer Mehrzahl zurückweisen, sich zu dem Irrtum verleiten lassen, als ständen sie nicht in Gefahr. Mit einem Vers aus der Thais des Menander, den er aber, da das Metrum zerstört ist (vgl. das χρηστα), nur als locus communis zu kennen scheint, warnt er vor dem Verkehr mit ihren heidnischen Volksgenossen, der ihre Sitten verderbe und sie damit auch Anschauungen zugänglich mache, die zu jener Konsequenz führen. Es erhellt daraus, dass die Zweifel an der Auferstehung

νᾶσθε. φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί. 34 *ἐκνήψατε δικαίως, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινὲς ἔχουσιν. πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ.*

35 *ἀλλὰ ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* 36 *ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ·* 37 *καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον*

---

und die Bereitschaft, den Glauben daran preiszugeben, von dem Spott ihrer Volksgenossen darüber (vgl. Act. 17, 32) herrührten. — **v. 34.** *εκνηψ.*) wie I Sam. 25, 37. Joel 1, 5. Das *δικ.* (I Thess. 2, 10) steht von der normalen Art, wie sie sich (gründlich) ernüchtern sollen aus dem Zustande der Unklarkeit, in den sie bereits der zu enge Verkehr mit ihren heidnischen Volksgenossen versetzt hat, und in dem sie nicht mehr Recht und Schlecht, Wahr und Unwahr unterscheiden können. Die Folge dieses einmaligen Aktes (imp. aor.) soll ein dauerndes Sichenthalten vom Sündigen (imp. praes.) sein. Da dies begründet werden soll, kann die *αγν. θεου* nur eine Verkennung der göttlichen Heiligkeit sein, und die *τινες* sind solche, die sich bereits zu sittlicher Leichtfertigkeit haben verführen lassen. Darin, dass er dies auf einen Mangel ihres religiösen Lebens zurückführt, der sie den Heiden gleichstellt, und die ganze Gemeinde vor gleicher Verirrung warnt, liegt das Tiefbeschämende (*προς εντρ.*, wie 6, 5) seiner Rede.

Im zweiten Hauptabschnitt der Erörterung **(15, 35—49)** wendet sich Paul. der Frage nach der Vorstellbarkeit der Auferstehung zu. Das *αλλα ερει τις* (Jak. 2, 18) führt die Frage ein, welche der sensus communis der Möglichkeit einer Auferstehung entgegenstellt. Die Frage nach dem *πως* involviert noch nicht, wie v. 12, die Unmöglichkeit, sondern geht darauf, wie man sich den Hergang der Auferstehung vorstellen soll, da die Parallelfrage jeder etwaigen Antwort darauf das Bedenken entgegenstellt, mit einem wie beschaffenen Leibe die Toten, deren alter Leib ja verwest ist, aus dem Abyssus (Röm. 10, 7) zu den Überlebenden (I Thess. 4, 16 f.) kommen, wenn eine Auferstehung eintritt. Auf die erste Frage antwortet **v. 36.** Der Nom. *αφρ.* ist Ausruf: Thor, der du bist! In dieser vermeintlich so klugen Frage zeigt sich die ganze Thorheit dessen, der sie für unlösbar hält. Aus seinem eignen Thun (bem. das betonte *συ*) und dessen Ergebnis kann er sich davon überzeugen, dass die Wiederbelebung des Toten nichts so Undenkbares ist, da doch das, was er säet, das Samenkorn, überhaupt nicht lebend gemacht wird, wenn es nicht zuvor (in der Verwesung) gestorben ist (vgl. Joh. 12, 24), also eine solche Wiederbelebung von Gestorbenem in diesem Naturvorgang sogar das Regelmässige ist. — **v. 37** geht auf die zweite Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes (v. 35) ein. Das *ο σπειρεις* vertritt einen nom. abs.: was das anlangt, was du säest, so säest du nicht den Leib, der da

σπείρεις, ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον, εἰ τύχοι, σίτου ἤ τινος τῶν λοι-
πῶν· 38 *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ*
ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. 39 *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ*
σάρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη
δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. 40 *καὶ σώματα ἐπουράνια,*
καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα,
ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων. 41 *ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα*
σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει

---

werden, d. h. die Pflanzengestalt, die aus dem Samenkorn hervorwachsen soll und mit demselben so wenig identisch ist, wie der Auferstehungsleib mit dem im Grabe verwesten. Das Samenkorn wird als *γυμν.* bezeichnet, weil es noch nicht mit einem Pflanzenleibe bekleidet ist, wie der Mensch, wenn er aus dem Grabe kommt, in dem sein alter Leib verwest ist, nicht mehr mit einem Leibe bekleidet ist. — **v. 38.** *ο δε θεος*) mit Nachdruck vorantretend, wie 12, 24. Fragt man, wo denn bei dem Lebendiggemachtwerden eines verwesten leiblosen Samenkorns der Leib herkommt, so ist es Gott, der ihm denselben giebt in Gemässheit seiner schon bei der Schöpfung des Samenkorns in dasselbe gelegten Willensbestimmung (*καθ. ηθελησ.*, wie 12, 18), und zwar so (*και*, wie 3, 5), dass sich aus jedem Samenkorn (*σπερμα*, mit *κοκκ.* wechselnd, wie Mc. 4, 31) nicht ein beliebiger, sondern der in ihm angelegte, ihm allein eignende (*εκ. — ιδ.*, wie 3, 8) Leib entwickelt. Daraus folgt, dass Gott in der Auferstehung dem Menschen nicht einen beliebigen neuen Leib giebt, sondern den gerade ihm bestimmten und darum dem verwesten analogen, wenn auch schöpferisch erneuerten. — **v. 39.** *σαρξ*) bezeichnet das materielle Substrat der Leiblichkeit aller animalischen Wesen. Die grosse Verschiedenheit desselben beweist, dass der Stoff des Auferstehungsleibes keineswegs derselbe zu sein braucht, wie der des irdischen Leibes, wenn er auch der Leib desselben Menschen ist. Zu den drei Tierklassen vgl. Gen. 1, 26. — **v. 40** zeigt, wie es diesen sich unter die Kategorie der *σωμ. επιγ.* zusammenfassenden Leibern gegenüber noch *σωμ. επουρ.* giebt, das sind die Leiber der himmlischen Geisteswesen, der Engel, die freilich nicht sowohl dem materiellen Stoffe, als der glanzvollen Erscheinung nach (*δοξα*) verschieden sind. Da bei diesen die *δοξα* der immaterielle Lichtglanz ist, in dem sie strahlen, und bei jenen nur in uneigentlichem Sinne von ihrer *δοξα* (Herrlichkeit, Schönheit) die Rede sein kann, so werden beide ausdrücklich als durchaus andersartige (*ετερ.*, wie 12, 9 f.) bezeichnet. Aber auch für solche Verschiedenheit der *δοξα* bietet nach **v. 41** die sinnliche Welt ein Beispiel, wie nach v. 39 für die Verschiedenheit der *σαρξ*, sofern Sonnen-, Mond- und Sternenglanz verschieden sind. Dass bei *αστερ.* der Plur. steht, wird dadurch begründet, dass auch ein Stern von dem andern sich im

ἐν δόξῃ. 42 οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· 43 σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· 44 σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. 45 οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγέ-

---

Glanz unterscheidet (διαφ., wie Gal. 4, 1). — **v. 42.** *ουτ. και*) ganz wie 12, 12: so verhält es sich auch mit der Auferstehung der Toten, ‚nämlich wie v. 36 ff. an der Analogie des Samenkorns erläutert und v. 39 ff. an andern Analogien als möglich erwiesen ist. Wie v. 36 ff. der Vorgang beim Samenkorn durch die Aussagen über das Sterben und Lebendiggemachtwerden, sowie über den Pflanzenleib nach Analogie des Vorgangs beim Menschen aufgefasst war, so wird hier umgekehrt der Akt des Begrabenwerdens als ein Gesäetwerden vorgestellt, dem dann freilich das *εγειρεσθαι* gegenübertritt, da es sich nach v. 35 um die Frage handelt, wie der im Grabe verweste Leib überhaupt oder in welcher Beschaffenheit er auferstehen könne. Daher wird zunächst konstatiert, wie die Beschaffenheit des Leibes, mit welchem die Toten auferstehen, gerade entgegengesetzt ist der Beschaffenheit des Leibes, der beerdigt wird, nachdem die Möglichkeit einer solchen verschiedenartigen Beschaffenheit v. 39 ff. dargethan ist. Der Vergänglichkeit (*φθορα*, wie Röm. 8, 21) des Leibes, die in der Verwesung des begrabenen Leibes erst ganz zur Erscheinung kommt, tritt gegenüber die Unverweslichkeit (Röm. 2, 7), wie nach **v. 43** der *ατιμια*, die wegen der *μελη ατιμ.* (12, 23) dem ganzen (unbekleideten) Leibe eignet und in der foeditas cadaveris erst ganz zur Erscheinung kommt, die himmlische *δοξα* (v. 40), der naturgemäss die höchste Ehre eignet; und der besonders in Krankheitszuständen sich zeigenden *ασθ.* (Gal. 4, 13), die in der absoluten Kraftlosigkeit des Leichnams erst ganz zur Erscheinung kommt, die absolute Kraftfülle. — **v. 44** führt diese drei gegensätzlichen Beschaffenheiten auf ihren tiefsten Grund zurück in dem Gegensatz des in seiner Beschaffenheit durch die *ψυχη*, d. h. das natürliche Geistesleben bestimmten (vgl. 2, 14) und des in gleicher Weise durch das göttliche *πνευμα* bestimmten (vgl. 2, 13. 15) Leibes. Die drei Beschaffenheiten des psychischen Leibes sind an sich klar; dass aber dem *πνευμα* und damit dem von ihm bestimmten Leibe die Unverweslichkeit eignet, liegt in seinem Gegensatz zu allem materiell Stofflichen, seine Beziehung zur *δοξα* darin, dass diese ja die Erscheinungsform der himmlischen Geisteswesen ist (v. 40). Zur *δυν.* des Geistes vgl. 2, 4. Giebt es (bem. das voranstehende *εστιν*) eine Leiblichkeit, deren Beschaffenheit durch das natürliche Lebensprinzip bestimmt ist, so giebt es auch eine, die durch das neue pneumatische Lebensprinzip bestimmt wird, wie sie Paul. in der Auferstehung erwartet, und damit ist erwiesen, dass das *ποιω σωμ.* v. 35 keine unlösbare Frage ist. — **v. 45.** *ουτ. και*) wie 9, 14, bezeichnet das folgende Schriftwort (Gen. 2, 7) als überein-

νετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. 46 *ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.* 47 *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.* 48 *οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι*

---

stimmend mit der Voraussetzung, dass es einen psychischen Leib giebt; denn wenn Adam durch Einblasen des göttlichen Odems in den Erdenstaub zu einem lebendigen Seelenwesen wurde, so ist damit gesagt, dass das organisierende und damit seine Leiblichkeit bestimmende Prinzip die Seele war, und was von ihm als dem ersten Menschen gilt, gilt natürlich auch von allen, die von ihm abstammen. Der so in der Schrift bezeugten Thatsache, welche die Voraussetzung des Satzes v. 44 sicher stellt, tritt nun die auch die Folgerung daraus bewährende Thatsache gegenüber, dass der der Endzeit angehörige Adam zu einem Geisteswesen wurde (in seiner Auferstehung), welches, der Natur des *πνευμα* entsprechend, lebenschaffend war und sich als solches sofort in der Wiederherstellung einer Leiblichkeit bethätigen musste, die dann natürlich durch und durch vom Geiste bestimmt war. — **v. 46.** *αλλα*) tritt der zunächst durch den Zusammenhang von v. 44 mit v. 45 nahegelegten Vorstellung entgegen, als ob der geistliche Leib von vorn herein der Leib dieses *εσχ. αδαμ* gewesen sei, was dem Gesetz widerspricht, dass überall das Psychische zuerst kommt, danach das Pneumatische. — **v. 47** bestätigt dies durch die Thatsache, dass der erste Mensch infolge seines Ursprungs von Erde her (vgl. Sir. 36, 10. Sap. 15, 8) aus Erdenstaub gebildet war (Gen. 2, 7), wobei nach v. 45 vorausgesetzt ist, dass der aus solchem Stoff gebildete Leib als der Leib eines Seelenwesens ein seelischer war. Weil aber der endgeschichtliche Adam (v. 45) auch zuerst eine psychische Leiblichkeit hatte, wird er jetzt nicht mehr als der Anfänger einer neuen (von ihm beeinflussten) Menschheit (*αδαμ*), sondern wie der erste als Mensch bezeichnet, der keinen andern Leib hatte, wie er und wie alle Menschen nach ihm, nur als der zweite Mensch, der von dem ersten und allen ihm gleichartigen sich dadurch unterschied, dass er nicht von Erde her, sondern *εξ ουρανου* war. Dies kann nur auf seine Präexistenz gehen (vgl. 8, 6. 10, 4) und war also kontextmässig die Ursache davon, dass er nach v. 45 zum *πν. ζωοπ.* wurde und damit ein Himmelsbewohner, wie es die himmlischen Geisteswesen sind. Dann aber ist auch bei ihm die psychische Leiblichkeit zuerst gewesen und die pneumatische erst dadurch geworden, dass er kraft seines himmlischen Ursprungs (in der Auferstehung) ein himmlischer Mensch geworden ist. Dass aber damit die pneumatische Beschaffenheit seiner Leiblichkeit gegeben ist, zeigt **v. 48**, wonach, wie die Beschaffenheit (*οιος*, wie I Thess. 1, 5) aller aus gleichem Stoff wie Adam gebildeten Menschen der (leiblichen) Beschaffenheit dieses entspricht, so auch die (leibliche) Beschaffenheit der Himmelsbewohner (Phil. 2, 10)

Right.

καὶ οἱ ἐπουράνιοι· 49 *καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.*

50 *τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.* 51 *ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* 52 *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ*

---

seiner leiblichen Beschaffenheit; denn dass die Leiblichkeit der Engel eine rein pneumatische ist, folgt daraus, dass sie ja nie Seelenwesen wie Adam geworden sind. — **v. 49.** *εφορ.*) vom Tragen eines dauernden habitus. Der Aor. ist vom Standpunkt der Zeit aus gedacht, wo mit der Auferstehung das *τελος* eintritt (v. 23f.). Da wir dann eine Leibesgestalt tragen werden, in der sich die peumatische Leibesgestalt des zum Himmel erhöhten Christus abbildlich darstellt (*εικων*, wie Röm. 8, 29), ist erwiesen, dass auch unsre Leiblichkeit in der Auferstehung eine pneumatische sein wird (v. 44).

15, 50ff. bildet den Abschluss der Erörterung über die Auferstehung, wie schon die erneute Anrede zeigt. Zu *τουτο δε φημι* vgl. 7, 29. Es stellt dem Nachweis der Vorstellbarkeit einer neuen Auferstehungsleiblichkeit eine Betrachtung gegenüber, welche, auch ganz abgesehen davon, eine Änderung unsrer gegenwärtigen Leiblichkeit unausweichlich fordert Hier bezeichnet *σαρξ κ. αιμα* (vgl. Hebr. 2, 14) die materielle Substanz der letztern, welche jedenfalls ein Gottesreich, wie es im Jenseits erwartet wird, seiner Natur nach (bem. den artikellosen Ausdruck) nicht in Besitz nehmen kann (6, 9). Die *φθορα* bezeichnet auch v. 42 die nächste charakteristische Eigenschaft der gegenwärtigen Leiblichkeit, wie die *αφθ.* das Charakteristikum dessen, was wir im Jenseits erwarten. Das zeitlose Praesens *κληρον.* drückt das in der Natur der Sache Liegende aus. — **v. 51.** *ιδου*) weist auf eine Thatsache hin, die das Gesagte augenfällig bestätigt, und die der Apostel als ein ihm offenbartes, dem natürlichen Menschen schlechthin unerkennbares Geheimnis (vgl. Röm. 11, 25) bezeichnet. Das ist natürlich nicht, dass sie alle, d. h. die gegenwärtig Lebenden im Gegensatz zu den Toten, von denen bisher gehandelt war, nicht entschlafen werden, sondern dass auch sie alle werden verwandelt werden aus der gegenwärtigen (aus Fleisch und Blut bestehenden) Leibesgestalt in eine ganz andersartige, wie sie die Auferstandenen erhalten werden. Vorausgesetzt ist dabei, dass die gegenwärtige Generation im grossen und ganzen die Parusie erleben wird, aber das *παντες* bildet nicht den Gegensatz zu einzelnen, die etwa inzwischen sterben und dann auch zu den Gestorbenen gehören, sondern hebt, wie seine Wiederholung zeigt, hervor, dass von dem Gesetz in v. 50 keiner ausgeschlossen ist, weshalb auch kein *μεν* steht. Zur Sache vgl. 1 Thess. 4, 15. 17. — **v. 52.** *εν ατομ.*) bezeichnet einen unteilbar kleinen Zeitmoment, wie das *εν ριπ. οφθ.* (im Augenblick

ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. 53 δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. 54 ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.
55 ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;
56 τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος· 57 τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος

---

jeden Gedanken an einen (wenn auch noch so vorübergehenden) Sterbeprozess, durch den die Wandlung v. 51 herbeigeführt wird, ausschliesst. Die εσχ. σαλπ. ist die am Weltende ertönende, d. h. das Signal, welches Gott giebt (vgl. I Thess. 4, 16), und zwar, wie das wiederaufnehmende, ganz impersonell gewordene σαλπισει sagt, zur Auferweckung und Verwandlung. Zu dem αφθ. vgl. v. 42. Auch in ημεις (vgl. v. 51) liegt, dass Paul. mit der gegenwärtigen Generation die Wiederkunft erleben wird; eine zweite Auferstehung ist auch hier schlechthin ausgeschlossen. — **v. 53.** δει γ.) wie v. 25: es muss nach dem Gesetz v. 50 die gegenwärtige vergängliche Leiblichkeit (der nach v. 42 die φθορ. eignet) und (mit Rücksicht auf die inzwischen Gestorbenen) το θνητον (Röm. 6, 12. 8, 11) verwandelt werden; das bildliche ενδυσ. (Röm. 13, 12. 14) passt so gut zu den Toten wie zu den Überlebenden (bem. den inf. aor. von dem einmaligen Akte). Zu αθαν. vgl. Sap. 3, 4. 4, 1. — **v. 54.** οταν) mit folgendem τοτε, wie v. 28. Bem. die feierliche Wiederholung der Worte aus v. 53. Das γενησ. geht auf die Erfüllung des Wortes, das geschrieben steht Jes. 25, 8 (sehr frei nach den LXX): Verschlungen ist (statt κατεπιεν) der Tod in Sieg (statt ισχυσας, sonst häufig Übersetzung des לָנֶצַח in den LXX), d. h. durch die Besiegung des Todes (vgl. v. 26) ist er gänzlich und für immer vernichtet, so dass er die Auferstandenen und Verwandelten nie mehr töten kann. — **v. 55** behandelt ebenso frei den Triumphruf aus Hos. 13, 14, indem im Anschluss an das Vorige η δικη in το νικος verwandelt und nachdrücklich an den Schluss gestellt wird, und statt αδη im zweiten Gliede θανατε wiederholt. Das κεντρον ist der giftige Stachel, mit dem ein Tier (wie der Skorpion) tötet, so dass der Tod nicht nur besiegt, sondern ihm auch jede Möglichkeit künftig zu töten genommen ist. Gedeutet wird derselbe **v. 56** auf die Sünde, sofern dieselbe dem Tode die Macht giebt, zu töten (Röm. 5, 12. 6, 23); was aber der Sünde es ermöglicht, dem Tode diese Macht zu geben, ist das Gesetz, welches über den Sünder den Tod verhängt (Gal. 3, 10. Röm. 7, 11). Da es nun im Jenseits keine Sünde und kein Gesetz mehr giebt, so ist die mit der Auferstehung (resp. Verwandlung) eintretende Besiegung des Todes eine definitive (v. 54 f.). — **v. 57.** τ. θεω χαρ.) wie Röm. 7, 25. Das Praes.

διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 58 *ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ.*

XVI, 1 *Περὶ δὲ τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε.*
2 *κατὰ μίαν σαββάτου ἕκαστος ὑμῶν παρ' ἑαυτῷ τιθέτω θησαυρίζων ὅ τι ἐὰν εὐοδῶται, ἵνα μή, ὅταν ἔλθω, τότε λογίαι γίνωνται.* 3 *ὅταν δὲ παραγένωμαι, οὓς ἐὰν δοκιμάσητε, δι' ἐπι-*

---

geht auf den sicher bevorstehenden Sieg, den Christi Tod und Auferstehung ermöglicht hat. Zu dem feierlich abschliessenden *δια τ. κυρ. ημ. ιησ. χρ.* vgl. Röm. 5, 21. 6, 23. — **v. 58.** *ωστε*) folgert aus v. 57, sofern in ihm die im ganzen Kap. erwiesene Gewissheit der Auferstehung zu einem abschliessenden Ausdruck kam. Das *αδ. μ.* ist zum Abschluss besonders warm mit *αγαπ.* (10, 14) verbunden. Das *εδρ.* und *αμετακιν.* geht auf die Festigkeit der Auferstehungshoffnung, von der sie sich durch keine Zweifler sollen abbringen lassen. Zu *περισσ. εν* vgl. Röm. 15, 13. Das *εργ. τ. κυρ.* ist das Werk, mit dem jeder nach seiner Gabe Christo zu dienen hat. Das *ο κοπος υμ.* (vgl. 4, 12) zeigt, dass es sich bei dem *περισσ.* um Zunahme eifriger Arbeit in dem Werke handelt. Die Mühe ist eine leere (v. 10. 14), wenn sie nicht die Gewissheit ihrer Belohnung in sich trägt, die nur in dem Herrn begründet sein kann, wenn feststeht, dass durch ihn (v. 57) uns die gewisse Hoffnung auf eine jenseitige Vollendung gegeben ist, in welcher diese Belohnung erfolgt.

16, 1—18. Geschäftliches und Persönliches. — *περι τ. λογ.*) wie 7, 1. 8, 1, deutet wohl darauf hin, dass die Korinther wegen der Kollekte angefragt hatten, weshalb sie wussten, dass die Heiligen (6, 1. 14, 33) in Jerusalem gemeint seien. Dem Gal. 2, 10 gegebenen Versprechen gemäss hatte er also bereits in Galatien diese Sammlung in Anregung gebracht und bestimmte Anweisungen für ihre Durchführung gegeben, die nun auch ihnen mitgeteilt werden. — **v. 2.** *κατα*) wie 15, 31: jeden ersten Tag (Act. 20, 7) der Woche (Sing., wie Lc. 18, 12) soll jeder bei sich zu Hause niederlegen, indem er gleichsam aufspeichert, was irgend etwa ihm vom Glück gespendet wird (*ευοδ.*, passivisch, wie Sir. 38, 14). Die Sammlungen sollen nicht erst bei seiner Anwesenheit geschehen, wo sie unter einer (wenigstens scheinbaren) moralischen Pression stattfinden und kostbare Zeit rauben würden. — **v. 3.** Da er bei seiner Ankunft dann die Kollekte, die sich aus der Ablieferung aller einzelnen ergiebt, gesammelt

στολῶν τούτους πέμψω ἀπενεγκεῖν τὴν χάριν ὑμῶν εἰς Ἰερουσαλήμ· 4 ἐὰν δὲ ἄξιον ᾖ τοῦ κἀμὲ πορεύεσθαι, σὺν ἐμοὶ πορεύσονται. 5 ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς, ὅταν Μακεδονίαν διέλθω· Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι, 6 πρὸς ὑμᾶς δὲ τυχὸν καταμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω, ἵνα ὑμεῖς με προπέμψητε, οὗ ἐὰν πορεύωμαι. 7 οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν· ἐλπίζω γὰρ χρόνον

---

vorfindet, kann er sofort ihre Absendung ins Auge fassen. Er stellt ihnen die Wahl derer, welche sie würdig erachten (*δοκιμασ.*, wie I Thess. 2, 4), ihre Liebesgabe (*χαρ.*, wie Sir. 3, 29. IV Makk. 5, 8) nach Jerusalem abzuführen, völlig frei. Das zu *πεμψω* gehörige *δι επιστ.* geht auf einen Empfehlungsbrief (Act. 9, 2), den er ihren Abgesandten mitgeben wollte, um auszudrücken, dass sie die von ihm gesammelte Kollekte in seinem Namen überbrächten. — **v. 4.** *αξιον*) c. gen., wie Act. 26, 20. 31. Reisen wollte er nach Act. 19, 21 jedenfalls; aber falls die Kollekte reichlich ausfiel, sollten sie mit ihm reisen, so dass auch seine Reise den Zweck der Überlieferung der Kollekte erhielte. Eines Empfehlungsbriefs bedurfte es in diesem Falle nicht, weshalb das *δι επιστ.* v. 3 mit Nachdruck voransteht. — Da dies Mitreisen seine Anwesenheit in Korinth voraussetzt, bei der er die Kollekte fertig vorfinden wollte (v. 2), bestimmt **v. 5** näher, wann er komme. Zu *μακεδ. διερχ.* vgl. Act. 19, 21. 20, 1 f. Er ist nämlich im Begriff, die Reise durch Maked. anzutreten. Dies wird als etwas ihnen Neues noch besonders hervorgehoben, weil er, wie ihnen bekannt, früher die Absicht gehabt hatte, über Korinth nach Maked. zu gehen (II Kor. 1, 15 f.), so dass sie bei seinem Kommen zu ihnen, wovon er 4, 18 f. 11, 34 gesprochen hatte, an ein Kommen auf dem Wege nach Maked. denken mussten, während er jetzt ihnen mitteilt, dass er erst nach der Bereisung Maked. kommen werde. Ausdrücklich aber hebt das betonte *προς υμας* **v. 6** hervor, dass er bei ihnen nicht bloss durchreisen, sondern verweilen will (*καταμ.*, wie Act. 1, 13), wenn auch das *τυχον* (vgl. das *ει τυχοι* 14, 10. 15, 37) dies noch von Umständen (wohl von dem Erfolg dieses Briefes) abhängig macht. Zu *παραχειμ.* vgl. Act. 27, 12, zu *προπεμπ.* Röm. 15, 24. Das unbestimmte *ου εαν* (im Sinne von: wohin, wie Lc. 10, 1) setzt voraus, dass es noch unbestimmt war, ob er direkt mit den Abgesandten nach Jerus. gehen werde, und das betonte *υμεις*, dass er nur von einer Gemeinde, bei der er längere Zeit verweilt, mit der er also in innigem Einvernehmen steht, das Geleit zu empfangen wünscht. — **v. 7.** *ου θελ.*) begründet, weshalb er erst durch Maked. reist und nicht über Korinth dorthin. Er wünscht, sie (bem. das betonte *υμας*) in diesem Augenblick nicht bloss im Vorübergehen zu sehen, wie die Makedonier, da es, selbst wenn er auf einen längern Aufenthalt (v. 6) verzichten musste, zu viel mit ihnen zu besprechen gab. Eine Hindeutung auf einen frühern Besuch *εν παροδω* läge darin notwendig nur, wenn *παλιν* stände; aber sie kann,

τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ. 8 ἐπιμενῶ
δὲ ἐν Ἐφέσῳ ἕως τῆς πεντηκοστῆς· 9 θύρα γάρ μοι ἀνέῳγεν
μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί.

10 ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος, βλέπετε ἵνα ἀφόβως γένηται
πρὸς ὑμᾶς· τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ. 11 μή
τις οὖν αὐτὸν ἐξουθενήσῃ· προπέμψατε δὲ αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, ἵνα
ἔλθῃ πρός με· ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν μετὰ τῶν ἀδελφῶν. 12 περὶ
δὲ Ἀπολλὼ τοῦ ἀδελφοῦ, πολλὰ παρεκάλεσα αὐτόν, ἵνα ἔλθῃ

---

wenn ein solcher stattgefunden hat, auch in dem αρτι liegen. Jedenfalls setzt die Hinweisung darauf voraus, wie das Folgende begründet, dass er, wenn er nach der Reise durch Maked. (v. 5) zu ihnen kommt, eher hofft, eine Zeitlang (χρον. τινα, wie Act. 18, 23) bei ihnen (im Verkehr mit ihnen) verweilen zu können. Zu der Bedingung vgl. 4, 19. — **v. 8.** Daraus, dass er noch bis Pfingsten in Eph. bleiben wollte, konnten die Korinther abnehmen, wann sie etwa auf seinen Besuch zu rechnen hätten. — **v. 9.** θυρα) bildlich wie Act. 14, 27, aber hier von der sich ihm in Ephesus darbietenden Gelegenheit zur Wirksamkeit, die er als eine umfassende und, ganz aus dem Bilde herausgehend, als eine einflussreiche (vgl. Hebr. 4, 12) bezeichnet. Auch dass der Widersacher (Lc. 13, 17. 21, 15) dort viele sind, nötigt ihn zu bleiben, sofern die Durchführung des Kampfes gegen sie zur Sicherung seiner Pflanzung notwendig ist.

v. 10. εαν) zeigt, dass seit 4, 17, wo das Kommen des Tim. noch ganz sicher erschien, dasselbe dem Apostel selbst fraglich geworden war. Zu βλεπ. vgl. 3, 10: gebet acht auf euer Verhalten, damit er ohne Furcht bei euch auftreten (2, 3) könne. Seine relative Jugend konnte einer so selbstzufriedenen und hochfahrenden Gemeinde gegenüber ihn wohl schüchtern machen. Das εργ. κυρ. (15, 58) geht auf den ihm vom Apostel zur Förderung seines eigenen Werkes gegebenen Auftrag, um deswillen (**v. 11:** ουν) ihn keiner gering achten soll (μη c. conj., wie Gal. 6, 9), weil nicht das Lebensalter, sondern die Thätigkeit den Wert des Menschen bestimmt. Das εν ειρ. (im Sinne von 14, 33) gehört zu προπεμψατε. Nur, wenn sie ihm in Frieden und Eintracht das Geleit geben, kann er sofort zurückkehren, während er sonst länger verweilen müsste, um etwaige Misshelligkeiten auszugleichen. Dass Paul. samt den nach v. 17 aus Korinth gekommenen Brüdern ihn erwartet (εκδεχ., wie Act. 17, 16), zeigt, dass, auch wenn er kommen sollte (vgl. das εαν v. 10), er sofort zurückkehren soll, während ursprünglich seine Mission nach 4, 17 wohl auf längeres Bleiben berechnet war. Der Brief scheint also mit besondrer Gelegenheit abgesandt zu sein; denn die Gemeindedeputierten beabsichtigen, noch bei ihm zu verweilen, bis Tim. zurückkehrt. — **v. 12.** περι δε απ.) wie v. 1: was aber den Bruder Apollos anlangt, deutet wohl darauf hin, dass sie denselben eingeladen hatten. Zu πολλα vgl. Röm. 16, 6. 12: ich

πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν· καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα
νῦν ἔλθῃ, ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ.
13 *γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν τῇ πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραται-*
οῦσθε, 14 *πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω.* 15 *παρακαλῶ δὲ*
ὑμᾶς, ἀδελφοί, — οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ
τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς — 16 *ἵνα*
καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι
καὶ κοπιῶντι. 17 *χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ καὶ Φορ-*

---

habe ihm viel zugeredet, er möge zu euch kommen mit den zurückreisenden Abgesandten (v. 11). Zu *παντως* vgl. 5, 10. 9, 10: es war bei ihm schlechterdings nicht ein Wille vorhanden, jetzt zu kommen (*ινα*, wie 4, 2f.). Diese starke Betonung seiner Abneigung zeigt, dass das *ευκαιρ.* (Mc. 6, 31. Act. 17, 21) nicht bloss auf Mangel an Musse geht, sondern darauf, dass er den Zeitpunkt (wo er in Korinth zum Parteihaupt erhoben) nicht für geeignet dazu hielt. Das *ην* zeigt, dass Apollos, von dem auch nicht gegrüsst wird, gegenwärtig nicht mehr beim Apostel war.

v. 18 bringt ohne nähere Beziehung zum Vorigen eine Schlussermahnung. Zu *γρηγ.* vgl. I Thess. 5, 6, zu *στηκ. εν πιστ.* I Thess. 3, 8. Die Ermahnung schreitet klimaktisch von der Wachsamkeit zum Feststehen im Glauben und von der Mannhaftigkeit im Kampf zum Erstarken darin (vgl. II Sam. 10, 12) fort. — **v. 14.** *παντα υμων*) alles, was bei euch geschieht, geschehe in Liebe (vgl. Kap. 13). Erst dies blickt auf die Spaltungen und die mancherlei Differenzen in der Gemeinde zurück, die nur Liebe wahrhaft schlichten könne. — **v. 15.** *παρακ. δε*) wie 1, 10, fügt daran eine Ermahnung, die dazu beitragen soll, Glaube und Liebe (v. 13f.) in der Gemeinde zu erhalten, der es offenbar an einem geordneten Amte der Seelsorge und Gemeindeleitung fehlte. Zu der Attraktion des Subjekts des Nebensatzes durch das Verbum des Hauptsatzes vgl. Lc. 4, 34. Als die Erstbekehrten in der Gemeinde (*απαρχ.*, wie Röm. 16, 5) und wegen ihrer Leistungen für die Gemeinde (*τ. αγ.*, wie 14, 33: weil sie ihnen als solchen Dienste geleistet) verdienen sie es, als Autorität freiwillig anerkannt zu werden. Sowohl das ganz allgemeine *εις διακ.* (12, 5), wie das *εταξ. εαυτους* schliesst jede offizielle Beamtung aus. — **v. 16.** *ινα*) an *παρακ.* anknüpfend, setzt das *οιδατε κτλ.* zu einer Parenthese herab. Sowohl das *και υμεις*, als das an das *εταξαν εαυτ.* v. 15 anklingende *υποτασσ.* zeigt, dass es sich um die freiwillige Unterordnung unter die Ratschläge und Ermahnungen solcher Personen handelt, die, wie die Glieder der *οικ. στεφ.*, durch ihre freiwilligen Dienstleistungen sich ein Anrecht auf dieselben erworben haben. Das *παντι κτλ.* (jeder, der mit ihnen arbeitet und sich müht) deutet an, dass jeder zu der gleichen Ehre gelangen kann, der sie in derselben Weise sich verdient. — **v. 17.** *χαιρ. επι*) wie 13, 6, erkennt eine ihre Dienstleistungen, nämlich die Reise behufs ihrer Gegenwart bei ihm (*παρουσ.*, wie Phil. 1, 26. 2, 12), mit dankbarer Freude an, weshalb Fort. und

τουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ, ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν· 18 ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους.

19 ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας. ἀσπάζεται
ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ' οἶκον
αὐτῶν ἐκκλησίᾳ. 20 ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες. ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. 21 ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ
Παύλου. 22 εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. μαραναθά.
23 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν. 24 ἡ ἀγάπη μου μετὰ
πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Ach. sicher zur οικ. στεφ. gehörten. Übrigens spricht auch das Praes. dafür, dass sie noch beim Apostel waren, als der Brief die Korinther erreichte (vgl. zu v. 11). Das υμετερ. vertritt neben dem υστερ. den gen subj.: den Mangel ihres persönlichen Verkehrs mit dem Apostel, den sie schmerzlich fühlten, haben ihre Abgesandten ausgefüllt, indem sie an ihrer Statt bei ihm waren. — **v. 18** begründet seine Freude über diese ihre Stellvertretung damit, dass sie dadurch sein höheres Geistesleben, in dem die Liebe zu ihnen wurzelt, erquickten und das ihrige, indem sie ihrem Wunsche, um ihn zu sein, genug thaten. Zu επιγινωσκ. vgl. 13, 12. Wenn sie solche Leute recht erkennen als das, was sie sind, werden sie geneigt sein, die Ermahnung v. 16 zu befolgen.

16, 19—24. Der Briefschluss. — ασπ. υμ. αι εκκλ.) wie Röm. 16, 16. Gemeint sind die Gemeinden Vorderasiens, die ihm gelegentlich solche Grüsse aufgetragen hatten. Daran schliesst sich der spezielle immer wiederholte (πολλα, wie v. 12) Gruss des Aquila und der Priska mit ihrer Hausgemeinde (Röm. 16, 3. 5). — **v. 20.** παντες) geht auf alle Glieder der ephesinischen Gemeinde. Zu ασπ. αλλ. κτλ. vgl. Röm. 16, 16 (I Thess. 5, 26). — **v. 21** weist, wie II Thess. 3, 17, auf den im Folgenden eigenhändig hinzugefügten Gruss hin. — **v. 22.** ου φιλ.) bildet, wie 7, 9, einen Begriff: wer ohne Liebe zu Christo ist, der sei ein dem Fluch Verfallener (αναθ., wie 12, 3). Diese schwerlich auf bestimmte Personen bezügliche Drohung schliesst solche Leute von dem folgenden Segenswunsch aus. Das aramäische μαραναθα scheint ein christliches (oder paulinisches) Losungswort zu sein, das irgendwie auf das Kommen des Herrn zum Gericht hinweist; es ist noch nicht sicher erklärt. — **v. 23,** wörtlich, wie Röm. 16, 20, nur ohne das ημων nach κυριου. Eigentümlich ist dem sonst vielfach so streng strafenden Brief noch die Liebesversicherung in **v. 24,** die ausdrücklich auf alle ausgedehnt wird, selbst die Getadelten. Erg. εστιν. Das μετα παντ. υμ. ist wohl absichtlich dem μεθ υμων v. 23 nachgebildet: sie geleitet euch alle in der Gemeinschaft mit Christo (durch die er mit ihnen verbunden ist).

ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Β.

I, 1 *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.* 2 *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

3 *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως,*
4 *ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν, εἰς τὸ δύνα-*

1, 1f. *αποστ. κτλ.*) ganz wie I Kor. 1, 1, nur ohne *κλητος*. Tim., wie dort Sosth., einfach als der Bruder bezeichnet, ist wieder bei dem Apostel (vgl. I, 16, 11) und schliesst sich, wie jener, in den folgenden Segenswunsch ein. Das *συν τ. αγ. πασ.* zeigt, dass es in ganz Achaja, d. i. Hellas und Peloponnes (I Thess. 1, 7), nur erst einzelne Christen gab, die bei ihrem vielfachen Verkehr mit Korinth leicht von den Verhandlungen des Apostels mit der dortigen Gemeinde erfahren haben konnten und darum sich auch das in diesem Brief Geschriebene mit gesagt sein lassen sollen. — **v. 2,** wörtlich wie I, 1, 3.

1, 3—2, 17 bildet den lobpreisenden Eingang, der sich aber hier zunächst auf die Errettung des Apostels aus grosser Lebensgefahr bezieht (1, 3—11), weil er an seine Erlebnisse seit Abfassung des 1. Briefes anknüpfen will. — Zu *ευλογ.* (Röm. 1, 25) erg. *ειη*. Hier ist das *ο θεος κ. πατ.* (I, 15, 24) ausdrücklich, wie Röm. 15, 6, durch *τ. κυρ. ημ. ιησ. χρ.* näher bestimmt. In der Apposition wird chiastisch zuerst das *πατηρ* aufgenommen, doch nun mit Bezug auf den Vater (der Gläubigen), dem als solchem die Erbarmungserweisungen (*οικτ.*, wie Röm. 12, 1) eignen (gen. qual.). Dann aber ist er zugleich der Gott, von dem jegliche Tröstung (*παρακλ.*, wie Röm. 15, 4f.) herstammt, weil es ohne ihn eine solche nicht giebt. — **v. 4.** *ο παρακ.*) Das zeitlose part. praes. charakterisiert Gott als den, der sich als den Gott alles Trostes erweist, indem er den Apostel und seine Berufsgenossen (*ημας*) tröstet bei ihrer gesamten Drangsal, die, wie I Thess. 3, 7, als ein zusammenhängendes Ganzes betrachtet wird, in der sie immer wieder der Tröstung bedürfen. Die göttliche Absicht dabei (*εις το* c. inf., wie I, 9, 18) aber ist, sie zu befähigen, andre zu trösten,

σθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ,
5 ὅτι καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν.
6 εἴτε δὲ θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν — καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν —, εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας,
7 εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοί ἐστε τῶν παθη-

---

die in irgend einer Drangsal (bem. das *εν παση θλ.* im Unterschiede von *παση τῃ*) sich befinden. Daraus erhellt, dass die Tröstung in der Bewirkung einer das beängstigende Gefühl der Drangsal aufhebenden, in sich beruhigten Seelenstimmung besteht. Das *ης* ist wohl attrahiert aus *ην* nach dem Schema *παρακλησιν παρακαλ.* Da jene Tröstung in ihnen von Gott nur gewirkt werden kann, indem er sie seiner väterlichen Barmherzigkeit gewiss macht, setzt er sie in den Stand, auch andre derselben zu vergewissern. — **v. 5.** *οτι*) Das begründende Moment liegt darin, dass in ihren Leiden nur die Leiden, welche Christus seitens der gottlosen Welt erlitten hat (vgl. I Petr. 4, 13. 5, 1), nun reich werden (*περισσ. εις*, wie Röm. 5, 15), d. h. sich reichlich ergiessen auf sie. Das *καθως*, durch das folgende *ουτως* verstärkt (wie I Thess. 2, 4), drückt die innere Angemessenheit aus, wonach die, welche so mit Christo leiden, auch durch ihn, der uns jener väterlichen Liebe Gottes unter allen Leiden gewiss macht (vgl. Röm. 8, 32—37), reichlich getröstet werden. — **v. 6** geht der Apostel dazu über (*δε*), zu zeigen, wie die Erfahrung ihres *θλιβεσθαι* und *παρακαλεισθαι* den Lesern zu gute kommt, indem es sie befähigt, dieselben zu trösten (v. 3). Im Nachsatz zu dem *ειτε θλιβ.* erg. *θλιβομεθα*: wir leiden Drangsal eurer Tröstung zu gut (um euch recht trösten zu können mit der in unsern Leiden gemachten Erfahrung, vgl. v. 5), welche wirksam wird (*ενεργ.*, wie I Thess. 2, 13. Gal. 5, 6) in geduldiger Ertragung (Röm. 5, 3) derselben Leiden, welche (*ων*, attrahiert für *α*) auch wir leiden, also der *παθημ. χρ.* v. 4. Der parenthetische Zwischensatz konstatiert nur, wie ihre Hoffnung, die sie zu gunsten der Leser hegen, dass nämlich die Tröstung derselben solche Geduld in ihnen wirken werde, eine unerschütterliche (*βεβ.*, wie Röm. 4, 16) sei. Dieser Hoffnung entsprechend wird im Parallelsatz hinzugefügt, dass ihr Getröstetwerden nicht nur der Tröstung der Leser zu gute kommt, sondern auch der Errettung (I Thess. 5, 8f.) derselben, sofern ja der (durch jene Tröstung) in der Geduld bewährte Glaube dieser Errettung definitiv gewiss macht (Röm. 5, 4f.). — **v. 7.** *ειδοτες*) wie I, 15, 58, schliesst sich an das im Parallelsatz zu ergänzende *παρακαλουμεθα* an. Dass ihr Getröstetwerden den Lesern zu einer (mit der definitiven *σωτηρια* verbundenen) Tröstung gereichen muss, ist ihnen darum gewiss, weil, wie die Leser Teilnehmer der Leiden (Christi)

μάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως. 8 οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς
ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς θλίψεως ἡμῶν τῆς γενομένης ἐν τῇ
Ἀσίᾳ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν, ὥστε ἐξα-
πορηθῆναι ἡμᾶς καὶ τοῦ ζῆν· 9 ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀπό-
κριμα τοῦ θανάτου ἐσχήκαμεν, ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ'
ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς, 10 ὃς ἐκ
τηλικούτου θανάτου ἐρύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύσεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν.
καὶ ἔτι ῥύσεται, 11 συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ

---

sind, sie ebenso (ως — ουτως, wie Röm. 5, 15. 18) auch Teilnehmer der Tröstung, die nach v. 5 von ihm ausgeht, sein werden. Erg. κοινωνοι εσεσθε. Es erhellt aus dieser Erörterung, wie das, wofür er Gott nach v. 3f. preist, zugleich ein Segen für sie selbst werden kann, falls sie sein Leidensgeschick teilen müssen. — **v. 8** begründet, weshalb er v. 3f. von einem Lobpreis Gottes wegen derartiger Trosterfahrungen in Leidensbedrängnis ausging, dadurch, dass er wünscht, sie möchten nicht in Unkunde bleiben (I, 10, 1) über die ganze Schwere der Drangsal, die ihm und seinen Genossen in Vorderasien widerfahren ist, weil diese allein das ganz verstehen lehrt. Zu dem seltenen υπερ nach αγν. vgl. Röm. 15, 9. Das καθ υπερβ. bestimmt das υπερ δυν. εβαρ. näher dahin, dass die Trübsal in solchem Übermass seine Kraft überstieg, dass er sogar (και) am Leben verzagte (εξαπορ., wie Psal. 88, 16; doch hier mit dem Gen. dessen, hinsichtlich dessen er ratlos war). — **v. 9.** αλλα) setzt der mit v. 4 scheinbar im Widerspruch stehenden Schilderung ihrer Verzagtheit die göttliche Absicht entgegen, welche sich dadurch verwirklichte, dass sie für ihre Person in sich selbst, d. h. bei ihrer Überlegung, was nun werden solle, nur den Bescheid hatten, der auf Tod lautete, weil sie nach Menschenrat keinerlei Hilfe sahen. Das Perf. εσχηκ. deutet auf eine Vergangenheit hin, welche dahin dauernd fortwirken sollte, dass sie nicht solche seien, die auf sich selbst (ihre Klugheit oder Kraft) ihr Vertrauen setzen, sondern auf Gott, der wie Röm. 4, 17 charakterisiert wird. Wenn die höchste Todesgefahr als ein Sterben betrachtet werden kann (I, 15, 31), so ist die Errettung aus ihr ein Werk der lebendigmachenden Allmacht. Sobald aber ihr Vertrauen auf diese bewirkt war, hatten sie auch den rechten Trost in der schwersten Drangsal. — **v. 10** zeigt, wie Gott sich als solchen erwiesen hat durch ihre Errettung aus einer so grossen Todesgefahr und auch ferner erweisen wird, weshalb sie auf ihn ihre Hoffnung (ελπ. εις, wie I Petr. 3, 5) gesetzt haben und setzen (bem. das Perf.). Das και nimmt in einem selbständigen Satze das durch ετι (noch ferner) verstärkte ρυσεται auf, um eine Bedingung in **v. 11** daran zu knüpfen: wenn auch ihr (wie die andern Gemeinden) mitbehilflich seid zu unserm Besten. Das συν im Verb. geht auf sein Hoffen, das ja zunächst dazu verhilft (vgl. Röm. 5, 5), während sie durch ihr (fürbittendes) Gebet nur mitwirken

δεήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ὑμῶν.

12 *ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστίν, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι ἐν ἁγιότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ,*

---

können. Zur Sache vgl. Röm. 15, 30. Das *ινα* bezeichnet die göttliche Absicht davon, wenn seine Errettung an diese Bedingung geknüpft wird. Es soll von vielen (Gott zugewandten) fröhlichen Angesichtern für die dem Apostel und seinen Genossen durch die Errettung bestimmte (*εις ημας*, wie I Petr. 1, 10) Gnadengabe fernerer Wirksamkeit gedankt werden. Diese Danksagung ist aber zugleich durch viele vermittelt im Sinne von Röm. 1, 8. 7, 25, sofern die vielen, von deren Angesichtern jetzt die Dankesfreude leuchtet, durch ihr Gebet jene Gnadengabe vermittelt haben, die freilich, sofern sie den Lesern (die hier die paulinischen Gemeinden überhaupt vertreten, vgl. das *και υμων*) zu gute kommt, eigentlich um ihretwillen verdankt wird.

1, 12—2, 4 geht der Apostel auf die Motive der Reise über, auf welcher ihm diese Gefahr und Errettung begegnete. Er brauchte ja jetzt nicht brieflich davon zu erzählen (v. 8), wenn er, wie er früher beabsichtigte, vor der Reise nach Makedonien zu ihnen gekommen wäre. Da ihm nun die I, 16, 5 angekündigte Änderung seines Reiseplans in Korinth verdacht war, so begründet er das v. 11 ausgesprochene Vertrauen auf ihre Fürbitte und ihre Danksagung für seine fernere Wirksamkeit durch Berufung auf seine Lauterkeit, ohne welche man eine solche weder erflehen, noch sich ihrer freuen würde. Obwohl *καυχησ.* auch hier das Rühmen selbst bezeichnet, wird dasselbe doch durch das vorausweisende *αυτη* (vgl. Röm. 11, 27) seinem Gegenstande nach bestimmt als das Zeugnis, das sein Gewissen ihm giebt: denn wir rühmen uns dessen, dass unser Gewissen uns bezeugt. Da Paul. nichts über das Gewissen andrer aussagen kann, und die Änderung des Reiseplans ohnehin ausschliesslich seine Sache war, so schliesst der Plur. keine einzelnen Personen mit ein, sondern nur im allgemeinen seinesgleichen, sofern er nicht von sich allein solches rühmen will. Die göttliche Eigenschaft der Heiligkeit, d. h. der Abgesondertheit von jeder kreatürlichen Unreinheit wird durch *ειλικρ.* (I, 5, 8) näher bestimmt als eine auch am hellsten Sonnenlicht sich bewährende. Das zweite *εν* steht dem ersten nicht parallel, sondern bezeichnet, wie seine so geartete sittliche Lebensführung nicht in natürlich-menschlicher (*σαρκ.*, wie I, 3, 3f.) Weisheit, d. h. in kluger Berechnung begründet ist, sondern in göttlicher Gnade, die ihn dazu befähigt. Da das *εν τ. κοσμω* darauf hinweist, dass er inmitten der ungöttlichen Welt, in der es so viel Versuchungen zu entgegengesetztem Verhalten giebt, so gewandelt, so wird das *περισσ. προς υμας* betonen, wie er im Verkehr mit ihnen (als Christen)

περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς. 13 *οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε, ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε· ἐλπίζω δὲ ὅτι ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε,* 14 *καθὼς καὶ ἐπέγνωτε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους, ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμὲν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ.* 15 *καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην*

---

um so weniger Anlass hatte, davon abzuweichen. Daraus erhellt dann, wie seine ihnen nur unter dieser Bedingung zu gute kommende Wirksamkeit von ihnen erfleht und verdankt werden kann. — **v. 13** begründet diese Aussage mit Beziehung auf einen Brief, in dem die Gemeinde diese Lauterkeit vermisst hatte. Gemeint ist der verloren gegangene (I, 5, 9), in dem er also in Aussicht gestellt haben muss, bereits auf der Reise nach Maked. zu ihnen zu kommen, womit er es, da er nach I, 16, 5 seinen Reiseplan änderte, nicht ernst gemeint zu haben schien. Doch drückt er sich behufs der Begründung absichtlich so allgemein aus, dass er und seinesgleichen nichts andres schreiben, d. h. mit dem Geschriebenen meinen (vgl. I, 5, 11), als was der Wortlaut und nächste Wortsinn ergiebt. Zu *αλλ η* vgl. Jes. 42, 19. Das Wortspiel zwischen *αναγιν.* und *επιγιν.* geht darauf, dass er weder seine wahre Meinung zwischen den Zeilen lesen lässt, noch sich absichtlich vieldeutig ausdrückt. Dem in dieser Begründung angedeuteten, aber widerlegten Argwohn setzt er die Hoffnung entgegen, die als etwas ganz Subjektives nur im Singular ausgedrückt werden kann, dass sie bis zuletzt (I, 1, 8), d. h. bis sein Verkehr mit ihnen ein Ende hat, erkennen werden, was denselben ausschliesst. Doch wird der positive Ausdruck des Gegenstandes ihrer Erkenntnis, auf die er hofft, **v. 14** vorbereitet durch den motivierenden Hinweis auf ihr bisheriges rechtes Erkennen seiner Person (wie seiner Genossen), was er freilich mit *απο μερ.* (Röm. 11, 25) auf die einschränken muss, die sich nicht zu einem Argwohn, wie dem v. 13 angedeuteten, haben verleiten lassen. Dann kann aber das *οτι* nur den Objektsatz zu *επιγνωσεσθε* bringen, der ebenfalls in umfassender Weise sich darauf bezieht, dass er und seine Genossen der Gegenstand ihres Ruhmes sind, sofern sie sich seiner als ihres Lehrers nicht rühmen könnten, wenn jener Argwohn ein begründeter war. Der Zwischensatz, in dem *καυχ. εστε* zu ergänzen, benimmt dem Hauptsatz jeden Schein der Selbstüberhebung. Zur Sache vgl. I Thess. 2, 19. Das *εν τ. ημ. κτλ.* (vgl. I, 1, 8) gehört zu *εσμεν* und entspricht dem *εως τελους* v. 13. — **v. 15.** *τ. π ε π ο ι θ.*) vermöge (Dat., wie I, 8, 7) der Zuversicht, von ihnen in einer Weise gekannt zu sein (v. 14), die jeden Verdacht einer Unlauterkeit bei seinem schriftlichen Versprechen (v. 13) ausschloss für den Fall, dass er sich später genötigt sehen sollte, seine Absicht zu ändern, entschloss er sich, früher, als es nach der Ankündigung I, 16, 5 jetzt wirklich geschieht, zu ihnen zu kommen, damit sie (bei dem jetzt bevorstehenden Besuch, welche Ergänzung aus dem *προτερον* notwendig folgt) nicht eine erste,

πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε, 16 καὶ δι'
ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν καὶ πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν
πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι εἰς τὴν Ἰουδαίαν.
17 τοῦτο οὖν βουλόμενος μήτι ἄρα τῇ ἐλαφρίᾳ ἐχρησάμην; ἢ ἃ
βουλεύομαι, κατὰ σάρκα βουλεύομαι, ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ
καὶ τὸ οὒ οὔ; 18 πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς
ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὔ. 19 ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς
Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθείς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ

---

sondern eine zweite Liebeserweisung (χαρ., wie I, 16, 3) hätten. — **v. 16.** δι υμων) lokal, wie Röm. 15, 28. Da er jedenfalls von den Korinthern das Geleit nach Judaea (resp. Jerus.) empfangen wollte (vgl. I, 16, 6), musste er von Maked. noch einmal nach Korinth zurückkehren und sie darum in diesem Falle noch ein zweites Mal (v. 15) besuchen. — **v. 17.** τουτο ουν βουλ.) leitet die Frage ein nach der Folgerung, die sich aus diesem (I, 16, 5 zurückgenommenen) Beschluss ergeben könnte, und die durch μητι (Jak. 3, 11) von vorn herein als zu verneinende hingestellt wird: ich habe doch nicht etwa nach Lage der Sache (αρα) mich des Leichtsinns schuldig gemacht (εχρησαμην)? Dies wäre, wenn keine Unlauterkeit in dem früher gegebenen Versprechen gesehen werden soll (v. 13), scheinbar die einzig mögliche Erklärung seiner Zurücknahme desselben, sofern er etwas versprochen hätte, ohne zu erwägen, ob er es auch auszuführen im stande sei. Oder, wenn ihr mir das zutraut (η, wie I, 6, 2. 9), so frage ich: ist es meine Weise (bem. das Praes.), was ich plane (βουλευομ., wie Act. 27, 39), in fleischlicher Weise zu planen, d. h so, wie sich der natürliche Mensch durch jeden momentanen Impuls bestimmen lässt, damit bei mir die festeste Zusage und die festeste Absage (ναι ναι — ου ου, wie Mt. 5, 37) zugleich stattfände? Wollte ich freilich bei meinem Planen jedem neuen Impuls zu folgen Freiheit haben, so müsste ich mir bei jedem Ja zugleich ein Nein vorbehalten und umgekehrt. — **v. 18.** πιστος ο. θ.) wie I, 1, 9, führt den Gegensatz zu der in der Frage gesetzten Möglichkeit einer Unzuverlässigkeit ein, bei der immer Ja und Nein zusammen sind. Er kann aber die Treue Gottes begründen durch den Hinweis auf die Verkündigung, die einst an sie ergangen ist, weil diese eben nicht Menschen-, sondern Gotteswort war (I Thess. 2, 13), ja nur in ihr Gott sich ihnen nach seinem Wesen offenbarte. Dass diese aber nicht unzuverlässig im Sinne von v. 17, begründet **v. 19** durch einen Blick auf ihren Inhalt, der doch nichts andres, als Jesus Christus selbst ist. Bem. das vorantretende und durch γαρ von υιος getrennte τ. θεου, welches betont, wie dieser im A. T. verheissene (Röm. 1, 2f.) und im Evangelium verkündigte (κηρυχθ., wie I, 1, 23. 15, 12) Gottessohn mit seiner Zuverlässigkeit die Treue Gottes verbürgt. Das δι ημων wird hier, wo es auf bestimmte einzelne Personen gehen soll, ausdrück-

καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ, ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν·
20 *ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν.* 21 *ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός,* 22 *ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρ-*

---

lich (in Übereinstimmung mit Act. 18, 5) näher bestimmt und betont, wie es nicht nur die Eigentümlichkeit seiner Predigt, sondern auch der seiner Genossen war, dass ihr Inhalt dieser Jesus Christus ist. Gerade aber weil er als der im A. T. verheissene Sohn Gottes verkündigt ist, liegt klar vor Augen, wie er nicht als unzuverlässig sich erwiesen hat (*εγεν.*, im Sinne von Röm. 3, 4), sondern in ihm nur Bejahung eingetreten ist und bleibt (bem. das Perf. im Unterschiede vom Aor.). Wie das gemeint ist, erläutert **v. 20** dadurch, dass in ihm alle Gottesverheissungen, soviel ihrer sind, durch ihre Erfüllung das Ja, wovon v. 19 geredet, also ihre volle Bestätigung empfangen haben. Darum ist auch durch ihn die Glaubensgewissheit der Gemeinde gewirkt, in welcher sie zu diesem Ja das Amen (I, 14, 16) spricht. Nur zu dem zweiten Versgliede gehört das *τ. θεω προς δοξ.* (nachdrücklich statt *εις δοξ. θ.* I, 10, 31), um hervorzuheben, wie Gott (in seiner Treue) verherrlicht wird, wenn die Gemeinde die Erfüllung aller Verheissungen in Christo bekräftigt. Da aber damit erst die Begründung der Treue Gottes (v. 18) durch die apostolische Verkündigung abgeschlossen, so lenkt das *δι ημων* durch die Erinnerung daran, dass erst durch die Gottesboten, die den Christus, durch welchen in der Gemeinde diese Glaubensgewissheit gewirkt, ihr verkündigt haben, solche Verherrlichung Gottes vermittelt ist, zu den Personen selbst zurück, um deren Zuverlässigkeit es sich v. 17 handelt. Wodurch aber diese garantiert ist, sagt das näher bestimmende *δε* in **v. 21.** Das *βεβαιουν* geschieht *εις χριστ.*, sofern sie immer fester in die Lebensgemeinschaft mit ihm eingegründet werden und so an seiner Zuverlässigkeit (v. 19) Anteil erhalten. Wenn ihnen dies aber mit allen Christen (*συν υμιν*) dauernd zu teil wird, so gilt von ihnen noch speziell, dass Gott sie, nicht anders als den *χριστος* selbst, der davon seinen Namen führt, zu dem ihnen übertragenen Amte gesalbt, d. h. geweiht und ausgerüstet, also sie auch mit der ihm eigenen Zuverlässigkeit begabt hat. *θεος* ist Prädikat, und wiefern es von Bedeutung ist, dass Gott jenes *βεβ.* und *χρισ.* gewirkt, sagt der artikulierte Zusatz in **v. 22.** Gott und kein andrer ist es ja, der uns auch mit einem Siegel versehen (vgl. Röm. 15, 28), d. h. uns des Heilsstandes (der Gotteskindschaft) gewiss gemacht hat. So gewiss dies nur durch den Geist geschehen konnte (Gal. 4, 6), so wird doch noch als ein zweites daneben erwähnt, dass er ihnen in ihrem Herzen (vgl. Röm. 5, 5) das Unterpfand (*αρραβ.*, wie Gen. 38, 17) des Geistes (gen. app.) gegeben hat, sofern derselbe als das erste Stück der verheissenen Heilsgüter die Mitteilung aller übrigen verbürgt. Darin liegt, dass, so wahr der treue

δίαις ἡμῶν. 23 ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν, ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον. 24 οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν· τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε· II, 1 ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ

Gott (v. 18) ihn seines gegenwärtigen und zukünftigen Heils gewiss gemacht hat, so gewiss er ihm auch durch sein βεβ. und χρισ. (v. 21) die Zuverlässigkeit Christi (v. 19f.) mitgeteilt hat, die jenes Ja und Nein zugleich (v. 17) bei ihm ausschliesst. — **v. 23.** εγω δε) stellt dem, was Gott gethan hat, um die dem Apost. vorgeworfene Unzuverlässigkeit unmöglich zu machen, gegenüber, was er selbst über den wirklichen Grund der Änderung seines Reiseplanes beteuern kann. Das επικαλ. steht nur hier von der Anrufung Gottes zum Zeugen (I Thess. 2, 5. 10). Das betont gestellte τ. εμην zeigt, dass er diesen Zeugen auf seine Seele herabruft, weil er, der den tiefsten Grund seiner Individualität kennt, auch das wahre Motiv seines Handelns bezeugen kann. Weil er sonst streng strafend hätte kommen müssen (I, 4, 21), ist er aus Schonung gegen sie (φειδ. υμ., wie I, 7, 28) seit seinem letzten Besuche nicht wieder, also auch nicht, wie sie nach v. 15f. erwarten durften, auf dem Wege nach Makedonien zu ihnen gekommen. — **v. 24.** ουχ οτι) statt ουκ ερω οτι, schliesst das Missverständnis aus, als ob es sich bei jenem strengen Strafen, das er ihnen ersparen wollte, bei ihnen (bem. das betont gestellte υμων) um eine Geltendmachung seiner Autorität (κυρ., wie Röm. 7, 1) über ihren Glauben gehandelt hätte. Ein solches κυριευειν ist für ihn und seine Amtsgenossen schon dadurch ausgeschlossen, dass sie Mitarbeiter (bem. den gen. obj. nach συνεργ.) an ihrer (den Glauben voraussetzenden) Freude sind, d. h. ihnen mithelfen sollen, ihre Freude an dem Gedeihen ihres christlichen Lebens zu fördern, was ja nicht geschehen wäre, wenn er sie durch strenges Strafen hätte betrüben müssen. Auch hätte es sich ja bei ihnen, wie der Begründungssatz sagt, selbst wenn er streng strafend gekommen wäre, nicht um ihren Glauben gehandelt, da sie hinsichtlich desselben (Dat. der näheren Bestimmung, wie I, 7, 34. 14, 20) feststehen (εστηκ., wie I, 15, 1). — **2, 1.** εκρ. δε) wie I, 2, 2, stellt dem 1, 23 über das Motiv seines Fortbleibens Gesagten eine Betrachtung desselben von einer andern Seite entgegen, sofern er in seinem eignen Interesse (εμαυτ., dat. comm.) beschloss, was mit dem vorausweisenden τουτο (I, 1, 12) nachdrücklich als ein in und mit dem ersten (1, 23) gegebener andrer Zweck seines Nichtkommens in dem artikulierten Inf. eingeführt wird. Er wäre ja selbst in Betrübnis gekommen, wenn er schonungslos strafend kam. Das παλιν zeigt, dass er schon einmal (also erst nach der Zeit, wo er die Gemeinde gegründet hatte) εν λυπη in Korinth gewesen war, also bei einem Anlass, wo ihn die dortigen Zustände betrübt hatten. Wenn (abgesehen von I, 16, 7) dieser Besuch im 1. Briefe nicht erwähnt ist, so liegt das darin, dass die Erfahrungen desselben in dem 1, 13 gemeinten Briefe zweifellos

τοῦτο τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν. 2 *εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς, καὶ τίς ὁ εὐφραίνων με εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ;* 3 *καὶ ἔγραψα τοῦτο αὐτό, ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ, ἀφ' ὧν ἔδει με χαίρειν, πεποιθὼς ἐπὶ πάντας ὑμᾶς, ὅτι ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστίν.* 4 *ἐκ γὰρ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας*

---

bereits ausreichend besprochen waren. — **v. 2** begründet, wiefern ein *ου φειδομενος ελθ.* für ihn ein *εν λυπη ελθ.* gewesen wäre, sofern er ja bei jenem notwendig sie hätte betrüben müssen. Das *και* vor der Frage des Nachsatzes knüpft diese eng an die aus dem Vordersatz sich ergebende Vorstellung seiner Betrübnis darüber, dass er sie betrüben musste. In der Frage liegt, dass dann keiner da war, der ihn erfreuen konnte, als der, welcher selbst seinerseits betrübt wurde (bem. das zeitlose Part., das der Sache nach imperfektisch zu nehmen) und so am wenigsten dazu im stande war. Gemeint ist die ganze Gemeinde, deren Betrübnis von seinem strengen Strafen ausging (*εκ*). — **v. 3.** *κ. εγρ.*) Die Folge jenes Beschlusses (v. 1 f.) war das Schreiben eines Briefes, der sein Kommen ersetzen sollte (*τουτο αυτο*: ebendeshalb, wie II Petr. 1, 5), also unsers ersten Briefes, in dem er die Änderung seines Reiseplans ankündigte (I, 16, 5). Dieser Brief hatte aber die Absicht, dass er nicht bei seinem Kommen Betrübnis habe; denn er schreibt ja nicht bloss, weil er jetzt nicht *εν λυπη* kommen mochte, sondern damit auch sein eventuelles künftiges Kommen (infolge der Wirkung dieses Briefes) kein *ελθειν εν λυπη* v. 1 sein dürfe. Das *αφ ων* (statt *απο τουτων αφ ων*) *εδει με χαιρ.* nimmt den Gedanken von v. 2b in andrer Wendung auf, sofern ja die Betrübnis über den Zustand der Gemeinde, deren er sich vor seinem Kommen (durch den Brief) entledigen wollte, gerade von denen ausging, von denen her er hätte sollen Freude haben. Das zu *εγραψα* gehörige *πεποιθ.* ist, wie II Thess. 3, 4, mit *επι* c. acc. verbunden, um anzudeuten, dass sein Vertrauen sich (in der Liebe, die alles glaubt und alles hofft, vgl. I, 13, 7) auf alle erstreckt (auch den durch die Agitatoren verhetzten Teil der Gemeinde; vgl. zu dem *απο μερ.* 1, 14). Wenn seine Freude ihrer aller Freude ist, so durfte er darauf vertrauen, dass sie infolge dieses Briefes alles abstellen würden, was ihm jetzt Betrübnis bereitet, so dass er dann bei einem eventuellen Kommen nicht mehr *λυπην* haben darf. — **v. 4** begründet dies Vertrauen, in dem er schrieb, dadurch, dass er ja nicht etwa bloss schrieb, um sich Betrübnis zu ersparen, vielmehr einen Brief schrieb, dessen Schreiben ihm selbst die schwerste Betrübnis bereitete, durch den er also hoffen musste, den v. 3 angedeuteten Zweck zu erreichen. Die grosse Bedrängnis und Herzensbeklemmung (*συνοχη*, wie Hiob 30, 3), aus der heraus er ihnen schrieb, bezog sich eben auf die Frage, ob sein Brief auch diesen Zweck erreichen werde; die vielen Thränen, die gleichsam seinen Blick während des Diktierens verschleierten (daher das plastische, lokal gedachte *δια*), erpresste ihm der Schmerz, den es seinem liebevollen Herzen bereitete,

ἔγραψα ὑμῖν διὰ πολλῶν δακρύων, οὐχ ἵνα λυπηθῆτε, ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνῶτε, ἣν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς.

5 *εἰ δέ τις λελύπηκεν, οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν, ἀλλὰ ἀπὸ μέρους — ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ — πάντας ὑμᾶς.* 6 *ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ*

---

einen Brief zu schreiben, der (natürlich abgesehen von seinen lehrhaften Auseinandersetzungen) nur scharfen Tadel und vielfach herbe Worte der Entrüstung über sie enthielt. Aber mit voller Wahrheit kann er sagen, dass er sie damit nicht betrüben wollte, womit er ja nach v. 2 seinen eignen Schmerz nur gesteigert hätte, sondern sie zur Umkehr bewegen, die nach v. 3 ihm und damit auch ihnen nur Freude bereitet hätte. Zu dem nachdrücklich dem *ινα* vorantretenden *τ. αγαπ.* vgl. Gal. 2, 10. Die Liebe sollten sie erkennen, die er in so viel höherem Grade (1, 12) zu ihnen hatte, wenn er solche Beklemmung und solchen Schmerz nicht scheute, um durch diesen Brief ein Mithelfer ihrer Freude zu werden (1, 24).

2, 5—17 zeigt schliesslich, wie der Brief, den er schrieb, statt persönlich zu kommen, seinen Zweck erreicht habe, um so den Lobpreis für seine Errettung ausmünden zu lassen in die Danksagung für das, was Gott durch ihn an der Gemeinde gethan hat. Dabei gedenkt er zunächst der glücklich erledigten Angelegenheit des Blutschänders (I, 5), deren energische Behandlung wohl am meisten in Korinth verletzt hatte. Aber von ihr konnte er erst recht sagen, dass er sie durch die scharfen Worte darüber nicht habe betrüben wollen, dass, wenn hier Betrübnis angerichtet worden (bem. das Perf.), dies durch den einen geschehen sei, der jene Worte provoziert habe. Er nennt ihn nicht, weil es hier gar nicht auf die Person, sondern auf die Sache ankommt, und er führt den Fall nur hypothetisch ein, weil er ja ablehnt, dass er von einer ihm verursachten Betrübnis redet, und von ihrer doch nur nach seiner Voraussetzung reden kann. Er hatte ja selbst unzweifelhaft durch seine scharfen Worte Betrübnis angerichtet; aber der Urheber dieser Betrübnis war doch der, welcher dieselben provoziert hatte. Das *απο μερους* kann dem *παντας* gegenüber nicht auf einen Teil der Gemeinde gehen (wie 1, 14), sondern nur darauf, dass die thatsächlich (wenn auch nicht absichtlich, vgl. v. 4) durch seinen Brief angerichtete Betrübnis doch immer nur teilweise von dieser Angelegenheit und damit von dem Blutschänder herrührte, zum andern Teil von den übrigen scharfen Worten seines Briefes. Daher das eingeschaltete *ινα μη επιβαρω*, das keines Objekts bedarf, da es sich ja bei der Anklage gegen den *τις* selbstverständlich nur um eine Beschwerung desselben mit übertriebener Beschuldigung handeln kann. — **v. 6.** *ιχαν.*) scil. *εστιν*: es ist genug für den, von welchem solches gilt, diese Strafe (*επιτιμια*, wie Sap. 3, 10). Das *αυτη* weist auf die bewusste Strafe hin, deren kategorische Forderung eben in Korinth so verletzt hatte. Obwohl dieselbe nur von der Mehrzahl (I, 10, 5) über den Blutschänder verhängt war, so erklärt der Apostel,

ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων, 7 ὥστε τοὐναντίον μᾶλλον ὑμᾶς χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι, μήπως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος. 8 διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην· 9 εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ἔγραψα, ἵνα γνῶ τὴν δοκιμὴν ὑμῶν, εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε. 10 ᾧ δέ τι χαρίζεσθε, κἀγώ· καὶ γὰρ

---

dessen pädagogische Absicht bei derselben erreicht war, sich doch für befriedigt. — **v. 7.** *ωστε*) In dem, was die Folge des *ικανον εστιν* nach seinem Urteil ist, liegt der Sache nach, was sie thun sollen: so dass sie jetzt im Gegenteil (*τουναντιον*, vgl. Gal. 2, 7), statt die Einwilligung des noch widerstrebenden Teils der Gemeinde in die über ihn ausgesprochene Exkommunikation zu erzwingen, vielmehr (potius) dem Schuldigen (die Strafe) erlassen (*χαρ.*, wie Lc. 7, 42 f.) und ihn durch freundlichen Zuspruch beruhigen, trösten (1, 4) sollen. Das *περισσοτ. λυπη* zeigt, dass er zu der bussfertigen Trauer geführt war, welche der Apostel durch sein Strafedikt intendiert hatte, und nun nicht durch die Fortdauer der Strafe von einer noch grösseren Betrübnis verschlungen, d. h. in völlige Verzweiflung gestürzt werden soll. Die Wiederholung des *ο τοιουτος* zeigt, wie absichtsvoll der Ausdruck aus I, 5, 5 aufgenommen ist, um nicht noch einmal die Verschuldung des reuigen Sünders namhaft zu machen. — **v. 8.** *κυρωσαι*) vgl. Gal. 3, 15, bezeichnet eine durch offiziellen Gemeindebeschluss festzusetzende Erklärung, dass ihm die christliche Bruderliebe wieder zu teil werden solle, und setzt daher voraus, dass er ebenso förmlich durch Majoritätsbeschluss von derselben ausgeschlossen, d. h. exkommuniziert war. — **v. 9** begründet diese Ermahnung noch dadurch, dass nicht nur der Sache (vgl. das *τ. τοιουτω* v. 6), sondern auch der Absicht seines Schreibens, auf die das *εις τουτο* vorausweist, genügt sei, nämlich ihre Bewährtheit (Röm. 5, 4) zu erkennen, ob sie in allen Stücken (*εις παντα*: in bezug auf alles) gehorsam seien. Er hat es eben mit der Gemeinde als solcher zu thun und kein Interesse daran, die Sache weiter zu verfolgen, nur um den Beitritt der Minorität zu dem Strafedikt zu erzwingen. — **v. 10.** *ω δε*) bildet den Gegensatz zu der im Gehorsam gegen ihn verhängten Strafe. Es erhellt daraus, dass die Gemeinde nach dem, was er von ihr gehört, allerdings den Erlass der Strafe (die Wiederaufhebung der Exkommunikation) wünschte; aber wenn er denselben jetzt empfiehlt (v. 7f.), so thut er es nicht bloss aus Nachgiebigkeit gegen ihren Wunsch, sondern weil er demselben ausdrücklich zustimmt (*εγω*, scil. *χαριζομαι*). Der auf den vorliegenden Fall bezügliche Satz ist aber so allgemein ausgedrückt, um anzudeuten, wie er sich wieder ganz in Übereinstimmung mit der Gemeinde fühlt. Der Begründungssatz löst den scheinbaren Widerspruch, dass er einem Straferlass, den er seinerseits (bem. das nachdrücklich vor das Relat. tretende *εγω*) selbst ausgesprochen, zustimmen will, zunächst durch das *ει τι κεχ.*, sofern durch das *παρακαλειν* v. 8, das ja zunächst nur ein Zureden bezeichnet, doch direkt immer noch kein Straferlass

ἐγὼ δ κεχάρισμαι, εἴ τι κεχάρισμαι, δι' ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ,
11 ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ· οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοή-
ματα ἀγνοοῦμεν. 12 ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρῳάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον
τοῦ Χριστοῦ, καὶ θύρας μοι ἀνεῳγμένης ἐν κυρίῳ, 13 οὐκ ἔσχηκα
ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου, τῷ μὴ εὑρεῖν με Τίτον τὸν ἀδελφόν

---

seinerseits ausgesprochen war (bem. das Perf.), sodann dadurch, dass, wenn man einen solchen in v. 7f. finden will, er auch (*και*) ihn nur ausgesprochen hat (erg. *κεχαρισμαι*) um ihretwillen, also nicht um seinerseits eine Sentenz in der Sache abzugeben, sondern um sie zu derselben anzuregen, so dass er sich die förmliche Zustimmung dazu immer noch vorbehalten konnte. Das *εν προσ.* (Prov. 8, 30) *χρ.* hebt hervor, wie er sich bei diesem Schritt bewusst war, ihn im Angesichte Christi, also nicht ohne dessen voller Zustimmung gewiss zu sein (und nicht etwa aus blosser Nachgiebigkeit), zu thun. — **v. 11.** *ινα μη*) exponiert das *δι υμας* dahin, dass er sie zu dem Straferlass bewegen wollte, damit sie nicht vom Satan übervorteilt würden (I Thess. 4, 6). Hier fasst er sich mit der Gemeinde zusammen, weil er mit ihr das gleiche Interesse teilt, dass nicht der Sünder in Verzweiflung gerate (v. 7) und so, statt durch seine Disziplinierung gerettet zu werden, vollends der Macht des Satans verfalle. Der Begründungssatz stellt es so dar, als ob sie sonst unbewusster und unbedachter Weise es dem Satan ermöglichen würden, einen von ihm wohl ausgedachten (bem. das betont gestellte *αυτου*) und ihnen weislich verborgenen Plan (bem. die Paronomasie von *νοημ.* und *αγν.*) zur Ausführung zu bringen. — **v. 12.** *ελθων δε*) setzt der glücklichen Erledigung der Angelegenheit des Blutschänders, die ihm wohl die meiste Sorge gemacht hatte, wenn er an den Erfolg seines Briefes dachte (vgl. v. 4), die Erinnerung an die Zeit entgegen, wo er auf seiner Reise durch Vorderasien nach Troas kam, um nach seinem aus den oben entwickelten Gründen geänderten Reiseplane von dort aus nach Makedonien zu gehen. Da er demnach nicht zur Verkündigung des Evangeliums nach Troas kam, muss das *εις το ευαγγ. τ. χρ.* (gen. obj., wie I, 9, 12) zum folgenden gezogen und der eingeschaltete gen. abs. übersetzt werden: auch als mir eine Thür geöffnet (I, 16, 9), d. h. eine günstige Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums geboten war. Das *εν κυρ.* bezeichnet, dass es in Christo beruhte, wenn sich seinem Diener diese Gelegenheit darbot. — **v. 13.** *ουκ εσχ.*) bezeichnet, wie es die Folge seiner Beunruhigung v. 4 war, dass er die innere Ruhe (Freiheit von aller Sorge, vgl. II Thess. 1, 7) nicht besass, die sein höheres Geistesleben bedurfte (bem. den dat. comm.) zur Verkündigung des Evangeliums, weil er (bem. den Dat. der Ursache, wie 1, 15) seinen Bruder Titus nicht fand, den er in Troas mit Nachrichten über den Erfolg seines Briefes erwartet hatte. Das *μου* deutet auf seine enge Verbindung mit ihm im Interesse für diese Angelegenheit hin. Das *αποταξ. αυτ.* (Act. 18, 18) geht auf den Abschied von den Brüdern in Troas, die ihn offen-

μου, ἀλλὰ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἐξῆλθον εἰς Μακεδονίαν. 14 *τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ,* 15 *ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις*

---

bar gebeten hatten, die dort so günstige Gelegenheit zur Missionswirksamkeit zu benutzen. Dass er nach Maked. fortging, setzt voraus, dass Tit. ihm durch Maked. entgegenkommen sollte, wo er ihn schneller treffen konnte, als wenn er noch länger in Troas auf ihn wartete. — **v. 14.** *τ. θ. χαρ.*) wie I, 15, 57, mit absichtlicher Voranstellung des *τ. θεω*, um zu betonen, wie Gott allein es war, der ihn von der Unruhe und Besorgnis v. 13 (bem. das *δε*) befreite durch die Nachrichten, welche er in Maked. durch Tit. erhielt. Ganz wie 1, 4 wird aber das, was er im vorliegenden Falle erfuhr, dargestellt als das, was er allezeit und an jedem Orte erfährt, dass Gott nämlich ihn (und seine Genossen) im Triumph aufführt, d. h. als Besiegte vor aller Augen darstellt, indem er (durch die Nachrichten, die Titus brachte) offenkundig zeigte, wie unnötig ihre Unruhe und Besorgnis gewesen war, wie kleingläubig und mutlos sie sich erwiesen hatten. Indem dies aber geschah durch das, was sein Brief an der Gemeinde gewirkt hatte, mündet der lobpreisende Eingang, der von seiner persönlichen Erfahrung ausging, doch zuletzt in die übliche Danksagung für das, was Gott an der Gemeinde gethan. Das *εν τ. χρ.* sagt, dass es in Christo beruht, wenn Gott so über ihn, den Sorgenvollen, triumphiert, weil ja alles, was Gott thut, um seine Sorge als unnötig darzustellen, durch ihn vermittelt ist. Das Bild des Triumphzugs führt noch auf das Bild des Wohlgeruchs, weil Weihrauchdüfte denselben begleiteten; dasselbe wird aber sofort durch den gen. app. (1, 22) umgesetzt in die Vorstellung der wahren Gotteserkenntnis (*αυτ.*, gen. obj.), welche er durch seine Boten kundmacht. Mit grosser Feinheit wird der Eindruck, welchen sein Brief auf die Korinther gemacht, nicht auf seine Straf- und Mahnworte zurückgeführt, sondern, dem *θεω — εν χριστω* entsprechend, darauf, dass er auch in dem Briefe nur Gott in Christo erkennen lehrte, was dann von selbst die Sinnesänderung der Korinther herbeiführen musste. — **v. 15.** *οτι*) begründet das *δι ημων* dadurch, dass das Bild vom Wohlgeruch noch einmal aufgenommen wird in dem *ευωδια* (Dan. 2, 46). Nur was selbst wohlriechend ist, kann Duft verbreiten. So kann der Duft der Erkenntnis Gottes (v. 14) nur von solchen ausgehen, die selbst von Christo (*χριστου*, gen. obj.) duften, d. h. der Erkenntnis Christi voll sind und sie verbreiten, sofern in ihm allein Gott recht erkannt wird. Dies sagt der dat. comm. *τ. θεω*, sofern Gott, dessen Erkenntnis dadurch verbreitet wird, dies Duften von Christo zu gute kommt, und zwar unter den *σωζ.*, wie unter den *απολλ.* (vgl. I, 1, 18). Dies musste hervorgehoben werden, weil v. 14 die Verbreitung der *οσμη τ. γνωσ. αυτ.* ausdrücklich als eine Gnadenwirkung Gottes bezeichnet war, wofür ihm gedankt werden muss.

καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, 16 *οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός;* 17 *οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν.*

III, 1 *Ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; ἢ μὴ χρῄζομεν*

Der Duft von Christo aber, der von den Aposteln durch ihre Predigt ausgeht, kommt auch zu solchen, in denen er keine Gotteserkenntnis wirkt, und die daher verloren gehen. Dies wird **v. 16** dadurch erläutert, dass er den einen (*οις μεν — οις δε*, wie I, 11, 21) ein Geruch ist, der, weil er vom Tode ausgeht, wie der Verwesungsgeruch, tödlich wirkt, den andern ein von frischem Leben ausgehender und darum selbst belebender. Die Verkündigung des Evangeliums wirkt, je nachdem sie aufgenommen wird oder nicht, Leben oder Tod, weil der verschmähte Segen sich nur in Fluch verkehren kann, während ihre Heilwirkung ein Werk göttlicher Gnade ist. Das *προς ταυτα* geht auf diese beiden entscheidenden Wirkungen, und in der Frage liegt nach dem *εσμεν* v. 15 bereits die Antwort: geeignet dazu, diese Wirkung hervorzubringen, ist kein andrer als wir, die wir die wahre Erkenntnis Christi verbreiten. — **v. 17** begründet dies dadurch, dass die vielen (*οι πολλ.*, wie Röm. 5, 15. 19), mit denen er sich und seine Genossen vergleicht, nämlich die den Lesern bekannten judaistischen Lehrer, die hiernach wohl in grösserer Zahl in Korinth aufgetreten waren, als einst er mit Silv. u. Tim. (1, 19), dazu ungeeignet sind. In dem *καπηλ.* liegt nicht nur, dass sie das Wort Gottes im eignen Interesse verkündigen, statt im Interesse Gottes oder der Menschen, sondern, da die *καπηλοι* berüchtigt waren, ihre Waren zu verfälschen (Jes. 1, 22), dass sie es im eignen Interesse den Menschen mundgerecht machen. Zu dem wiederholten *αλλα* vgl. I, 6, 11: sondern, wie es geschieht, wenn man aus Lauterkeit (1, 12) redet, die keine Fälschung zulässt, ja aus göttlichem Antrieb, welcher die volle Wahrheit verbürgt. Dass sie vor Gottes Angesicht (*κατεν.*, wie Röm. 4, 17) reden, verbürgt die volle Lauterkeit; dass sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo reden, dass sie dabei durch ihn (und somit *εκ θεου*) bestimmt werden. Bem. den geschickten Übergang zum Folgenden.

Der erste Hauptteil **(3, 1—6, 10)** enthält eine Selbstapologie des Apostels im grossen Stil, die noch kaum auf Einzelvorwürfe eingeht und zunächst entwickelt, wie das 2, 17 ausgesprochene starke Selbstbewusstsein auf der Herrlichkeit seines Amtes beruht (3, 1—4, 6). — *αρχ. παλ.*) zeigt, dass man ihm vorgeworfen hatte, in seinem ersten Briefe sich selbst empfohlen zu haben (*συνιστ.*, wie Röm. 16, 1). Die Frage

ὥς τινες συνστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν; 2 ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστέ, ἐνγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων, 3 φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐνγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν

knüpft an 2, 17 an, das wie eine solche Selbstempfehlung gedeutet werden konnte, und setzt ihre Verneinung voraus; daher das *η* (I, 6, 2): »oder — falls ihr das doch glaubt — so frage ich«, worauf dann eine Frage folgt, über deren Verneinung schon das *μη* keinen Zweifel lässt. Die *τινες* (I, 4, 18) sind die *πολλοι* 2, 17, welche spöttisch sagten, er bedürfe freilich solcher Selbstempfehlung, da er keine Empfehlungsbriefe an die Korinther habe, wie sie, oder sich solche von ihnen an andre Gemeinden erschleichen wolle. Obwohl nur ihm persönlich dieser Vorwurf gemacht war, so musste Paul. doch, da er 2, 14—17 zugleich namens seiner Mitarbeiter in Korinth (Silv., Tim., Apoll.) geredet, zugleich in ihrem Namen denselben zurückweisen. — **v. 2.** *επιστ.*) hier als ein solcher Empfehlungsbrief gedacht, sowohl an sie als von ihnen, da, was Paul. und seine Genossen an ihnen gewirkt, dieselben ebenso den Korinthern selbst als andern empfiehlt. Die spezielle Beziehung, in welcher er ihr Vater und Apostel ist (I, 4, 16. 9, 1f.), kommt hier nicht in Betracht. Das *ενγεγρ.* geht, die strenge Durchführung des Bildes durchbrechend, darauf, wie sie sich selbst alles dessen bewusst sind, was ihr Wirken andern empfiehlt; das Wortspiel mit dem *γιν. κ. αναγ.* (vgl. 1, 13) darauf, dass dies von allen Menschen erkannt und so der damit ihnen ausgestellte Empfehlungsbrief von ihnen gelesen wird. — **v. 3.** *φαν.*) knüpft an *υμεις* an, um das Bild näher auszuführen. Sie sind ein solcher Empfehlungsbrief (der ja immer von einem andern ausgestellt sein muss), indem von ihnen kund wird, dass sie ein Brief sind, den Christus geschrieben hat, und bei dem ihre Lehrer die Amanuenses gewesen sind (*διακ.* passiv: in seinem Dienste hergestellt von uns), d. h. dass sie, was sie sind, durch Christum geworden sind, der sich der Verkündiger des Evangeliums als der Organe bei seinem Wirken an ihnen bedient hat. Der Brief ist in ihren Herzen geschrieben, weil das, was Christus in ihnen gewirkt hat, die neue Beschaffenheit dieser Herzen ist, und durch Geist lebendigen Gottes, da in ihnen als Organen Christi Geist wirksam gewesen ist, der als göttlicher Geist an der Wirkungskraft des lebendigen Gottes (I Thess. 1, 9) Anteil gehabt haben muss. Während aber der Gegensatz *ου μελανι* noch ganz im Bilde eines Empfehlungsbriefes bleibt, weckt die Vorstellung der evangelischen Verkündigung, durch welche sie wirkten, ganz aus dem Bilde herausgehend, den Gedanken an den Gegensatz der ATlichen Verkündigung, deren Inhalt (das Gesetz) auf steinernen Tafeln eingeschrieben war (Exod. 31, 18). Dem zu Liebe wird nun jene als den fleischernen Herzenstafeln eingeschrieben gedacht, weil die Einwirkung des Evangeliums auf ihre Herzen die Korinther zu dem

πλαξὶν λιθίναις ἀλλ' ἐν πλαξὶν καρδίας σαρκίναις. 4 πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν θεόν. 5 οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, 6 ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ. 7 εἰ δὲ ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι ἐντετυπωμένη λίθοις ἐγενήθη ἐν δόξῃ, ὥστε

---

gemacht hat, was sie jetzt vor aller Augen sind und was sie zu einem Empfehlungsbrief der Verkündiger desselben macht. — **v. 4.** πεποιθ. δε) vgl. 1, 15, bringt die nähere Bestimmung, dass sie eine solche Zuversicht, wie die v. 2f. ausgesprochene, durch Vermittelung eben des Christus haben (του χρ., auf χριστου v. 3 zurückweisend), der sie zu seinen Dienern gemacht und dadurch berechtigt hat, das von ihm Gewirkte sich als ihren Empfehlungsbrief anzurechnen. Das προς τ. θ. deutet an, dass sie solche Zuversicht nicht nur haben im Verkehr mit Menschen, sondern auch mit Gott, dem sie ja so oft für diese Erfolge als seine Gabe danken (vgl. 2, 14). — **v. 5.** ουχ οτι) wie 1, 24, verwahrt dies gegen die Vorstellung, als ob er und seine Genossen von sich selber her die Fähigkeit hätten, irgend etwas (von ihren Erfolgen) zu beurteilen als von ihnen selbst herstammend, während doch ihre Befähigung dazu von Gott herstammt, sofern er sie in den Dienst Christi berief und sie dadurch befähigte, das von ihm durch sie Gewirkte sich als ihre Erfolge anzurechnen. Darum gehört nach **v. 6** notwendig dazu, dass er sie auch (και) befähigte zu Dienern eines neuen Bundes, in dem allein nach Jerem. 31, 33f. ausgerichtet werden konnte, was sie an den Korinthern ausgerichtet haben. Im Gegensatz zu den auf die Wiederaufrichtung des Gesetzes (vgl. v. 3) hinarbeitenden Judaisten sind sie nicht Diener eines (in Steine geschriebenen) Buchstabens, sondern Geistes. Den grossen Vorzug, der ihnen damit gegeben, begründet die Thatsache, dass der Buchstabe des Gesetzes über den Übertreter Tod verhängt (Röm. 7, 11), weil er nur zur Übertretung desselben sollizitiert, der Geist seinem Wesen nach (vgl. I, 15, 45) lebendig macht. Dies zeigt sich darin, dass er ein unvergängliches Leben schafft, um deswillen zuletzt auch der Leib wiederbelebt wird (Röm. 8, 10f.), welches Ziel ja Gott im Auge hatte, als er einen neuen Bund stiftete und sie zu Dienern desselben bestellte. Damit ist der Apostel auf sein eigentliches Thema gekommen, indem die Herrlichkeit dieses Amtes ihn ausreichend empfiehlt im Gegensatz zu den Gesetzespredigern.

v. 7. ει δε) bildet den Gegensatz zum Vorigen, weil trotz jener unseligen Wirkung des Buchstabens, wonach der Dienst desselben, dessen Moses zuerst waltete, ein Dienst des Todes ist, doch von einer Herrlichkeit desselben die Rede sein soll. Dieser Dienst ist in Buchstabenform (εν γραμμ., adverbial) Steinen eingeprägt, sofern der Buchstabe des Dekalogs

μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ πρόσωπον Μωϋσέως διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὴν καταργουμένην,
8 πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἡ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ;
9 εἰ γὰρ ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως δόξα, πολλῷ μᾶλλον περισσεύει ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης δόξῃ.
10 καὶ γὰρ οὐ δεδόξασται τὸ δεδοξασμένον ἐν τούτῳ τῷ μέρει εἵνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης.
11 εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης, πολλῷ μᾶλλον

(der hier als seine Grundlage das ganze Gesetz vertritt) ihm sagte, wem er als Übertreter desselben den Tod anzukündigen hatte. Zu εγενηθη εν vgl. I, 2, 3: er erschien im Glanz einer ihm eignenden Herrlichkeit, die so gross war, dass die Kinder Israel nicht anblicken konnten das Angesicht des Moses um des Glanzes seines Angesichts willen, wie schon Philo daraus erschloss, dass sie sich ihm zu nahen fürchteten (Exod. 34, 29f.). Den Glanz, der auf dem Angesicht des Moses lag, als er vom Berge herabkam, betrachtet Paul. als Symbol der Herrlichkeit seines Dienstes und bemisst die Grösse dieser an der Intensität jenes. Auch dass dieser Glanz allmählich kraftlos ward und verschwand (τ. καταργουμ., vgl. I, 6, 13), erschliesst Paul. nur daraus, dass Moses immer wieder, wenn er mit Gott geredet, die Decke auf sein Angesicht legte (Exod. 34, 33. 35), derselbe also sich immer wieder erneuert haben musste, was ein vorhergehendes Erlöschen desselben voraussetzt, wie es die vergängliche Herrlichkeit des Dienstes des Moses charakterisiert. — **v. 8.** πως ουχι) wie Röm. 8, 32. Zu dem μαλλ. von dem Plus der logischen Gewissheit vgl. Röm. 5, 9f. Daher ist auch das εσται das logische Futurum (vgl. Röm. 6, 8). Der Schluss a minori ad majus gründet sich darauf, dass πνευμα und δοξα ebenso verwandte Begriffe sind, wie θανατος und δοξα entgegengesetzte. Vgl. I, 15, 43f. — **v. 9** begründet v. 7f. durch eine analoge Schlussfolgerung a minori ad majus, deren Evidenz dadurch ins Licht gesetzt wird, dass der Dienst des (verdammenden) Buchstabens jetzt als die διακ. τ. κατακρ. bezeichnet wird, der Dienst des Geistes als die διακ. τ. δικαιοσ. (im Sinne von Röm. 1, 17. 3, 22), sofern das geistgesalbte Wort der Apostel den Glauben wirkt, auf Grund dessen Gott gerechtspricht. Wenn nun schon jener so herrlich ist, dass er seinem Wesen nach durch und durch Herrlichkeit ist, wieviel mehr ist dieser überreich an Herrlichkeit (Dat. der näheren Bestimmung, wie I Thess. 3, 12), da doch Gerechtsprechen etwas viel Herrlicheres ist als Verdammen. — **v. 10.** και γαρ) steigert nur in der Form der Begründung die Aussage dahin, dass in diesem Punkte sogar der Fall stattfindet, dass das Verherrlichte unverherrlicht ist wegen der überschwänglichen Herrlichkeit, d. h. dass die Herrlichkeit jenes gänzlich verbleicht vor der Herrlichkeit dieses. — **v. 11** begründet v. 9f. nochmals durch eine analoge Schlussfolgerung. Dass die διακ. γραμμ. (θαν. — κατακρ.) eine ihrem Wesen nach transitorische ist, war schon durch das

τὸ μένον ἐν δόξῃ. 12 *ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρ-*
ρησίᾳ χρώμεθα, 13 *καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα*
ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ
εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου. 14 *ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοή-*
ματα αὐτῶν. ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα

τ. καταργ. v. 7 angedeutet; dem entspricht aber, dass sie während der Zeit ihrer Geltung sich nur durch Herrlichkeit hindurchbewegt, während die ihrer Natur nach bleibende (vgl. I, 13, 13) *διακ. τ. πνευμ.* (*δικαιοσ.*) dauernd in Herrlichkeit ist. Darauf beruht hier das logische *πολλω μαλλ.* (v. 9). — **v. 12** folgert aus v. 10f., dass die Diener des Evangeliums eine solche Hoffnung haben, nämlich dass die dauernde Herrlichkeit ihres Amtes nie vor einem noch herrlicheren verbleichen wird. Daraus entsteht ihnen die grosse Freimütigkeit, mit der sie von ihrem Amte reden (*χρωμ.*, wie 1, 17), und die man ihnen als Selbstempfehlung auslegt (v. 1). Zu dem *και ου* **v. 13** ergänzt sich aus dem Vergleichungssatz von selbst: wir haben nichts zu verhüllen oder zu verhehlen. Das Imperf. geht auf das immer wiederholte Thun des Moses Exod. 34, 33. 35. Das *καταργ.* (v. 11) ist in diesem Zusammenhange der verschwindende Glanz auf Mosis Angesicht (v. 7). Wenn dieser Glanz nur zu sehen war, so lange Moses zum Volke redete, und dieser dann eine Decke über dasselbe legte, so lag es nahe, dies so zu verstehen, dass er das Verschwinden des Glanzes vor dem Volke verbergen wollte (*προς το* c. inf., wie I Thess. 2, 9). Da der Apostel aber nach seiner allegorischen Deutung der Erzählung in dem Glanze die Herrlichkeit des Gesetzesdienstes sieht (v. 7), so war sein Verschwinden eine Hindeutung auf das endliche Aufhören desselben, das dem damaligen Israel noch verborgen bleiben sollte. So wenig nun Moses selbst oder gar das Volk diese Bedeutung des Verschwindens jenes Glanzes ahnen konnte, so wenig kann hier von einer täuschenden Absicht des Moses die Rede sein. Es ist nur der allegorisierende Interpret, welcher in dem, was die Schrift von dem Thun des Moses sagt, diese göttliche Absicht erkennt. — **v. 14.** *αλλα*) kann nur den Gegensatz dazu bilden, dass die Diener des Evangeliums nichts, also auch nicht das mit Christo gekommene Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4) und seines Dienstes verhüllen. Aber das hilft den Kindern Israels (in der Gegenwart) nichts, weil (durch göttliches Strafgericht) ihre Sinne verhärtet sind (vgl. Röm. 11, 7ff.). Die *νοηματα* sind die einzelnen Funktionen des *νους* als des Organs für die Aufnahme aller Gottesoffenbarung (also auch des Evangeliums) i schen, ebenso die selbstthätigen, wie die rezeptive denken. Die Thatsache, dass Israel verstockt ist, wird dass bis auf den heutigen Tag dieselbe Decke, die nac Israels das Verschwinden des Gesetzesdienstes verhüllte des alten Bundes bleibt (v. 11). Wie diese Decke ei Gesetz verkündigte, mit dem Verschwinden des Glanz

ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτό-
μενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται· 15 ἀλλ' ἕως σήμερον, ἡνίκα
ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν
κεῖται. 16 ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται
τὸ κάλυμμα. 17 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα

---

gesicht das Ende des Gesetzes verhüllte, so liegt sie jetzt, wo dies Gesetz nur noch vorgelesen wird, auf dieser Vorlesung, soweit dieselbe nicht etwa in der Christengemeinde geschieht (I Tim. 4, 13), sondern dem alten Bunde (Gegensatz von v. 6) angehört, also über der synagogalen Gesetzesvorlesung, d. h. es kann und soll (infolge jener Verstockung) nicht erkannt werden, dass das Ende des Gesetzes gekommen ist. Das *μη αναχ.* muss wegen der absichtlichen Wahl des an *καλυμμα* anklingenden Verbum mit diesem Subst. verbunden werden: ohne aufgedeckt zu werden, weil, wie das betont gestellte *εν χρ.* sagt, in Christo und nur in ihm (den das synagogale Israel verwirft) sie beseitigt wird. Das absichtlich an v. 7. 13 erinnernde *καταργ.* hebt hervor, wie es in ihm begründet ist, wenn jene Verhüllung ihre Wirkung verliert und das Ende des Gesetzes erkannt wird. — **v. 15.** *αλλ*) bildet den Gegensatz zu dem *μη αναχ.* und setzt also die Begründung des *επωρωθη* fort, indem nun mit einer andern Wendung des Bildes gesagt wird, dass, wann irgend (*ηνικα αν*, eig. sobald als, hier wohl in Reminiszenz an Exod. 34, 34) Moses gelesen wird, bis heute eine Decke auf ihr Herz (den Sitz der *νοημ.* v. 14) gebreitet liegt, welche ihnen das rechte Verständnis des Gesetzes (nach seiner transitorischen Bedeutung) verschliesst. Was v. 14 als eine objektive Verhüllung dargestellt war, erscheint hier als gottgewirkte subjektive Unfähigkeit, d. h. eben als *πωρωσις*. Zu *εως* mit einem Adv. vgl. I, 4, 13. 8, 7. — **v. 16.** *ην. δ αν*) absichtliche Wiederaufnahme des Ausdrucks aus v. 15, woher das Subjekt *η καρδ. αυτ.* zu ergänzen ist. Zu *επιστρ. πρ.* vgl. I Thess. 1, 9. Obwohl mit dem artikellosen *κυρ.* ohne Frage Christus gemeint ist, den sie bisher verworfen haben, ist der Ausdruck doch gewählt mit Anspielung an Exod. 34, 34, woher das *περιαιρ. τ. καλ.* direkt entlehnt ist. Die Hinwegnahme der Decke ermöglicht die endliche Erkenntnis von dem Ende des Gesetzes. Obwohl der Zeitpunkt ungewiss bleibt, so ist doch das Eintreten dieser Bekehrung Israels, welche die Verstockung als eine nicht definitive zeigt, dem Apostel gewiss. Vgl. Röm. 11, 25 f. — **v. 17** fügt die nähere Erläuterung an, dass mit der Bekehrung zum Herrn die Bekehrung zum Geiste als dem Prinzip des neuen Bundes (v. 6) gegeben ist, sofern der Herr der Geist ist, d. h. wo er ist, auch sein Geist ist und wirkt. Dass die scheinbare Identifizierung nur so verstanden sein will, zeigt die nähere Erläuterung, in der von dem Geiste des Herrn gesagt ist, dass, wo er ist, Freiheit (vom Gesetze, vgl. Gal. 5, 1. 13) ist, sofern fortan er wirkt, was das Gesetz wirken sollte und doch nicht konnte (vgl. Röm. 8, 2 ff.). Mit der lebendigen Erfahrung dieser Befreiung tritt dann von selbst die Er-

κυρίου, ἐλευθερία. 18 *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθώσπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.* IV, 1 *διὰ τοῦτο, ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην, καθὼς ἠλεήθημεν, οὐκ ἐγκακοῦμεν,* 2 *ἀλλὰ ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς*

---

kenntnis von dem Ende des Gesetzes und damit die Wegnahme der Hülle (v. 16) ein, welche dasselbe bisher bedeckte. — **v. 18.** *ημ. δε παντ.*) stellt dem nach v. 16f. in der Judenbekehrung noch Bevorstehenden entgegen, dass wir Christen alle schon jetzt die Herrlichkeit des Herrn schauen mit aufgedecktem Angesicht (Dat., wie I, 11, 5). Wieder wird, wie v. 16, ein einzelner Zug aus Exod. 34, 34 in der bildlichen Vorstellung verwandt, ohne dass deshalb die Christen irgendwie mit Moses verglichen werden, dessen Angesicht ohne Hülle war, wenn er vor Gott trat, zumal ja das *ανακεκαλ.* gewählt ist in Reminiszenz an v. 14, wo das Bild von der Decke ganz anders gewandt war. Es handelt sich nur darum, dass nichts uns mehr an dem freien Aufblick zu unserm erhöhten Herrn hindert, wenn wir seine Herrlichkeit auch noch nicht unmittelbar schauen, wie es im Jenseits der Fall sein wird (I, 13, 12), sondern gleichsam nur im Spiegel der evangelischen Verkündigung, d. h. durch ihre Vermittlung. Aber schon durch das gläubige (durch keine Decke des Unglaubens mehr behinderte) Aufschauen zu ihm werden wir verwandelt in dasselbe Bild. Bem. die Prägnanz, wonach das Resultat der Verwandlung als Prädikatsakkusativ angefügt wird und als solcher auch beim Passiv bleibt. Die Vorstellung ist hervorgerufen durch Reminiszenz daran, wie das Schauen der Glorie Jehovas auf Moses Angesicht das Bild desselben Glanzes hervorrief, wird aber hier gedeutet auf die pneumatische Lebensgestalt, die im Gläubigen unmittelbar durch jenes Anschauen gewirkt wird, so dass es des Gesetzes, von dem er sich freigeworden fühlt (v. 17), nicht mehr bedarf. Doch deutet das artikellose *απο δοξης εις δ.* (ähnlich wie das *εκ — εις* Psal. 84, 8. Jerem. 9, 2) an, dass diese Metamorphose hier nur beginnt und einst zu der vollen Herrlichkeit in himmlischer Glorie führt (vgl. Röm. 8, 29 f.), wenn wir auch in der pneumatischen Leibesgestalt ihm ähnlich geworden sind. Das *καθωσπερ* deutet an, dass solche Verwandlung dem entspricht, dass sie von dem Herrn herrührt, dessen Wesen Geist ist (gen. qual., wie I, 2, 8), und der darum jene pneumatische Lebens- und Leibesgestalt in uns zu wirken vermag.

4, 1. *δια τουτο*) geht auf die herrliche Wirkung, die das Schauen der Herrlichkeit des Herrn im Spiegel der evangelischen Verkündigung und damit diese selbst, wie sie von den *διακονοι τ. πνευμ.* (3, 6) ausgeht, hat, weshalb es durch das auf 3, 7—13 zurückweisende *εχ. τ. διακ. τ.* erläutert werden kann. Das *καθ. ηλεηθ.* (I, 7, 25) hebt hervor, wie er und seine Genossen sich diesen Dienst nicht angemasst haben, sondern dazu

αἰσχύνης, μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ, μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.
3 *εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον,* 4 *ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι*

---

durch Gottes Barmherzigkeit tüchtig gemacht sind (3, 6), weshalb sie auch nicht den Mut verlieren (*εγκακ.*, wie II Thess 3, 13. Gal. 6, 9), sich ihres Amtes zu rühmen, auch wenn es ihnen falsch ausgelegt wird. Den Gegensatz dazu kann in **v. 2** nur bilden, dass sie allem, was man verbirgt, weil es, wenn es offenbar würde, Schande mit sich bringt (eine Art gen. qual., wie *ατιμ.* Röm. 1, 26), abgesagt haben (*απειπ.*, wie Hiob 10, 3. Sach. 11, 12), woraus nicht folgt, das sie es einst geübt, weil jene Absage auch von vorn herein prinzipiell erfolgt sein kann. Der Partizipialsatz erläutert ein solches Verhalten, das allein ihnen den Mut nehmen könnte, sich ihres Amtes zu rühmen, als ein Wandeln in Arglist, die durch unlautere Mittel sich den Beifall andrer zu erschleichen sucht, oder Fälschung (*δολ.*, wie Psal. 14, 3. 36, 3) des Wortes Gottes, durch die man dasselbe den Hörern bequem zu machen sucht. Beides geht wohl auf Vorwürfe, die ihm seitens der Judaisten gemacht waren, jenes auf seine angebliche Ruhmredigkeit, dieses auf seine Erlassung der strengen Gesetzesforderungen. Dem gegenüber kann er sich darauf berufen, dass sie nur durch die Kundmachung der Wahrheit, d. h. der unverfälschten Wahrheit des Evangeliums (Gal. 2, 5. 14, vgl. mit 5, 7) sich zu empfehlen suchen, und zwar nicht dem selbstsüchtigen Interesse der Menschen (das man etwa durch unlautere Mittel für sich gewinnen kann), sondern indem sie sich an das sittliche Bewusstsein derselben wenden, das in jedem (vgl. das *πασαν*) seiner Lauterkeit Zeugnis geben muss, wobei sie sich ihrer steten Verantwortung vor Gott bewusst bleiben (*ενωπ. τ. θ.*, wie Gal. 1, 20). — **v. 3.** *ει δε και*) enthält eine Einräumung, die in dem betonten *εστιν* liegen muss: wenn es aber auch wirklich der Fall ist, dass unsre evangelische Verkündigung (aktivisch, wie 2, 12) eine verhüllte ist und bleibt (bem. das Perf. und die Anspielung auf das *καλ.* 3, 14 ff.), so ist das der Fall nur unter denen, die verloren gehen (2, 15). Es bezieht sich darauf, dass man ihm einwenden konnte, seine evangelische Verkündigung werde eben keineswegs von allen als eine solche Kundmachung der Wahrheit (v. 2) anerkannt. — **v. 4.** *εν οις*) kann nur inter quos sein, weil es an *εν τοις απολλ.* anknüpft, und will an einem Beispiel aus dem Kreise dieser *απολλ.* zeigen, wie es geschehen kann, dass sein Evangelium gewissen Menschen verhüllt bleibt. Nun ist das ja allgemein anerkannt, dass der Teufel, der als der Gott dieser Weltzeit (I, 1, 20) dieselbe mit übermenschlicher Macht beherrscht, die *νοηματα* (im Sinne von 3, 14, gleichsam als die

τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. 5 οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν, 6 ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρ-

---

geistigen Augen gedacht) der Ungläubigen geblendet hat, so dass sie die Wahrheit nicht zu sehen (d. h. als solche zu erkennen) vermögen. Da nun der Teufel besonders auf dem Gebiet des Heidentums herrschend gedacht ist, so sind die *απιστοι* in erster Linie Heiden, denen das Evangelium verkündigt ist, und die doch ungläubig geblieben sind. Zu den *απολλ.* gehören aber auch die verstockten Juden und von der Wahrheit abgekommene Christen, wie die Judaisten, an die v. 3 offenbar zunächst gedacht ist, so dass, wenn bei ihnen der Erfolg ein gleicher ist (dass ihnen sein Evangelium verhüllt bleibt), auch die Ursache die gleiche sein, d. h. der Teufel sie verblendet haben wird. Das *μη αυγ.* (Lev. 13, 25f.) geht auf die Absicht des Teufels (bei seinem *τυφλουν*), dass überhaupt nicht erstrahle, also zu ihrer gottgewollten Wirkung gelange die vom Evangelium ausgehende Lichtspendung (*φωτισμ.*, wie Hiob 3, 9. Psal. 27, 1). Mit Bezug auf 3, 18 wird aber als der Inhalt des Evangeliums (gen. obj.) bezeichnet die Herrlichkeit des erhöhten Christus, die dadurch als eine spezifisch göttliche charakterisiert wird, dass er als das Bild Gottes die *δοξα* Gottes selbst abbildlich darstellt. — **v. 5** begründet, was er über den Inhalt seines Evangeliums gesagt hat, mit Bezug auf den Vorwurf, dass er sich selbst predige und so doch in arglistiger Absicht (um für sich Anhänger zu gewinnen) das Wort Gottes fälsche (v. 2), weil seine Verkündigung immer davon ausging, dass ihm diese göttliche Herrlichkeit Christi (bei Damaskus) erschienen sei, durch Berufung darauf, dass er und seine Genossen Christum Jesum als den einigen Herrn (vgl. I, 12, 3) verkündigen, womit jede Absicht, Menschen durch die Art, wie er sich auf seine persönliche Erfahrung beruft, von sich abhängig zu machen, wegfällt. Vielmehr verkündigen sie ja von sich selber nur, dass sie Knechte der Leser seien um Jesu willen, sofern sie, um ihm Bekenner zu gewinnen, ihnen mit dem Evangelium dienen. — **v. 6** begründet v. 5 dadurch, dass sie durch göttliche Offenbarung zu solcher Verkündigung befähigt sind, durch die sie andern um Jesu willen dienen. Gott ist als der Schöpfer des Lichts charakterisiert (vgl. Gen. 1, 3), indem er sprach: aus Finsternis soll Licht hervorleuchten, weil er als solcher auch der letzte Urheber aller (geistigen) Erleuchtung ist. Vor *ος* ist die Kopula *εστιν* zu ergänzen. Da *ελαμψεν* nicht in anderm Sinne genommen werden kann, als das *λαμψει*, so ist Gott als der gedacht, welcher in den Herzen der Verkündiger des Evangeliums leuchtete, d. h. ihnen (durch die Offenbarung seines Sohnes, vgl. Gal. 1, 16) das Licht gab, dessen sie bedurften behufs einer Lichtspendung an andre, welche von ihrer Erkenntnis der im Angesichte Christi geschauten Herrlichkeit Gottes ausgeht (vgl. v. 4).

δίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

7 ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν, 8 ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι, 9 διωκόμενοι ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι, 10 πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ

Der Gen. *τ. γνωσεως* kann nur, wie der Gen. bei *φωτισμ.* v. 4., gen. subj. sein, und das *εν προσ. χρ.*, da keine andre Verbindung indiziert ist, nur zu dem zunächst vorhergehenden Worte gehören.

4, 7 — 5, 10 kommt nun auf das zu sprechen, was den Apostel und seine Genossen trotz dieser Herrlichkeit ihres Amtes mutlos machen könnte, nämlich die damit verbundenen Drangsale. Daher das gegensätzliche *δε*: wir haben aber diesen Schatz (*θησ.*, bildlich, wie Bar. 3, 15. Sir. 1, 22) der uns behufs ihrer Weiterverbreitung offenbarten Erkenntnis in thönernen Gefässen (vgl. Lev. 6, 21). Der Plur. zeigt, dass Paulus nicht an eine individuelle Schwäche und Gebrechlichkeit seiner Leiblichkeit denkt; doch zeigt das starke Gefühl von dem Missverhältnis der menschlichen Leiblichkeit (zu der ja auch die so eng damit verflochtene psychische Natur gehört) zur Grösse seiner Gabe und Aufgabe, dass er wohl ganz besonders darunter litt. Er sieht aber darin die göttliche Absicht, dass der Überschwang (*υπερβ.*, wie 1, 8) an Kraft, welcher dazu gehört, trotz dieser Leibesschwachheit den Anforderungen unsers Berufes zu genügen und die mit ihm verbundenen Leiden zu tragen, Gottes sei und nicht von uns herrühre, wie es der Fall sein könnte, wenn ein vollkräftiger Organismus uns dabei unterstützte. — Die Partizipia in **v. 8** schliessen sich an *εχομεν* an und zeigen, wie nur göttliche Kraft abwenden kann, was die unausbleibliche Folge jener Schwäche und Gebrechlichkeit wäre. Das *εν παντι* geht (wie I Thess. 5, 18) auf jede Lebenslage, in die man geraten kann. Im Gegensatz zu *θλιβεσθαι* bezeichnet das *στενοχωρ.* (Jes. 28, 20) das In-die-Engegeratensein, aus dem man keinen Ausweg mehr sieht, wie zu dem In-Verlegenheitsein (*απορ.*, wie Gal. 4, 20) das Comp. das völlige Ratlossein, wie es der Apostel 1, 8f. erfahren musste, um ausschliesslich auf die errettende Macht Gottes vertrauen zu lernen. Hier besonders zeigt sich, wie auch die psychische Individualität mit zu dem thönernen Gefässe gehört. — **v. 9** wird die Verfolgung, in der er von Gott mit seiner Hilfe nicht im Stich gelassen wird (Jos. 1, 5), gesteigert zum Niedergeworfensein von dem verfolgenden Feinde (vgl. II Reg. 19, 7. Jerem. 19, 7), das doch nicht zum Verderben (im Tode) führt. So wahrscheinlich es ist, dass dem Apostel seine Leibesschwachheit und seine Drangsale als Beweise seiner Gottverlassenheit vorgerückt waren, so begreift sich diese Ausführung doch ohne jede Beziehung darauf. — **v. 10.** *παντ.*) fasst die

'Ιησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ 'Ιησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ. 11 *ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ 'Ιησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ 'Ιησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.* 12 *ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν.* 13 *ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦ-*

Schilderung in v. 8f. zusammen, indem das, was sich in all diesen Erlebnissen wiederholt, in seiner schärfsten Spitze charakterisiert wird als ein Umhertragen der Erstorbenheit (*νεκρ.*, wie Röm. 4, 19) Jesu an seinem Leibe. Ein Leben in steter Todesgefahr wird nach Analogie von 1, 10. I, 15, 31 als ein dem Leben bereits Abgestorbensein bezeichnet und nach 1, 5 mit dem Jesu identifiziert, weil es wie dieses durch die Feindschaft der Welt um der Sache Gottes willen erlitten wird. Das betonte *εν τ. σωμ.* weist auf die *οστρ. σκ.* v. 7 zurück, ohne deren Gebrechlichkeit eine solche immer sich wiederholende Todesgefahr nicht eintreten könnte. Nach göttlicher Absicht soll aber dadurch nur Gelegenheit gegeben werden, dass auch in der Errettung aus derselben das aus dem Tode erstandene Leben Jesu, das er nur infolge einer analogen Errettung empfing, offenbar werde. Bem. die absichtsvolle Bezeichnung Christi mit seinem Menschennamen. — **v. 11** erläutert diese Vorstellung einer Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo, indem zunächst der kühne Ausdruck des Hauptsatzes dahin umgesetzt wird, dass wir stetig in Tod (Todesgefahr, vgl. 1, 10) dahingegeben werden um Jesu willen, wodurch eben unsre *νεκρωσις* eine der seinen gleiche wird. Der Zusatz *οι ζωντες* hebt den Kontrast hervor zwischen dem Leben, das doch nicht gelebt wird, um in den Tod gegeben zu werden, und diesem *παραδω.* bei lebendigem Leibe. In dem sonst dem in v. 10 gleichgestalteten Absichtssatz tritt nur an die Stelle des *σωμα* die *θνητη σαρξ*, um anzudeuten, wie selbst an dem materiellen Substrat des Leibes, dass seiner Natur nach so leicht dem Tode verfällt, das todüberwindende Leben Jesu zur Erscheinung kommt. — **v. 12.** *ωστε*) c. ind., wie I, 3, 7, so dass demnach der Tod in uns wirksam wird (1, 6), also unser Teil das beständige Sterben (im Sinne von I, 15, 31) ist, das Leben aber in euch, sofern das wunderbar gerettete Leben den Lesern (durch die dadurch ermöglichte fortgesetzte Wirksamkeit) zu gute kommt, während es für sie, wenn es doch immer wieder in den Tod gegeben wird, wertlos ist. — **v. 13.** *εχ. δε*) hebt hervor, wie sie, statt dieser Situation ein Ende zu machen, indem sie ihre Wirksamkeit aufgeben, doch immer wieder mit ihrem *λαλειν* fortfahren, weil sie den Geist des Glaubens haben, der sie nicht schweigen lässt. Gemeint ist der heilige Geist, der zu der Gabe des freudigen Gottvertrauens (auch unter allen Leiden) gehört, weil es dieselbe ohne ihn nicht giebt, und das *αυτο* wird dadurch erklärt, dass derselbe einem Schriftwort, d. h. dem Wort eines geistbegabten Propheten entspricht, mit dem sie also dasselbe

μα τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα,
καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν, 14 εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας
τὸν Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν.
15 τὰ γὰρ πάντα δι' ὑμᾶς, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσασα διὰ τῶν
πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.
16 διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος
διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.
17 τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως καθ' ὑπερβολὴν εἰς

πν. τ. πιστ. teilen, wie das και ημ. πιστ. zeigt, zu dem das κατα τ. γεγρ. gehört. Gemeint ist Psal. 116, 10 nach den (von dem Grundtext abweichenden) LXX. — **v. 14.** ειδ.) giebt den Grund des fröhlichen Gottvertrauens und des aus ihm fliessenden Redens an. Jenem gilt der Hinweis darauf, dass der, welcher Jesum auferweckt hat (vgl. Röm. 8, 11), auch uns mit ihm auferwecken wird, falls endlich doch der Tod den Sieg behalten sollte. Von der Hoffnung, die Parusie zu erleben, ist, wie I, 6, 14, abgesehen, weil sie nie eine unbedingte ist; und das συν markiert nicht die Gleichzeitigkeit, sondern die Gleichartigkeit mit der Auferweckung der απαρχη τ. κεκ. I, 15, 23. Das και παραστ. geht auf die Darstellung vor Gottes Richterstuhl (Röm. 14, 10), die sie zu fortgesetztem Reden treibt, weil, wenn sie dasselbe mutlos aufgäben, die, mit denen zusammen sie vor ihm dargestellt werden, dort Zeugnis wider sie ablegen würden, weshalb eben ihr Leben fortgesetzt unter ihnen wirksam bleibt (v. 12). — **v. 15.** τα παντα) geht auf seine steten Todesgefahren, wie seine Errettungen, und das δι υμας begründet das συν υμιν. Dann aber ist die Gnade die ihm in diesen Errettungen widerfahrende, die durch die Wiederholung derselben immer reicher und reicher wird. Das an πλεον. (Röm. 5, 20. 6, 1) anklingende δια τ. πλειον. geht auf die immer reicher werdende Zahl derer, welche dadurch den Segen seiner Wirksamkeit erfahren (daher mit Nachdruck vorangestellt). Durch diese macht die Gnade die dafür dargebrachte Danksagung überreich (περισσ. trans., wie I Thess. 3, 12) zur Ehre Gottes. — **v. 16.** διο) weil es sich bei allem, was ihnen begegnet, um das Heil der Leser und zuletzt um die Ehre Gottes handelt (v. 15), können auch diese Drangsale sie so wenig entmutigen, wie die Vorwürfe, die man ihnen wegen ihres Rühmens macht (v. 1). Zu ει και vgl. v. 3. Der εξω ανθρ. ist das σκ. οστρ. v. 7, das wegen seiner natürlichen Beschaffenheit doch schliesslich aufgerieben wird. Zu dem αλλα des Nachsatzes vgl. I, 4, 15: so wird doch der innere Mensch (Röm. 7, 22) Tag für Tag (ημ. κ. ημ., vielleicht Nachbildung des hebr. יום ויום) erneuert. Das ανακ. kann wegen des durch das erste αλλα indizierten Gegensatzes sich nicht auf die sittliche Erneuerung beziehen, sondern geht auf die stets neue Ermutigung, die sein inneres Leben aus jenen Errettungen und dem Segen, den sie bringen, schöpft. Nur dazu passt die Begründung in **v. 17**; denn die

ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, 18 *μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.*

V, 1 *οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον*

Thatsache, dass die *θλιψις* zuletzt *δοξα* bewirkt (vgl. Röm. 5, 3f.), kann nur zu solcher Ermutigung im Leiden gereichen. Dieser Tendenz der Aussage entspricht es auch, dass auf die (relativ) leichte Last (*ελαφρ.*, wie Hiob 24, 18, hier im Neutr. substantiviert) der Drangsal hingewiesen wird, sofern sie eine momentane (*παραυτ.*, wie Psal. 70, 4) und darum rasch vorübergehende ist (bem. das adjektivisch gebrauchte Adv., wie 3, 14), der das ewig dauernde Schwergewicht (*βαρ.*, vgl. I Thess. 2, 6) der Herrlichkeit gegenübersteht. Das *κατεργ.* wird noch gesteigert durch *καθ υπερβ. εις υπ.*, d. h. in überschwenglicher Weise, die sich zu immer höherer Überschwenglichkeit steigert (vgl. das *απο δ. εις δ.* 3, 18). — Den Grund, weshalb die Trübsal solches wirken kann, giebt der gen. abs. in **v. 18** an: denn das Blicken auf (*σκοπ.*, wie Gal. 6, 1) das (vom Standpunkt des *θλιβομενος* aus, vgl. das *μη*) noch Unsichtbare ist eben die Hoffnung (Röm. 8, 25), welche infolge der Bewährung in der Drangsal ihres Zieles gewiss ist (Röm. 5, 3 ff.), während das allmähliche Aufgeriebenwerden des äusseren Menschen in der Drangsal (v. 16) den Blick von selbst von dem Sichtbaren abzieht, dessen Vergänglichkeit (eig. Zeitweiligkeit: *προσκ.*, wie Mc. 4, 17, vgl. das *παραυτ.* v. 17) darin so klar vor Augen liegt.

5, 1. *οιδ. γαρ*) wie Röm. 8, 28, von einer Glaubensgewissheit, welche bestätigt, dass das Unsichtbare 4, 18 ein ewiges Gut sei. Das *εαν* setzt den schon 4, 14 ins Auge gefassten Fall eines Sterbens vor der Parusie, in welchem unsre allmählich aufgeriebene (4, 16) irdische Leiblichkeit im Tode völlig aufgelöst wird. Um dieselbe als eines jener zeitweiligen sichtbaren Güter (4, 17) zu charakterisieren, wird sie bezeichnet als ein Wohnhaus, welches nach dem gen. app. besteht in dem Zelt (*σκην.*, wie Sap. 9, 15), das wir nur vorübergehend bewohnen, weil es zu baldigem Abbrechen bestimmt ist. Ihr gegenüber wird der Auferstehungsleib bezeichnet als ein Bauwerk (I, 3, 9), das wir von Gott her haben, sofern wir ja den irdischen Leib, wenn er natürlich im letzten Grunde auch ein Werk Gottes ist, von unsern Vätern empfangen haben. Da nicht von einem Anziehen dieser neuen Leiblichkeit die Rede ist, so kommt der Umstand, dass wir denselben erst bei der Parusie wirklich empfangen, gar nicht in Betracht. Hier handelt es sich nur darum, dass wir diese uns von Gott bestimmte und in Christi Verklärungsleib (Phil. 3, 21) bereits verwirklichte neue Leiblichkeit schon im Moment des *καταλυθηναι* besitzen (*εχ.*, wie Mt. 5, 46. 6, 1) als ein Hoffnungsgut, auf das wir bei dem allmählichen Zerfall der sichtbaren Leiblichkeit unser Augenmerk richten

αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 2 *καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες,*
3 *εἴπερ καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.* 4 *καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν*

---

können. Wird dies Bauwerk in Analogie mit dem Vordersatz als eine *οικια* bezeichnet, so ist diese doch im Gegensatz zu jeder irdischen *οικια* eine *αχειροπ.* (Mc. 14, 58) und darum ein ewiges und, weil wir es im Himmel besitzen, ein unsichtbares Gut, worauf wir nach 4, 18 unser Augenmerk richten. — **v. 2** begründet das Vorhandensein dieses ewigen Gutes im Himmel noch dadurch, dass wir ja auch nur auf Grund dessen (*εν τουτω*, wie I, 4, 4) ein sehnsüchtiges Seufzen (*στεν.*, wie Röm. 8, 23) in uns tragen, das gegenstandslos wäre, wenn wir ein solches nicht besässen, und das doch als ein dem Christen eigentümliches unmöglich auf irrigen Voraussetzungen beruhen kann. Solches Seufzen presst uns nämlich das sehnsüchtige Verlangen (*επιποθ.*, wie I Thess. 3, 6. Röm. 1, 11) aus, mit dieser unsrer himmlischen Behausung, deren Besitz wir also sicher voraussetzen, überkleidet zu werden. Das *οικητ.* (II Makk. 11, 2), das nach v. 1 im Himmel ist, wird als aus demselben kommend bezeichnet, weil es sich jetzt um das wirkliche Beziehen desselben handelt. Dasselbe wird aber mit einem harten Wechsel des Bildes jetzt, wie I, 15, 53 f., als ein Kleid gedacht, welches über das alte (die alte Leiblichkeit) angezogen wird, ohne dass dieses zuvor ausgezogen wird, wenn wir die Parusie erleben und so unsre irdische Leiblichkeit nicht im Tode aufgelöst (v. 1), sondern in der Verwandlung (I, 15, 51 f.) unmittelbar durch jene bereitliegende ersetzt wird. — **v. 3.** *ειπερ*) weist noch einmal auf die in *εν τουτω* v. 2 angedeutete Voraussetzung jenes sehnsüchtigen Verlangens hin, um dieselbe auch in der Form der mit dem *επενδ.* eingetretenen neuen Vorstellung als gesichert hinzustellen: wenn anders wir (wie doch in der Natur der Sache liegt) auch nach der Bekleidung (wie sie in dem *επενδ.* angedeutet liegt) nicht nackend, d. h. leiblos (vgl. I, 15, 37) werden erfunden werden. Absichtlich soll der scheinbar tautologische Ausdruck die Selbstverständlichkeit der Voraussetzung markieren, dass jene uns im Himmel bereitliegende Behausung wirklich ein Kleid ist, das uns vor der gefürchteten Blösse des leiblosen Zustandes schützt. — Wie in der Sache v. 3 zu v. 1 zurückkehrt, so **v. 4** zu v. 2, woran schon der gleichlautende Eingang erinnert. Auch hier begründet unser Sehnen die Gewissheit von v. 3, nur dass jetzt das dort vorausgesetzte Motiv direkt (und zwar im Anklang an v. 3) ausgesprochen wird. Das *και* geht darauf, dass nicht nur die, deren *οικια τ. σκην.* bereits im Zerfallen begriffen ist, und die zunächst mit der Aussicht auf die himmlische Behausung getröstet wurden, sondern auch wir, die wir in dem Zelte sind, also noch gar keinen Grund zur Furcht vor jenem leiblosen Zustande zu haben scheinen (zu dem art. Part. bei der ersten pers. plur. vgl. 4, 11), sehnsüchtig seufzen. Der Grund davon ist

ἐκδύσασθαι ἀλλὰ ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς
ζωῆς. 5 ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός, ὁ δοὺς
ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. 6 θαρροῦντες οὖν πάντοτε
καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ
κυρίου — 7 διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους —
8 θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώμα-

---

aber, dass wir uns beschwert fühlen (1, 8) von der Ungewissheit, ob auch unser Wunsch in betreff der Art, wie sich der Wechsel unsrer Wohnung (oder nach dem neuen Bilde: unsers Kleides) vollziehen soll, erfüllt werden wird. Zu *εφ ω* (*επι τουτω οτι*) vgl. Röm. 5, 12: weil wir nicht wünschen, entkleidet zu werden (d. h. unsre Leiblichkeit im Tode abzulegen und so nackend erfunden zu werden, vgl. v. 3), sondern überkleidet (v. 2), damit so das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Hier bezeichnet das *καταποθ.* (I, 15, 54), dass das Sterbliche, ehe es noch dem Tode verfällt, gleichsam vom Leben absorbiert wird, und wir daher ohne gewaltsame Trennung des Leibes von der Seele unmittelbar in die höhere unvergängliche Lebensform übergehen. — **v. 5.** *κατεργ.*) hier mit Acc. der Person: einen völlig fertig machen wozu, hier zu dem *επενδ.*, worauf das *εις αυτο τουτο* (Röm. 9, 17) geht, und das voraussetzt, dass man des Todes (als Strafe der Sünde) überhoben ist. Gott hat uns aber (bem. das die Berechtigung des Wunsches in v. 4 erläuternde *δε*) dazu fertig gemacht, indem er uns durch den Erlösungstod Christi aus der Strafhaft befreit und dadurch ermöglicht hat, dass wir auch unmittelbar in das ewige Leben übergehen können. Zu *θεος* erg. *εστιν*, zu *ο δους κτλ.* vgl. 1, 22. Als Angeld der himmlischen Endvollendung verbürgt der Geist zugleich, dass wir von Schuld und Strafe befreit und also zu jenem *επενδ.* fertig gemacht sind. — **v. 6.** *θαρρ.*) wie Prov. 1, 21. Aus der v. 5 geschilderten Gewissheit folgt, dass wir allezeit gutes Mutes sind, auch wenn der Tod uns nahen sollte, und zugleich das Bewusstsein (1, 7), dass wir dort, wo die Behausung, mit der überkleidet zu werden wir bereits völlig fertig gemacht sind, sich befindet, d. h. bei dem erhöhten und verklärten Herrn im Himmel (vgl. v. 1), eigentlich daheim sind und darum unser Daheimsein im Leibe eigentlich ein In-der-Fremdesein, getrennt vom Herrn (*απο κυρ.*, vgl. Röm. 9, 3), ist. Es folgt daraus aber, dass das Verbleiben im Leben, das wegen des *επενδ.* bei der Parusie so wünschenswert schien, doch in dieser Trennung von dem Herrn auch seine Schattenseite hat. — **v. 7** begründet in einem selbständigen Satze, der die begonnene Konstruktion unterbricht, dass mit unsrer Fremdlingschaft hienieden ein Getrenntsein vom Herrn gegeben ist, sofern unser Wandel nur durch Glauben hin geht (*περιπ. δια* lokal, wie Apok. 21, 24), d. h. durch die zuversichtliche Überzeugung von der Existenz unsres himmlischen Herrn, dessen Erscheinung selbst (*ειδ.*, wie Num. 12, 8. Lc. 9, 29) erst geschaut werden kann, wenn wir in die himmlische Gemeinschaft mit ihm versetzt sind. — **v. 8** nimmt den durch

τος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον· 9 *διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.* 10 *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν.*

---

v. 7 unterbrochenen Satz in veränderter Struktur und Gedankenbildung auf, sofern nun das *θαρρ.* nicht nur als die Stimmung erscheint, in der wir jeder Eventualität gleichmütig gegenüberstehen, sondern (infolge des *ειδοτες* v. 6) vielmehr verbunden mit dem (der Sehnsucht v. 2. 4 entgegengesetzten) Wunsche (*ευδοκ.*, wie I Thess. 2, 8), ausheimisch zu sein aus dem Leibe, was ein schon jetzt eintretendes Sterben und damit das so gefürchtete Entkleidetwerden voraussetzt. Die Strukturveränderung ist also dadurch hervorgerufen, dass durch das Hinzutreten des *κ. ειδ.* zum *θαρρ.* v. 6 der ursprünglich intendierte Gedanke wirklich eine Modifikation erlitten hat. Das *ενδημ. προς τ. κυρ.* setzt voraus, dass eine unmittelbarere Gemeinschaft mit dem Herrn als die hier durch den Geist vermittelte gleich nach dem Tode eintritt (vgl. Phil. 1, 23), da nur die Aussicht auf eine solche ihn auf den Wunsch nach dem *επενδ.* verzichten lassen kann, das erst bei der Parusie eintreten könnte und ihn bis dahin jene höhere Gemeinschaft zu entbehren nötigen würde. Aber auch diesen Wunsch könnte er nicht hegen, wenn nicht der Geist ihn dessen vergewisserte, dass er zu dieser Gemeinschaft bereits völlig fertig gemacht ist (v. 5). — **v. 9.** *διο και*) wie 1, 20. Bei diesem Schwanken unsrer eignen Wünsche je nach dem Gesichtspunkt, von dem dieselben ausgehen, setzen wir unsre Ehre darein, nur nach dem einen zu streben (*φιλοτ.*, wie I Thess. 4, 11), ihm wohlgefällig zu sein, sei es, dass wir einheimisch sind (im Leibe, vgl. v. 6) oder ausheimisch (gestorben, v. 8). Damit überlassen sie es ihm ganz, ob der Herr sie am Leben bleiben oder sterben lassen will, wenn sie nur in einem wie in dem andern Falle sein Wohlgefallen erzielen. — **v. 10** begründet dies dadurch, dass sie ja (nach göttlicher Bestimmung) sämtlich bei seiner Wiederkunft, sie mögen dann zu den Überlebenden oder den Gestorbenen gehören (bem. das artikulierte *παντας*, vgl. I, 10, 17), vor dem Richterstuhle Christi, durch den ja Gott Gericht hält (Röm. 2, 16), offenbar werden müssen, wobei ans Licht kommen wird, ob sie ihm wohlgefällig gewesen sind oder nicht, und danach über sie entschieden werden wird. Die Äquivalenz der Vergeltung wird in schärfster Zuspitzung so ausgedrückt, dass jeder in Lohn oder Strafe genau das wieder empfängt (*κομ.*, wie II Makk. 8, 33), was er gethan hat. Das *τα δια τ. σωμ.* deutet an, dass ja auch bei den dann Ausheimischen (v. 9), also schon vorher Gestorbenen, nur die Zeit in Betracht kommt, in der sie im Leibe einheimisch waren: das, wofür ihnen der Leib das Mittel gewesen ist. So entspricht die Vergeltung genau dem (*προς*, wie Gal. 2, 14), was er getrieben hat (*επρ.*, wie Röm. 1, 32), es sei gut oder böse (Röm.

11 εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου, ἀνθρώπους πείθομεν,
θεῷ δὲ πεφανερώμεθα· ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν
πεφανερῶσθαι. 12 οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν, ἀλλὰ
ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἔχητε πρὸς
τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ. 13 εἴτε γὰρ

13, 4). Im letzten Gericht kann es sich nur um das Gesamtverhalten handeln, aus welchem erhellt, ob die Gnade bei uns ihre letzte Absicht erreicht hat.

5, 11 — 6, 10 vollendet den apologetischen Teil, indem der Apostel von der Herrlichkeit seines Amtes zu der Art seiner Amtsführung übergeht, die ihn ebenso empfiehlt, wie jene. — *ειδοτες ουν*) c. acc.: da wir nach v. 10 die Furcht vor Christo (*φοβ.* c. gen., wie Psal. 36, 2) kennen, d. h. dass und warum er zu fürchten ist, so suchen wir wohl Menschen davon zu überzeugen, dass wir allezeit nach Christi Wohlgefallen streben; Gott aber brauchen wir nicht davon zu überzeugen, da wir ihm (unserm innersten Wesen nach) offenbar sind. Das *εν τ. συνειδ.* steht im Gegensatz gegen Einflüsterungen, denen gegenüber ihnen ihr sittliches Bewusstsein bezeugt, dass jede Anzweiflung jenes seines offenbaren Strebens unrecht sei. Natürlich schliesst der Plur. auch hier seine Genossen mit ein, da er dies nicht von sich allein rühmen will: ich und meinesgleichen; das *ελπιζω* dagegen bezieht sich auf sein persönliches Verhältnis zu den Korinthern. — **v. 12.** *ου παλιν*) negiert direkt, was ihm und seinen Gefährten nach 3, 1 zum Vorwurf gemacht wurde, aber nur im Sinne der Gegner, da das Part. sofort ausspricht, was er (in Wahrheit) mit solchem (angeblichen) Sichselbstempfehlen thut. Da der Apostel voraussetzt, dass sie sich ihrethalben rühmen möchten und nur den Ansprüchen und Einflüsterungen der Gegner gegenüber nicht recht wissen, wie sie es anfangen sollen, will er ihnen Anlass (*αφορμη*, wie Gal. 5, 13) geben, zu wissen, was an ihm ist, dessen sie sich rühmen können, weshalb auch im Absichtssatz nur *καυχημα* ergänzt werden kann. Es fehlt den Korinthern der rechte Stoff zum Rühmen, wenn der Apostel ihnen denselben nicht suppeditiert, da er und seinesgleichen durchaus nicht um alles gerühmt sein wollen, was andre vielleicht für rühmenswert halten. Denn es handelt sich eben für die Leser um ein Rühmen im Verkehr (*προς*, wie 3, 4. 4, 2) mit denen, die sich rühmen (*καυχ. εν*) auf Grund solcher Dinge, die dem Äusseren des Menschen angehören (*προσωπ.*, wie I Sam. 16, 7. Gal. 2, 6) und doch nicht (wie es nach seinem Urteil allein zulässig, daher die subj. Negation) dem Herzen, wie das nach v. 9 f. aus der Furcht des Herrn sich ergebende Streben, das er allein an sich rühmt und gerühmt wissen will. Bem. den artikellosen Ausdruck, da *προσωπ.* und *καρδ.* nur die Kategorie des schlechten und des rechten Ruhmesgegenstandes charakterisieren. — **v. 13** begründet die Ablehnung jeder andern Selbstempfehlung, als einer solchen, die auf die tiefste Triebfeder

ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. 14 *ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς,* 15 *κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι·* 16 *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα*

---

all seines Wirkens hinweist, dadurch, dass all sein Verhalten, wie man es auch beurteile, nur Gott, dessen Werk er treibt, und ihnen, deren Heil er fördert, dient, zu gute kommt (dat. comm.). Auch hier aber zeigt der Plural, dass er nicht an etwas rein Persönliches denkt, sondern daran, dass man den heiligen Eifer, wie er und seine Gesinnungsgenossen ihn zeigen, wohl auf ein Aussersichgeratensein (Mc. 3, 21) zurückführte, das etwas Ungesundes, an Wahnsinn Grenzendes wäre, wenn der Gegensatz dazu das *σωφρον.* (Mc. 5, 15) ist. — **v. 14** begründet das *θεω* — *υμιν* dadurch, dass die ihnen erwiesene Liebe Christi (vgl. Röm. 5, 5. 8) sie in diesen Schranken hält, ihnen kein andres Verhalten erlaubt, am wenigsten ein selbstsüchtiges. — **v. 15.** *κριν.*) wie I, 10, 15. 11, 13: nachdem wir des Urteils geworden sind. Das *τουτο* weist auf *οτι* voraus, um zu betonen, dass der Liebesbeweis Christi (in seinem Tode) eine zwingende Gewalt erst erhält, wenn man seine allumfassende Grösse dahin beurteilt, dass einer zum Besten aller gestorben ist (Röm. 5, 6 ff.), und daraus folgert (*αρα*), dass die Sämtlichen, denen zu gut er gestorben ist, (in den Augen Gottes) den Tod erlitten haben, da ja, wenn sie noch (um ihrer Sünden willen) sterben müssten, der Tod Christi ihnen gar nicht zu gute gekommen wäre. Die Beziehung auf die stellvertretende Bedeutung dieses Todes ist dadurch gefordert, dass von allen die Rede ist (und nicht bloss von den Gläubigen), und dass es sich um ein Urteil über die unbedingte Wirkung desselben handelt. Erst der zweite Teil des Urteils lautet dahin, dass der Tod Christi für alle die Absicht gehabt hat, dass sie, die nun leben (während sie ohne seinen Tod dem Tode verfallen wären), nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie Gestorbenen, der sie durch sein Liebesopfer dazu verpflichtet hat (Röm. 14, 7 ff.), was für den Apostel und seinesgleichen das *θεω* — *υμιν* v. 13 einschliesst. Ausdrücklich wird aber diese beabsichtigte (und daher bei vielen der *παντες* auch ausbleibende) Folge unterschieden von seiner unmittelbaren Wirkung, da jene erst infolge des rechten Glaubensurteils über die Bedeutung seines Todes eintreten kann. Das *εγερθ.* musste hinzugefügt werden, da man nicht einem Gestorbenen leben kann; aber da seine Auferweckung uns erst den Glauben ermöglicht (Röm. 4, 25. I, 15, 17), kann das *υπερ αυτ.* sehr wohl mit darauf bezogen werden. — **v. 16.** Das betonte *ημεις* geht nur auf ihn und seine Genossen, die von jetzt an (*απο τ. νυν*, wie Lc. 12, 52), wo sie dieses Urteils geworden sind, keinen von denen, bei welchen sich jene Absicht des Todes Christi erfüllt hat, (also vor allem sich selbst nicht mehr) kennen (beurteilen) nach dem, was sie natürlich-menschlicher

οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. 17 ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά, 18 τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ

Weise (vgl. 1, 17) sind, weil sie ja eben nicht mehr sich selbst leben, sondern nach dem, was sie durch die zwingende Macht der Liebe Christi geworden sind. Die Einräumung durch *ει και* (4, 3. 16) geht, wie das vorangestellte Verb. zeigt, darauf, dass ein solches *ειδεναι* einst bei ihnen stattgefunden hat (*εγνωκ.* nur, weil es kein Perf. von *οιδα* giebt) hinsichtlich Christi, nämlich vor ihrer Bekehrung, als sie ihn seiner menschlichen Erscheinung nach für einen gekreuzigten Missethäter hielten. Zu dem *αλλα* des Nachsatzes vgl. 4, 16. Jetzt, wo ihnen die in seinem Tode erwiesene Liebe Christi aufgegangen, erkennen sie ihn nicht mehr so. — **v. 17.** *ωστε*) folgert daraus, dass sie Christum nicht mehr *κατα σαρκα* kennen, dass sie auch die, welche in Lebensgemeinschaft mit ihm stehen, nicht mehr *κατα σαρκα* kennen, sondern als das, was sie in dieser Lebensgemeinschaft geworden sind, als *καινη κτισις* (Gal. 6, 15). Da offenbar v. 16b nur dazu diente, in dieser Form v. 16a noch weiter zu begründen, so erhellt, dass die Absicht des Todes Christi v. 15 sich erst ganz in dieser Lebensgemeinschaft mit Christo verwirklicht. Zu den *αρχ.*, die vergangen sind (*παρηλθ.*, wie Mt. 5, 18), gehört das ganze alte natürliche Wesen, insbesondere das *εαυτω ζην* v. 15. Das *ιδου* weist nachdrücklich darauf hin, wie dies ihr neugewordenes Wesen vor Augen liegt. Damit ist ein *ειδεναι κατα σαρκα* unmöglich gemacht. — **v. 18.** *τα δε παντα*) wie 4, 15, geht auf alles in der Lebensgemeinschaft mit Christo Neugewordene, das von Gott herstammt, weil es ja eben als eine Neuschöpfung bezeichnet war. In der Charakteristik Gottes durch *τ. καταλλ. κτλ.* liegt angedeutet, dass er bereits vor dieser Neuschöpfung sie mit sich versöhnt, d. h. aus dem Feindschaftsverhältnis, in welchem sie Gegenstand seines Zornes waren, in ein Friedensverhältnis mit sich versetzt hat durch Christum (näher durch seinen Tod, vgl. Röm. 5, 10), sie also auch nicht mehr nach dem beurteilt hat, was sie *κατα σαρκα* sind. Dazu aber tritt, worin ein neuer, deutlicher Beweis dafür liegt, dass er ihnen den Dienst (*διακ.* c. gen. wie 3, 9), welcher die Versöhnung mit ihm vermittelt, gegeben hat, was er ja nicht gethan hätte, wenn er sie noch nach dem angesehen hätte, was sie von Natur waren. Durch diese Zuspitzung der Ausführung auf ihn und seine Amtsgenossen erhellt klar, dass die ganze Tendenz der Ausführung v. 16ff. dahin geht, dass man auch sie nicht mehr nach dem beurteilen soll, was sie von Natur sind, sondern was sie durch das rechte Verständnis der Liebe Christi, die er uns in seinem Tode bewiesen, geworden sind (v. 14f.), und weiter, dass es im Grunde doch keine Selbstempfehlung ist, wenn sie um deswillen gerühmt sein wollen, als was sie sich jetzt erzeigen (v. 12f.), da dies ja nicht ihr Werk, sondern das Werk

δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, 19 *ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.* 20 *ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν, ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ· καταλλάγητε τῷ θεῷ.* 21 *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.*

Gottes und Christi in ihnen ist. — **v. 19.** *ως οτι*) in Gemässheit dessen weil, d. h. weil er ja, erläutert, wiefern von einer *διακ. τ. καταλλ.* die Rede sein kann, und kommt somit nun erst darauf, welche umfassende Bedeutung die Gottesthat hat, die sich in dem Liebesopfer Christi (v. 14f.) vollzog. Das artikellose *θεος* hebt zur Begründung der Charakteristik Gottes in v. 18 hervor, dass es Gott und kein andrer war, welcher in Christo (sofern er ihn nach Röm. 3, 25 als *ιλαστηριον* proponierte), was Welt ist und heisst (bem. das artikellose *κοσμ.*, wie I, 8, 4. 14, 10), also die gesamte gottwidrige Menschenwelt mit sich versöhnte; denn ihr und nicht etwa nur den Gläubigen galt die im Tode Christi erlassene Amnestie (vgl. das *παντες* v. 15). Das *ην* c. part. umschreibt nur das Imperf., wonach Gott (als er Christum in den Tod gab) in dieser Thätigkeit begriffen war. Das *λογιζ.* kann nur part. imperf. sein, welches das *καταλλ.* dahin erläutert, dass er ihnen (d. h. allen zur Welt Gehörigen) ja (bem. die subj. Neg., dem *ως οτι* entsprechend) nicht anrechnete (Röm. 4, 8) ihre Verfehlungen, wodurch er es sich ermöglichte, sie nicht mehr um dieser Verfehlungen willen als seine Feinde zu betrachten. Das damit verbundene part. aor. geht auf eine einmalige Thatsache im Gegensatz zu dem dauernden Nichtanrechnen, gehört aber notwendig mit zur Erläuterung des *καταλλ. εαυτω*, sofern ja ohne eine Verkündigung seiner Versöhnung (*λογος* c. gen. obj., wie I, 1, 18) die Menschen dieselbe nicht annehmen und in das neue Friedensverhältnis mit ihm eintreten konnten. Das *θεμ. εν* (wie Psal. 105, 27) bezeichnet die Art, wie Gott den Apostel und seine Genossen zu der *διακ. καταλλ.* ausrüstete. — **v. 20.** *υπερ χρ.*) Ihr Dienst kommt Christo zu gut, dessen Liebesopfer sonst vergeblich gewesen wäre, und dem alles daran liegt, dass Menschenseelen durch ihn gerettet werden. Das Gesandtenamt bringt es als solches mit sich, dass es ist, als ob (*ως* c. gen. abs., wie I, 4, 18) der Absender selbst durch den ermahnt, der seine Botschaft ausrichtet. Ja, ihnen selbst liegt so viel daran, Christi Sache zu fördern, dass sie die Menschen bitten, sie möchten Gottes Gnade und Vergebung suchen und so mit Gott ausgesöhnt werden (*καταλλαγ.*, genau, I, 7, 11). Dass er dazu allezeit bereit (vgl. v. 19), sagt noch ausdrücklich **v. 21.** Die subjektive Negation deutet darauf hin, dass Gott ihn, der, wie er wohl wusste, keine erfahrungsmässige Erkenntnis von Sünde hatte (vgl. Röm. 7, 7), zur Sünde machte, d. h. ansah und be-

VI, 1 *συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς — 2 λέγει γάρ· καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου, καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι· ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας —, 3 μηδεμίαν*

---

handelte, als ob er ein Träger von Sünde wäre, der als solcher den Tod verdiente. Durch die Metonymie ist das mindestens missverständliche *αμαρτωλος* vermieden. Der Absichtssatz erläutert das *υπερ ημων*, indem er das Beabsichtigte vom Standpunkt des *ποιησας* betrachtet (bem. den Aor. *γενωμ.*). Auch hier steht nicht *δικαιοι*, da die *δικαιοσυνη* ausdrücklich bezeichnet werden soll als eine von Gott allein ausgehende (Röm. 1, 17. 3, 21), dem Menschen ebenso fremde, wie Christo die Sünde fremd war, so dass der Mensch nur als ihr Träger angesehen und behandelt wird, wie Christus als Sündenträger. Diese Rechtfertigung beruht aber in ihm, näher in seinem stellvertretenden Tode, durch den er uns von der Sündenstrafe erlöste (v. 15) und Gottes Aussöhnung mit uns (v. 18) ermöglichte. Die nochmalige Charakteristik seines Amtes (v. 19ff.) zeigt nur, wie es zuletzt die Liebe Christi ist (vgl. v. 14f.), die ihn dringt, ihm zu gut (v. 20) Gott in seinem Versöhnungswerk (v. 19) einen Dienst zu leisten, der den Lesern zu gute kommt (v. 21), so dass die Neuschöpfung in ihm (v. 17f.), nach der er fortan allein beurteilt sein will (v. 16), sich durch das v. 13 behauptete *θεω — υμιν* charakterisiert.

6, 1. *συνεργ.*) nämlich mit Gott, der alles gethan hat, um die Welt mit sich zu versöhnen, und dessen Mitarbeiter sie nach 5, 18 sind. An das damit gegebene und zunächst an die gottfeindliche Welt gerichtete *παρακ.* (5, 20) reiht Paul. das an die Leser gerichtete an (bem. das nachdrücklich am Schlusse stehende *υμας*). Der inf. aor. geht natürlich nicht auf das Annehmen der in der Versöhnung mit Gott ihnen angebotenen Gnade, in der sie ja als Christen stehen (vgl. Röm. 5, 2), sondern auf das selbstverständliche Empfangen der im Christenstande in ihnen wirkenden Gnade, da sie ja nur ermahnt werden, dasselbe möge nicht erfolglos (*εις κεν.*, wie I Thess. 3, 5. Gal. 2, 2) bleiben, weil, wenn sie dieselbe nicht ein neues Leben in sich wirken lassen, die Gnade sie nicht zum Ziel der Errettung führen kann. Was ihn zu solchem Ermahnen treibt, ist nach **v. 2** das Gotteswort (*λεγει*, erg. *ο θεος* aus v. 1) Jes. 49, 8 (wörtlich nach den LXX), in dem Gott nach des Apostels Auffassung erklärt, dass er zu ihm genehmer Zeit den Versöhnung Suchenden erhört und ihm am Errettungstage geholfen habe. Eine solche ihm wohlgefällige Zeit, einen solchen Errettungstag sieht der Apostel in der Gegenwart angebrochen, weshalb er alles thun muss, damit derselbe für sie nicht erfolglos verstreiche. — **v. 3** knüpft an das *παρακ.* v. 1 an und setzt dadurch v. 2 zur Parenthese herab, indem nun erst die Schilderung der Art seiner Amtsführung beginnt, in welche er auch hier seine Genossen mit einschliesst. Die subjektive Negation deutet an, wie es sein Streben ist, bei seinem Ermahnen

ἐν μηδενὶ διδόντες προσκοπήν, ἵνα μὴ μωμηθῇ ἡ διακονία, 4 ἀλλ' ἐν παντὶ συνιστάνοντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι ἐν ὑπομονῇ πολλῇ ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις, 5 ἐν πληγαῖς, ἐν φυλακαῖς, ἐν ἀκαταστασίαις, ἐν κόποις, ἐν ἀγρυπνίαις, ἐν νηστείαις· 6 ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ, ἐν χρηστότητι, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ, 7 ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ· διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν 8 διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφη-

---

in keinem Punkte (*εν μηδ.*, wie Jak. 1, 4) irgend einen Anstoss zu geben, d. h. irgend jemand zu widerchristlichem Verhalten zu verleiten. Das *μωμ.* (Sap. 10, 14) steht hier passivisch: damit der Dienst, womit wir betraut sind, nicht (mit Recht) getadelt werde. — **v. 4.** *εν παντι*) im Gegensatz zu *εν μηδ.*: in jedem Punkt uns selbst empfehlend durch unser Verhalten, wie es Gottes Diener thun, in vieler Ausdauer unter den Drangsalen, Leiden und Entbehrungen, die ihre Amtswirksamkeit ihnen auferlegt. Jede dieser drei Kategorien ist dreifach exemplifiziert. Mit den *θλιψ.* (1, 4) verbinden sich, wie I Thess. 3, 7, die *αναγκ.* und als höchste Steigerung die *στενοχ.* (vgl. 4, 8). Auch **v. 5** bilden zu *πληγ.* und *φυλ.* die höchste Steigerung die Volksaufstände (*ακαταστ.* wie Lc. 21, 9), in denen sie jeder Gewaltthat preisgegeben sind; und zu der mühevollen Arbeit im Handwerk, die Nachtwachen erfordert (vgl. I Thess. 2, 9), das unfreiwillige Fasten beim Mangel an ausreichender Nahrung. — **v. 6** knüpft an *εν υπομ.* die Sittenreinheit, die sich von aller sündhaften Befleckung frei erhält. Wie wenig die Aufzählung nach einer bestimmten Disposition angelegt ist, zeigt das folgende *εν γνωσει*, dem sich die auch Gal. 5, 22 verbundenen Tugenden der Langmut und Güte anschliessen, die mit der Amtswirksamkeit als solcher nichts speziell zu thun haben. Ebenso auffallend ist, dass dann erst heiliger Geist folgt, wie er doch schon das Prinzip der Erkenntnis und aller christlichen Tugenden ist, aber hier speziell mit ungeheuchelter Liebe (Röm. 12, 9) als ihrer Wurzel verbunden wird, weil er sie erzeugt, wie **v. 7** mit einer Rede, die den Charakter von Wahrheit an sich trägt (gen. qual.), wie er sie gewährleistet, und mit göttlicher Machtwirkung, wie sie von ihm ausgeht (vgl. I, 2, 4). Sie empfehlen sich aber auch in der Art, wie sie die mit ihrer Wirksamkeit verbundenen Kämpfe führen mittels Waffen, denen Gerechtigkeit eignet (gen. qual.), mögen sie nun der rechten oder linken Seite angehören, d. h. Angriffs- oder Verteidigungswaffen sein, und zwar nach **v. 8** unter (*δια*, wie 3, 11. 5, 7, lokal gedacht) Ehre und Unehre, was chiastisch näher erläutert wird durch böse Nachrede und guten Ruf, durch die er in seinem Amtsleben hindurch gehen muss. Dieser Gegensatz führt ihn dazu, durch zwei dem *συνιστ.* v. 4 parallel stehende Adj. auszudrücken, was sie im Urteil der Gegner (*ως*) sind (*πλαν.*, wie Mt. 27, 63), und was in Wirklich-

μίας· ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς, 9 *ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι,* 10 *ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες.*

---

11 *Τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέῳγεν πρὸς ὑμᾶς, Κορίνθιοι, ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται·* 12 *οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν, στενοχωρεῖσθε*

---

keit (*αληϑ.*, wie Röm. 3, 4: wahrhaftig). Auch **v. 9** kann das *ως αγν.* sie nur im Sinne der Gegner als obskure Menschen bezeichnen, obwohl sie von andern wohl in ihrem wahren Sein und Wert anerkannt werden (vgl. 1, 13f.). Ebenso zeigt das *ως*, dass das *αποϑν.* (I, 15, 31) im Sinne der Gegner gemeint ist, dem er das triumphierende *και ιδου ζωμεν* im Blick auf die Erfahrungen 4, 10f. entgegenstellt. Wie jenes, so könnte er auch das *παιδ.* (Psal. 118, 18) wohl acceptieren; aber hier ist beides im Sinne der Gegner gemeint, die sie dem Tode preisgegeben, von Gott ihrer Sünden wegen gezüchtigt glauben, während sie doch (bem. die subj. Neg.) nicht ertötet werden (*ϑανατ.*, wie Röm. 8, 36), sondern nur unter heilsamer Zucht zu immer würdigeren Dienern Gottes heranreifen. Vollends in **v. 10** ist das von ihnen Ausgesagte an sich wahr, nur nicht in dem höhnischen Sinne der Gegner, und wird durch das ihm Entgegengesetzte reichlich aufgewogen. Während man sie trübselige, armselige Habenichtse nennt (bem. d. subj. Neg.), sind sie beständig fröhlich (I Thess. 5, 16), machen viele reich im Sinne von I, 1, 5 und besitzen alles (*κατεχ.*, wie I, 7, 30), da im Besitz des Heils sie alles sich zu Nutze machen können (I, 3, 22).

Der zweite Hauptteil (6, 11—9, 15) bringt im wesentlichen Ermahnungen, eingeleitet durch **v. 11ff.**, die in einer bewegten Ansprache das Resultat des ersten ziehen. — *τ. στομα ημων*) Der Plur. schliesst seine Mitarbeiter in Korinth ein, in deren Namen zugleich er so vieles im vorigen gesagt hat. Das Perf. 2 in intransitiver Bedeutung (*ανεωγ.*, wie I, 16, 9) drückt aus, dass sein Mund offensteht (eig.: sich aufgethan hat) gegen sie, d. h. dass er rückhaltlos offen geredet hat und weiter reden will mit ihnen, die er in tiefer Bewegung, wie Phil. 4, 15, mit Namen anredet. Dass sein Herz (infolge davon) weit geworden (*πεπλατ.*, wie Psal. 119, 32), bezeichnet, dass er nun, nachdem er sich ausgesprochen, wieder bereit ist, sie mit voller Liebe in dasselbe einzuschliessen (Phil. 1, 7), nachdem das bisherige Verhalten der Korinther dasselbe gegen sie zugeschlossen. So erklärt es ausdrücklich in **v. 12** das *ου στενοχ.*: ihr habt nicht engen Raum in uns, so dass ihr nur einen kleinen Platz in

δὲ ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν· 13 τὴν δὲ αὐτὴν ἀντιμισθίαν — ὡς τέκνοις λέγω — πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς.

14 *μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;* 15 *τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ, ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου;* 16 *τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι ἐνοικήσω*

---

unserm Herzen fändet, es umfasst euch mit weiter, reicher Liebe. Vielmehr seid ihr beengt in euren Herzen, so dass für mich kein Platz mehr da ist. Der strenge Brief des Apostels hatte wohl gewirkt, was er sollte; aber ihre Liebe zu ihm war erkaltet. — **v. 13.** *τ. αυτ. αντιμ.*) Das adverbiale *το αυτο* (ebenso) ist attraktionsmässig mit dem zu diesem Acc. in Apposition tretenden *αντιμισθιαν*, welches besagen sollte, dass diese Gleichheit nur die schuldige Vergeltung seines Verhaltens sei, zu einem acc. abs. verschmolzen. Auch sie werden weit geöffnet (gegen ihn), wie er gegen sie (v. 11), wenn ihr Herz sich ihm wieder erschliesst, um (wie es Kindern ziemt) ihn in voller Liebe in dasselbe einzuschliessen. In solcher Liebe sollen sie denn auch die folgende Ermahnung (6, 14—7, 1) hören, zu der sein Mund noch aufgethan ist, während gerade die scharfe Rüge der Unzuchtsünden ihr Herz ihm verschlossen hatte.

v. 14. *ετεροζυγ.*) Mit Bezug auf Deut. 22, 10 bezeichnet der Apostel die enge Gemeinschaft mit ihren heidnischen Volksgenossen, welche immer wieder der Grund ihres Zurücksinkens in heidnische Fleischessünden war, als ein Ziehen an einem fremden Joche. Der Dat. *απιστοις* deutet an, dass sie ihnen ihr Joch ziehen helfen, dass es sich also um das Joch handelt, unter dem die Heiden einhergehen. Begründet wird dies durch die in der Frage liegende Unmöglichkeit, dass *δικαιοσ.* (als die im Christentum herrschende Macht) und *ανομ.* (als die im Heidentum herrschende, vgl. Röm. 6, 19) zugleich an etwas teilnehmen können (subst. verb. zu dem *μετεχ.* I, 10, 17. 21), also, wie hier, an demselben Joche ziehen. Die Verbindung von *κοινων.* (Gal. 2, 9) mit *προς* (vgl. beim Verb. Sir. 13, 2) beweist, dass es sich um die gesellige Gemeinschaft der beiden Gegensätze handelt, die hier nur nach ihrer intellektuellen Seite charakterisiert werden (*φως—σκοτ.*, wie I Thess. 5, 5), wie vorher nach der sittlichen. Dagegen leitet **v. 15** zu einer andern Seite der Betrachtung über (*δε*), sofern Christus und der Teufel (*βελιαρ*, vielleicht nach dem Hebr. בְּלִיַּעַל: Nichtsnutz) als die Beherrscher von Christen und Heiden keine Übereinstimmung mit einander haben und so der an jenen Gläubige keinen Anteil haben kann (*μερ. μετα*, wie Psal. 50, 18) mit dem Knechte dieses (an seinen Genüssen), womit zu dem Ausgangspunkt zurückgelenkt ist. Daher hebt **v. 16** eine neue Seite der Betrachtung an, wonach die Christengemeinde ihrem Wesen nach (als *ναος θ.*, vgl. I, 3, 16) mit Götzenbildern nicht zu-

ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μου λαός. 17 *διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε· κἀγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς,* 18 *καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας, λέγει κύριος παντοκράτωρ.* VII, 1 *ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ.*

2 *χωρήσατε ἡμᾶς· οὐδένα ἠδικήσαμεν, οὐδένα ἐφθείραμεν,*

---

sammenstimmen, also ihren Dienst und alles, was damit zusammenhängt (vgl. I, 10, 14), in ihrer Mitte nicht dulden kann. Begründet wird das durch die direkte Aussage, dass wir Christen ein Tempel des lebendigen Gottes (im Gegensatz zu den toten Idolen, vgl. I Thess. 1, 9) sind. Das begründende Citat Lev. 26, 11 wird als Gottesspruch (v. 2) eingeführt, um das Verständnis der redenden Person zu sichern, und mit *οτι* rec. (Röm. 9, 17) zunächst nur dem Grundgedanken nach wiedergegeben, worauf Lev. 26, 12 wörtlich folgt (nur *αυτων* st. *υμ.* und *μου* st. *μοι*). — **v. 17.** *διο*) bringt die daraus sich ergebende Mahnung zur Absonderung von ihren heidnischen Volksgenossen und Reinerhaltung von deren Sünden mit den Worten aus Jes. 52, 11 (bis auf eine unwesentliche Umstellung der Glieder und das eingeschaltete *λεγ. κυρ.*, vgl. Röm. 12, 19. 14, 11); nur der Schluss ist nach Ezech. 20, 34 geändert. — **v. 18** nach II Sam. 7, 14, das nur geändert, soweit es die Umdeutung von einem einzelnen auf die Gemeinde erforderte, und mit der Einleitungsformel aus 7, 8 geschlossen wird. — **7, 1.** *ταυτ.*) geht auf die 6, 16. 18 angezogenen Verheissungen, die zwar in der Kindesannahme und Geistesmitteilung bereits erfüllt sind, aber ihrer vollen Verwirklichung (Röm. 8, 23) noch harren. Die liebevolle Anrede (*αγαπ.*, wie Röm. 12, 19) und die 1. pers. plur. mildert den Ernst der Ermahnung, sich zu reinigen (*καθαρ. απο*, wie Sir. 38, 10) von jeder Befleckung (*μολ.*, wie Jerem. 23, 15. III Esr. 8, 82) an Fleisch und Geist (gen. obj.). Das Fleisch (im eigentlichen Sinne) wird befleckt durch Völlerei und Unzucht, das neue Geistesleben durch Lieblosigkeit, Hochmut und Ehrgeiz. Die Furcht vor Gott als dem Richter soll uns antreiben, durch Selbstreinigung von aller noch zurückgebliebenen Befleckung die prinzipiell in uns gesetzte Heiligkeit zur vollen Verwirklichung zu bringen (*επιτελ.*, wie Sach. 4, 9. Esth. 8, 14), weil wir nur dann zur vollen Erfüllung jener Verheissung gelangen können.

v. 2. *χωρ. ημ.*) wie Mt. 19, 11: fasset, verstehet uns recht. Die Ermahnung 6, 14—7, 1 soll nicht so verstanden werden, als ob er voraussetze, dass das Leben in heidnischen Sünden noch ganz bei ihnen im Schwange sei, wie er es in den Mahnungen seines ersten Briefes vorausgesetzt. Auf

οὐδένα ἐπλεονεκτήσαμεν. 3 *πρὸς κατάκρισιν οὐ λέγω· προείρηκα γὰρ ὅτι ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστὲ εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συνζῆν.* 4 *πολλή μοι παρρησία πρὸς ὑμᾶς, πολλή μοι καύχησις ὑπὲρ ὑμῶν· πεπλήρωμαι τῇ παρακλήσει, ὑπερπερισσεύομαι ἐν τῇ χαρᾷ ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν.* 5 *καὶ γὰρ ἐλθόντων ἡμῶν εἰς Μακεδονίαν οὐδεμίαν ἔσχεν ἄνεσιν ἡ σάρξ ἡμῶν, ἀλλ' ἐν*

---

diesen gehen also die folgenden Aoriste, und der Plur. steht, weil ja Tit. nichts davon zurückgenommen, sondern das Geschriebene nur bestätigt hatte. Das *ουδ. ηδικ.* geht hier auf übertriebene Beschuldigungen, durch die er ihnen angeblich in seinem Briefe Unrecht gethan, das *εφθ.* wohl speziell auf den Blutschänder, den er durch seine Strenge zu Grunde gerichtet (vgl. 2, 7), das *επλεον.* auf seine übertriebenen Forderungen, durch die er mehr geschadet als genützt haben sollte. Die starken Ausdrücke lassen sich darum nicht mit voller Sicherheit erklären, weil sie sich auf die gegen den Ton seines ersten Briefes erhobenen Vorwürfe beziehen, deren Grund und Ziel wir nicht kennen. — **v. 3.** *προς*) wie I, 6, 5. Das *κατακρ.* geht darauf, dass er mit der Ermahnung 6, 14—7, 1 (daher jetzt der Sing.) sie nicht wegen solcher Vermischung mit heidnischem Wesen, wie er sie dort als unzulässig erklärte, verurteilen will, wofür er sich auf das vorher (nämlich 6, 11f.) Gesagte beruft. Das *εν τ. καρδ. ημ.* bezieht sich auf den dort gebrauchten Plural. Das *εις το* bezeichnet das Äusserste, wozu ihn seine Liebe bewegen könnte, so dass er (wenn es not thäte) mit ihnen sterben wollte und nicht ohne sie leben kann. — **v. 4** spricht es nun positiv aus, wie er trotz der erneuten Mahnung grosse Zuversicht zu ihnen hat, dass sie dieselbe befolgen werden, ja sich bereits ihrethalben hoch rühmt, weil sie seine Ermahnungen zu befolgen begonnen haben. Das *πεπληρ.* mit dat. instr. besagt, dass er durch das beruhigende Zureden (des Titus) volle Befriedigung, wie er sie wünschte, erlangt hat. Er meint die Hebung der Besorgnisse, welche ihm früher der Zustand der Gemeinde einflösste, und welche infolge der Nachrichten, die er über den Erfolg des ersten Briefes empfangen hat, nun der *παρρ.* und *καυχ.* Platz gemacht haben. Die höchste Steigerung bildet das *υπερπερισσ.*, wonach er noch fortwährend überreich gemacht wird an der Freude, die ihn bei jener Beruhigung erfüllte. Das *επι* bezeichnet, dass bei seiner gesamten Drangsal (1, 4) diese Freude alle Betrübnis, welche dieselbe erregen könnte, überwindet. — **v. 5.** *και γαρ*) begründet das, was er als ein beständig andauerndes bezeichnete, aus seinen Erfahrungen bei der Rückkehr des Titus. Denn auch, als er und seine Genossen nach Maked. kamen, hatte ihr Fleisch (hier von dem Sitz der natürlich-menschlichen Sorge und Unruhe) keine Erledigung (im Sinne von 2, 13). Das *εν παντι θλιβ.* (4, 8) schliesst sich in anakoluthischer Partizipialkonstruktion (vgl. Jud. v. 16) an das in *ημων* liegende Hauptsubjekt, als wäre *εσχομεν* vorhergegangen. Mit Ab-

παντὶ θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι. 6 *ἀλλ' ὁ παρα-
καλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ παρουσίᾳ
Τίτου·* 7 *οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ
παρακλήσει ᾗ παρεκλήθη ἐφ' ὑμῖν, ἀναγγέλλων ἡμῖν τὴν ὑμῶν
ἐπιπόθησιν, τὸν ὑμῶν ὀδυρμόν, τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ, ὥστε
με μᾶλλον χαρῆναι.* 8 *ὅτι εἰ καὶ ἐλύπησα ὑμᾶς ἐν τῇ ἐπιστολῇ,
οὐ μεταμέλομαι· εἰ δὲ καὶ μετεμελόμην, βλέπω ὅτι ἡ ἐπιστολὴ
ἐκείνη εἰ καὶ πρὸς ὥραν ἐλύπησεν ὑμᾶς,* 9 *νῦν χαίρω, οὐχ ὅτι*

---

sicht sind die beiden Subjekte ausrufsmässig ohne Prädikat gelassen. Gemeint sind die Kämpfe mit äusseren Feinden, die sein Leben bedrohten (vgl. 1, 10), und die Befürchtungen wegen des Eindrucks seines Briefes. — **v. 6.** *ο παραχ. τ. ταπ.*) nach Jes. 49, 13, geht auf die von irgend einem Elend (hier von Sorge) Niedergebeugten. Die v. 4 erwähnte Beruhigung war zunächst allerdings die, welche er auf Grund der Ankunft (eig. Anwesenheit, vgl. I, 16, 17) des Tit. empfing, um dessen Ausbleiben er sich beunruhigt hatte, aber nach **v. 7** nicht sie allein. Da Tit. die Beruhigung, durch die er ihrethalben (*εφ υμιν*, wie I Thess. 3, 7) beruhigt wurde, bereits in Korinth empfing, kann das *αναγγελλων* nur, durch *παρεκληθη* attrahiert, anakoluthisch für *αναγγελλοντος αυτου* stehen, da ja erklärt werden soll, wiefern auf Grund seiner Beruhigung Gott zugleich den Apostel und seine Gefährten beruhigte (v. 6). Er verkündigte denselben nämlich die Sehnsucht der Korinther, ihn wiederzusehen, ihren Jammer über die Betrübnis, die sie ihm bereitet, ihren Eifer (*ζηλ.* in gutem Sinne, wie Röm. 10, 2) ihm zu gut, was durch den Satz mit *ωστε* sofort aus dem Erfolge (vgl. die *χαρα* v. 4) dahin erläutert wird, dass sie, die ihn früher betrübt hatten, ihn nun vielmehr zu erfreuen beeifert waren durch Bezeugung ihres Gehorsams. Freilich war dieser Erfolg des Briefes, der ohnehin wohl mehr der Sache als der Person galt, nach 6, 12f. entweder nicht bei allen eingetreten, oder durch die Agitation der Gegner rasch in Kaltherzigkeit verwandelt. — **v. 8** begründet das *χαρηναι* dadurch, dass, wenn er sie auch in dem Briefe betrübte, er es jetzt nicht bereut (*μεταμ.*, wie Jerem. 20, 16. Prov. 5, 11). Die Art, wie hier von jenem Briefe (bem. den Art.) geredet wird, zeigt deutlich, dass sich schon v. 2. 5 auf denselben bezog. Die Reue würde ja seine Freude aufheben. Freilich will er nicht leugnen, dass er es einst wirklich bereute; aber wenn das auch früher der Fall war, so sieht er jetzt, dass jener Brief, wenn er sie auch zeitweise (*πρ. ωρ.*, wie Gal. 2, 5) betrübte, doch einen so segensreichen Erfolg gehabt hat, dass er es nun nicht mehr bereut. Statt aber den Satz in dieser offenbar intendierten Weise zu vollenden, die immer noch keine positive Begründung des *χαρηναι* ergab, sondern nur zu dem bereits ausgesagten *ου μεταμ.* zurückkehrte, nimmt der Apostel in **v. 9**, sich gleichsam selbst korrigierend, das *βλεπω* durch das überdies durch das *νυν*

ἐλυπήθητε, ἀλλ' ὅτι ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν· ἐλυπήθητε γὰρ κατὰ θεόν, ἵνα ἐν μηδενὶ ζημιωθῆτε ἐξ ἡμῶν. 10· *ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται, ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται.* 11 *ἰδοὺ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ κατὰ θεὸν λυπηθῆναι πόσην κατειργάσατο ὑμῖν σπουδήν, ἀλλὰ ἀπολογίαν, ἀλλὰ ἀγανάκτησιν, ἀλλὰ φόβον, ἀλλὰ ἐπιπόθησιν, ἀλλὰ ζῆλον, ἀλλὰ ἐκδίκησιν. ἐν παντὶ συνεστήσατε ἑαυτοὺς ἁγνοὺς*

---

näher bestimmte *χαιρω* auf. Der Grund seiner Freude ist aber natürlich nicht, dass sie betrübt seien (auch nicht vorübergehend), sondern dass sie betrübt seien *εις μεταν.*, sofern dieser segensreiche Erfolg der Betrübnis, welche die Strenge seines Briefes hervorgerufen, natürlich auch ihrer Betrübnis darüber ein Ende machen musste. Dass eine Betrübnis mit solchem Erfolge ihn nur erfreuen konnte, begründet er dadurch, dass dieselbe eine gottgemässe war (*κατα θ.*, wie Röm. 8, 27), d. h. dem Willen Gottes entsprach, welcher, wenn er ihr diesen Erfolg gab, beabsichtigte, dass ihnen in keinem Stück, also auch nicht durch solche zeitweise Betrübnis, ein Schaden zugefügt werde seitens des Apostels (und seiner Genossen, die ja mit seinem strengen Schreiben ganz einverstanden waren). — **v. 10** begründet dies dadurch, dass ein *λυπεισθαι κατα θεον* eben eine solche *λυπη* ist, welche Sinnesänderung wirkt. Das *μεταν. εις σωτ.* bildet einen Begriff, der durch das mit Nachdruck an den Schluss tretende *αμεταμ.* (Röm. 11, 29) als eine solche Sinnesänderung bezeichnet wird, die nicht von ihnen (und darum auch von ihm nicht) bereut wird. Dieser gottgemässen *λυπη* steht die entgegen, welche die gottfeindliche Menschheit hat, welche, weil sie nur eine Trauer über die Folgen der That ist, zum letzten Resultat (*κατεργ.*, wie Röm. 1, 27) nur Tod haben kann, womit im Gegensatz zu *σωτηρ.* die *απωλεια* gemeint ist, vielleicht mit Anspielung an den dem Verzweifelnden so naheliegenden Selbstmord. Wo die *λυπη* nicht *μετανοια* wirkt, bleibt eben nur dies Resultat übrig. — **v. 11.** *ιδου*) weist auf die eigne Erfahrung der Leser in betreff eben dieses *κατα θ. λυπ.* hin, wie gross der Eifer sei, den es ihnen zu Wege gebracht hat, das Ärgernis, das durch den Blutschänder angerichtet, im Gegensatz zu ihrer früheren Gleichgültigkeit durch Ausschliessung desselben wieder gut zu machen. Zu dem den noch zu wenig sagenden Ausdruck korrigierenden und emphatisch wiederholten *αλλα* vgl. I, 6, 11. Dann aber kann in *απολογ.* nicht eine Entschuldigung wegen eignen Vergehens liegen, die ja wenig *μετανοια* gezeigt hätte, sondern eine Verteidigung dahin, dass auch die frühere Unterlassung der Ausschliessung keinerlei Beteiligung an seiner Sünde oder Rechtfertigung derselben involviert habe, welche sie durch die jetzt ausgedrückte Entrüstung darüber (*αγανακτ.*) bestätigten. Aber auch seiner Person gegenüber hatte sie Furcht vor der I, 4, 21 gedrohten strengen Strafe, sowie nach v. 7 *επιποθ.* und *ζηλον* gewirkt, was dann schliesslich zu der von ihm verlangten Bestrafung (*εκδ.*, wie Röm. 12, 19) des Blut-

εἶναι τῷ πράγματι. 12 *ἄρα εἰ καὶ ἔγραψα ὑμῖν, οὐχ ἕνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος, οὐδὲ ἕνεκεν τοῦ ἀδικηθέντος, ἀλλ' ἕνεκεν τοῦ φανερωθῆναι τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* 13 *διὰ τοῦτο παρακεκλήμεθα, ἐπὶ δὲ τῇ παρακλήσει ἡμῶν περισσοτέρως μᾶλλον ἐχάρημεν ἐπὶ τῇ χαρᾷ Τίτου, ὅτι*

---

schänders führte. In jeder dieser Weisen (*εν παντι*) haben sie erwiesen, dass sie für ihre Person rein seien in (Dat. der näheren Beziehung, wie 1, 24) der bewussten Angelegenheit. Gemeint ist die des Blutschänders, auf die er noch einmal zurückkommt, weil seine Schärfe in der Behandlung derselben am meisten verletzt (betrübt) hatte. Er hat freilich dabei nach 2, 6 nur das Verhalten der Gemeinde in ihrer Majorität im Auge. — **v. 12.** *αρα*) kann, da ja v. 9 ff. den heilsamen Erfolg seines Schreibens geschildert, nur an das schon formell wieder aufgenommene *ει και ελυπησα υμας* v. 8 anknüpfen. Offenbar hatte man ihm vorgeworfen, dass er in seiner Empörung über den Blutschänder oder in seiner Parteinahme für den durch ihn (in seinen ehelichen Rechten) Geschädigten sich zu so harten Worten habe hinreisen lassen. Mit vollem Rechte konnte er aber bestreiten, dass er nicht jenes, aber auch nicht dieses wegen geschrieben, weil er ja mit der rechtlichen Seite der Sache, welche ausdrücklich in dem *αδικ.* hervorgehoben wird, gar nichts zu thun hatte, nachdem mit der geforderten Ausschliessung des Blutschänders jede Einwirkung des Apostels auf ihn und jede Möglichkeit, dem Gekränkten eine Genugthuung zu verschaffen, ausgeschlossen war. Vielmehr zeigte ja der Erfolg v. 11, dass es ihm bei seinem Schreiben darum zu thun war, dass ihr in der Ausschliessung des Blutschänders bewiesener Eifer kund werde. Mit grosser Feinheit bezeichnet er denselben (analog dem *υπ. εμ.* v. 7) als einen ihm und seinen Mitarbeitern zu gute kommenden, hier des Plurals wegen in dem Sinne, dass offenbar werden solle, wie sie ihren Lehrern keine Schande, sondern Ehre machten. Wie das dritte *ενεκεν* zu dem im Nachsatz aus dem Vordersatz zu ergänzenden *εγραψα* gehört, so auch das *προς υμας*, das, dem *υμιν* im Vordersatz entsprechend, darauf hinweist, wie er sich eben darum in einer Sache brieflich an die Gemeinde gewandt habe, die nach den beiden ersten *ενεκεν* doch eigentlich eine Privatsache zwischen zwei Mitgliedern derselben war, und ebenso das *ενωπ. τ. θ.* (4, 2), welches hervorhebt, wie er sich bei dem, was er schrieb, der vollen Verantwortung vor Gott bewusst war. — **v. 13.** *δια τουτο*) weil dieser alleinige Zweck seines Schreibens nach v. 11 erreicht ist, kann der Apostel, zu v. 4 zurückkehrend, nochmals versichern, wie er mit seinen Genossen, die ja über den Erfolg seines Briefes gleich ihm beunruhigt waren (v. 5), jetzt vollständig und definitiv (bem. das Perf.) beruhigt sei. Das *επι* bezeichnet, dass zu dieser Beruhigung, die ja nach v. 7 schon eine Freude mit sich brachte, sie gleichsam noch überbietend, eine noch ungleich viel grössere (*περισσ.*, wie 1, 12. 2, 4; *μαλλον* im Sinne von magis, wie 3, 9) Freude kam

ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν, 14 *ὅτι εἴ τι αὐτῷ ὑπὲρ ὑμῶν κεκαύχημαι, οὐ κατῃσχύνθην, ἀλλ' ὡς πάντα ἐν ἀληθείᾳ ἐλαλήσαμεν ὑμῖν, οὕτως καὶ ἡ καύχησις ἡμῶν ἐπὶ Τίτου ἀλήθεια ἐγενήθη.* 15 *καὶ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς ἐστιν ἀναμιμνησκομένου τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν, ὡς μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐδέξασθε αὐτόν.* 16 *χαίρω, ὅτι ἐν παντὶ θαρρῶ ἐν ὑμῖν.*

VIII, 1 *γνωρίζομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὴν χάριν τοῦ θεοῦ*

über die Freude des Titus, die dadurch hervorgerufen war, dass sein Geist (bei seinem Aufenthalt in Korinth) seitens ihrer aller erquickt war (vgl. I, 16, 18) durch die Eindrücke, welche er von dem Stande ihres christlichen Lebens empfing. — **v. 14.** *οτι*) hebt noch einen besondern Grund hervor, weshalb diese Freude des Titus ihm so grosse Freude bereitete. Überaus fein ist das *ει τι*, während doch gerade angedeutet werden soll, wieviel er sich gegen ihn zu ihren Gunsten gerühmt hatte (bem. das Perf.), wenn er sich glücklich pries, der Gründer einer solchen Gemeinde zu sein, da er nun doch in nichts zu schanden geworden ist (*κατησχ.*, wie Röm. 9, 33). Der Plur. *ελαλησ.*, der auf all sein Reden geht, schliesst wieder seine Genossen ein, die mit ihm in Kor. gewirkt und in das eingestimmt haben, dessen er sich vor Tit. gerühmt hat. Wie alles, was sie geredet, in subjektiver Wahrhaftigkeit (*εν αληθ.*, wie Mt. 22, 16) geredet war, so ist auch ihr Rühmen vor (*επι*, wie I, 6, 1. 6) Titus Wahrheit (im objektiven Sinne, wie 6, 7) geworden. In dem *εγενηθη* liegt, ganz wie Röm. 3, 4, dass in dem, was Tit. in Kor. erfuhr, sich erst die volle Wahrheit dessen realisierte, was Paul. von den Korinthern rühmte, um ihn zur Übernahme seiner schwierigen Mission zu ermuntern. — **v. 15.** *και*) knüpft in einem selbständigen (sich von dem Begründungssatz ablösenden) Satze die Folge der Erfahrung v. 14 an: und noch in viel höherem Masse (als infolge meines Rühmens) ist sein Herz euch zugewandt, wenn er sich erinnert an euer aller Gehorsam. Dabei ist freilich des Widerstandes einer Minorität gegen die von ihm direkt befohlene Ausschliessung des Blutschänders (2, 6) nicht gedacht; aber Paulus hat hier nur die durch Tit. überbrachten Befehle im Auge, wie das erläuternde *ως* zeigt, da von seiner Aufnahme mit Furcht und Zittern (I, 2, 3) nur mit Bezug auf solche die Rede sein kann. — **v. 16.** *χαιρ.*) mit *οτι*, wie v. 9. Hiermit schliesst der Apostel den Nachweis, dass seine Ermahnung 6, 14—7, 1 nicht von der Voraussetzung ausging, als ob sie noch ungebessert in ihren alten Sünden lebten (7, 2—15), indem das betonte *εν παντι* (v. 5) andeutet, dass er auch in dem Punkte, auf den er jetzt seine Ermahnung richten will, guten Mutes sein kann auf Grund ihrer nach dem, was er von ihnen erfahren hat.

Es folgt nämlich **8, 1—9, 15** seine Ermahnung in der Kollekten-

τὴν δεδομένην ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας, 2 ὅτι ἐν πολλῇ δοκιμῇ θλίψεως ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς αὐτῶν καὶ ἡ κατὰ βάθους πτωχεία αὐτῶν ἐπερίσσευσεν εἰς τὸ πλοῦτος τῆς ἁπλότητος αὐτῶν, 3 ὅτι κατὰ δύναμιν — μαρτυρῶ — καὶ παρὰ δύναμιν, αὐθαίρετοι 4 μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους,

---

angelegenheit, die zunächst auf die Vollendung der durch Tit. begonnenen Sammlungen geht (v. 1—15). — *γνωρ. δε*) leitet, wie I, 15, 1, mit wiederholter Anrede zu dem neuen Gegenstande über, obwohl das *δε* andeutet, dass sie in diesem Stücke sein *θαρρ.* noch zu rechtfertigen haben. Zu *τ. χαρ. τ. θ.* vgl. I, 1, 4, nur dass das part. perf. andeutet, wie die den Christen in den Gemeinden Makedoniens in der Entwicklung ihres Christenlebens verliehene Gnade noch dauernd bei ihnen wirksam ist. — **v. 2.** *οτι*) exponierend, wie I, 1, 5: dass nämlich unter vieler Leidensprüfung u. s. w. Das *δοκιμη* (2, 9) empfängt hier durch den gen. subj. *θλιψεως*, der einen aktiven Begriff voraussetzt, seine ursprüngliche Bedeutung wieder. Gedacht ist an die Verfolgungen (I Thess. 1, 6. 2, 14), die also immer noch fortdauerten. Die überschwängliche Fülle (*περισσ.*, wie Röm. 5, 17) ihrer Freude entspricht der *πολλη δοκ.*, sofern die bestandene Leidensprüfung nach Röm. 5, 3f. Hoffnung wirkt und also die Freude an dem, was der Christ für Gegenwart und Zukunft besitzt, mehrt. Da es sich aber um das handelt, was diese Freude bei ihnen gewirkt hat, wird, um dies ins rechte Licht zu setzen, neben der inneren Disposition noch ihre äussere Situation genannt. Ihre Armut wird als eine tief herabgehende bezeichnet (*κατα* c. gen., wie I, 11, 4), weil die andauernde Verfolgung sie, die ohnehin den ärmeren Klassen angehörten, immer mehr hatte verarmen lassen. Von dieser Armut wie von jener Freude wird mit Anspielung auf die (ja auch in der Beschreibung ihrer *πτωχ.* liegende) *περισσ.* gesagt, dass sie überschwänglich reich ward (*επερισσ. εις*, wie Röm. 3, 7) zur Erzeugung des Reichtums ihrer Einfalt. Die *απλοτης* erscheint auch Röm. 12, 8 als Bedingung der Mildthätigkeit, weil nur ein einfältiges (nicht von Selbstsucht befangenes) Herz macht, dass die eigne Freude andern Freude zu machen treibt und die eigne Armut andrer Armut mitfühlen lehrt. — **v. 3.** *οτι*) kausal, weil die nun geschilderte Art ihres Gebens zeigt, dass dasselbe aus solcher Herzenseinfalt stammte. Zu dem *κατα δυν.* wird das parenthetische *μαρτ.* (Gal. 4, 15) hinzugefügt, weil er das steigernde *παρα δυν.* (wider Vermögen, stärker als *υπερ δυν.* 1, 8) wohl vermuten, aber ohne genaue Kenntnis ihres Vermögensstandes doch nicht so direkt bezeugen kann. Das *αυθαιρ.* (vgl. das Adv. II Makk. 6, 19. III Makk. 6, 6) wird als das zweite Moment, welches die Art ihres Gebens charakterisiert, **v. 4** näher dahin erläutert, dass sie mit vielem Zureden (*παρακλ.*, wie I Thess. 2, 3) den Apostel und seine Genossen baten, woraus folgt, dass ihre Freiwilligkeit wohl die Initiative des Apostels, nicht aber

5 *καὶ οὐ καθὼς ἠλπίσαμεν, ἀλλὰ ἑαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν διὰ θελήματος θεοῦ,* 6 *εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον, ἵνα καθὼς προενήρξατο, οὕτως καὶ ἐπιτελέσῃ εἰς ὑμᾶς καὶ τὴν χάριν ταύτην.* 7 *ἀλλ' ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν*

---

die göttliche Gnadenwirkung (v. 1) bei ihrem Geben ausschliessen soll. Sie baten nämlich um die unsrerseits ihnen gewährte Gunsterweisung (1, 15), als welche sie die Zulassung zur Beteiligung an der Kollekte betrachteten, und um die Anteilnahme an der Dienstleistung für die Heiligen, die Paul., wie I, 16, 1, als ihnen bekannt voraussetzt. Diese Bestimmung der Kollekte war der Grund, weshalb sie die Beteiligung daran als eine Gunst erbaten. — **v. 5** bringt eine dritte Bestimmung in betreff der Art ihres Gebens. Dasselbe entsprach nicht seinem Hoffen, das nach seiner Kenntnis ihrer Vermögenslage (v. 2f.) nur ein sehr bescheidenes sein konnte. Wenn sie sich selbst zuerst, d. h. ehe es zur Beteiligung an der Kollekte überhaupt kam, dem Herrn und ihm, der mit seinen Genossen im Dienste Christi die Kollekte betrieb, gaben, so kann das nur heissen, dass sie ihm die Bestimmung über die Grösse der Gabe überliessen und sich ganz zur Verfügung stellten. Das *δια θελ.* kehrt zu v. 1 zurück, da, wenn solches Geben durch göttlichen Willen in ihnen gewirkt wurde, dies in der That eine göttliche Gnadengabe war. Nur so erklärt sich **v. 6** das *εις το*, da nur, wenn es durch göttlichen Willen gewirkt war, dieser beabsichtigen konnte, dass er und seine Genossen, dadurch ermutigt, dem Titus zureden sollten, er möge (*παρακ. ινα*, wie I, 16, 12) thun, was er ihm bei seiner zweiten Sendung mit diesem Briefe aufträgt. Das *προενηρξ.* weist auf seine frühere Anwesenheit in Korinth hin. Das zweite *και* erklärt sich daraus, dass neben anderm, was er bei seiner zweiten Sendung nach Kor. dort auszurichten hat, er auch das Kollektenwerk zum Abschluss bringen soll. Da aber nur die Gnade Gottes ihm das gelingen lassen kann, so wird auch dies als die göttliche Gnadenerweisung, von der bisher (v. 1—5) die Rede war, bezeichnet, die er an ihnen vollenden soll. — **v. 7.** *αλλ*) korrigierend, wie 7, 11, sofern es bei dem Ermahnen des Tit. v. 6 doch eigentlich nicht darauf ankam, dass er das von ihm Begonnene vollenden soll, sondern dass s i e dadurch reich werden sollten, wie es ja bereits mit dem *τ. χαρ. τ.* angedeutet war. Dem aus v. 6 wieder aufgenommenen *ινα* wird der zu dem *περισσευητε* gehörige Satz mit *ωσπερ* nur voraufgeschickt, um zu betonen, wie das, was bei ihnen werden soll, auch nur die letzte Vollendung des bei ihnen bereits vorhandenen *περισσ. εν παντι* ist. Da das *εν* nicht (wie 6, 4) wiederholt wird, wird das *εν παντι* nicht in den folgenden Dativen distribuiert, sondern dieselben besagen (vgl. den Dat. 1, 24. 7, 11), in welcher Beziehung sie bereits allseitig reich seien, nämlich in bezug auf alles, was Glauben u. s. w. anlangt. Zu *λογω κ. γν.* vgl. I, 1, 5, zu *σπουδ.* 7, 11f. Zur Über-

ἀγάπῃ, ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε. 8 οὐ κατ' ἐπι-
ταγὴν λέγω, ἀλλὰ διὰ τῆς ἑτέρων σπουδῆς καὶ τὸ τῆς ὑμετέρας
ἀγάπης γνήσιον δοκιμάζων· 9 γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου
ἡμῶν Ἰησοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ
ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. 10 καὶ γνώμην ἐν τούτῳ δίδωμι·
τοῦτο γὰρ ὑμῖν συμφέρει, οἵτινες οὐ μόνον τὸ ποιῆσαι ἀλλὰ καὶ

---

leitung auf die Sache, in der sie noch reich werden sollen, wird endlich die Liebe genannt, die, von ihm und seinen Genossen aus angeregt (*εκ*, wie 7, 9), in ihnen ist, d. h. die Liebe zu den Heiligen in Jerusalem, zu der judenchristlichen Urgemeinde, um deren Versorgung es sich handelt. Auch das *εν τ. τ. χαρ.* wird aus v. 6 aufgenommen, nur mit Voranstellung des *ταυτη*, weil es ja lauter göttliche Gnadenerweisungen sind, durch die sie *εν παντι* reich geworden (vgl. I, 1, 5), und so auch die, um welche es sich jetzt noch handelt in der Bewirkung einer reichen Beisteuer zu der Kollekte. — **v. 8.** *ου κατ επιτ.*) wie I, 7, 6, bezieht sich darauf, dass er durch die Vorhaltung dessen, was die Maked. gethan (v. 1—5), wenn auch in der indirektesten Form (v. 6f.), von ihnen ein gleiches Geben zu fordern schien, während er nur durch den Eifer andrer prüfen will (*δοκιμ.*, das *λεγω* näher bestimmend im Gegensatz zu *κατ επιτ.*), ob auch (*και*) ihre Liebe, von der v. 7 geredet, die echte Art an sich hat, die sie von selbst veranlassen wird, den andern nachzueifern. — **v. 9** begründet, warum er an solcher Opferwilligkeit die Echtheit ihrer Liebe erproben kann, dadurch, dass ja ihnen selbst bekannt ist, wie die Liebe Jesu, die nur ihrer Eigenart nach als *χαρις* (Gal. 1, 6) bezeichnet wird, sich in dergleichen Opferwilligkeit bewiesen hat. Ausdrücklich wird er als unser Herr bezeichnet, weil eben darum sein Vorgang für uns massgebend ist. Der Aor. *επτωχ.* (Jud. 6, 6. Psal. 34, 11) bezeichnet nicht den Zustand der Armut, sondern die Thatsache, dass er (in einem bestimmten Moment) arm wurde (wie die Aoriste I, 3, 5. 4, 8), weshalb das *πλουσ. ων* nur heissen kann: obwohl er reich war, und auf den Reichtum himmlischer Herrlichkeit sich beziehen, die er aufgab, als er Mensch wurde. Das beweist auch das *δι υμας*, sofern nicht die Situation seines irdischen Lebens, sondern seine Erscheinung auf Erden als solche heilsmittlerische Bedeutung hat, besonders wie dieselbe durch den Absichtssatz dahin erklärt wird, dass sie durch seine Armut reich werden sollen, was ja, wenn der Parallelismus ein vollkommener sein soll, nur auf den Reichtum himmlischer Herrlichkeit gehen kann, den sie dadurch erlangen sollen, dass er auf denselben um ihretwillen verzichtete, was doch offenbar auf seine Menschwerdung geht. — **v. 10.** *εν τουτω*) auf Grund dieses Vorbildes geschieht es, wenn er v. 8 seine Meinung dahin abgiebt (*γν. διδ.*, wie I, 7, 25), dass er durch den Eifer der Makedonier die Echtheit ihrer Liebe erproben wolle, sofern dieselbe sich durch Nachahmung der Maked. ebenso bewähren würde, wie die Liebe Christi. Das *τουτο* geht darauf, dass er nur seine so be-

τὸ θέλειν προενήρξασθε ἀπὸ πέρυσι· 11 νυνὶ δὲ καὶ τὸ ποιῆσαι ἐπιτελέσατε, ὅπως καθάπερ ἡ προθυμία τοῦ θέλειν, οὕτως καὶ τὸ ἐπιτελέσαι ἐκ τοῦ ἔχειν. 12 εἰ γὰρ ἡ προθυμία πρόκειται, καθὸ ἐὰν ἔχῃ, εὐπρόσδεκτος, οὐ καθὸ οὐκ ἔχει. 13 οὐ γὰρ ἵνα ἄλλοις

---

gründete Meinung abgiebt, statt ihnen zu befehlen. Dies ist ihnen aber heilsam, weil sie nur so ihre Liebe in freier That beweisen können, während er durch einen kategorischen Befehl ihr Thun zu einem erzwungenen machen würde. Das *οιτινες* motiviert, wiefern ihr bisheriges Verhalten solche selbstgewollte Bewährung erwarten lässt, die ihnen durch einen Befehl von seiner Seite nur abgeschnitten würde: die ihr ja nicht nur das Thun, sondern auch das Wollen vorher begonnen habt (v. 6). Schon ihr Thun hat (während des Aufenthalts des Titus bei ihnen) früher begonnen, als das der Makedonier, bei denen Paulus ja jetzt erst kollektiert hat (v. 1—5), aber auch das Wollen, das er ja bereits bei dem ihnen I, 16, 2 erteilten Rat voraussetzt. Darauf kam es aber hier vor allem an, weil die darin bezeugte Bereitwilligkeit ja in Frage gestellt wäre, wenn er durch einen kategorischen Befehl es ihnen unmöglich machte, ihre Freiwilligkeit zu bewähren. Das *απο περυσι* bezeichnet, dass ihr Wollen bereits seit vorigem Jahre datiert. Da er in einem Schreiben an die Korinther den Jahresanfang doch naturgemäss nach der bei ihnen üblichen attisch-olympischen Rechnung von der Sommersonnenwende datiert, so fällt das I, 16, 2 vorausgesetzte Wollen schon ins vorige Jahr, wenn unser Brief im Spätsommer des Jahres geschrieben ist, um dessen Osterzeit er den ersten schrieb. — **v. 11.** *νυνι δε*) zeitlich: jetzt, wo dieser Anfang schon so lange der Vollendung wartet. Das *και* gehört der Wortstellung nach zu *το ποιησαι*, da ja die Vollendung (v. 6) des Wollens nur im Thun liegen kann, das nach v. 10 schon begonnen hatte, aber noch seiner Vollendung harrte. Es soll auf diese Weise (*οπως*) der Bereitwilligkeit (*προθ.*, wie Sir. 45, 23) ihres Wollens, welche darin bestand, dass sie nach Massgabe (*εκ*) ihres Habens, also soviel sie vermochten, geben wollten, das Vollenden (des Thuns) vollkommen entsprechen. Zu *καθ. — ουτ. και* vgl. I, 12, 12. — **v. 12** begründet v. 11, insbesondere hinsichtlich des *εκ τ. εχειν*, das dort Massstab für ihr Wollen, wie für ihr Thun sein sollte. Das *προκ.* (Jud. v. 7) geht auf das Vor-Augenliegen der *προθ.* v. 11 in dem das Wollen verwirklichenden Thun und ist mit dem *καθο εαν εχῃ* zu verbinden, setzt also gerade den Fall, der in dem Absichtssatz des v. 11 intendiert war, um dies für Gott wohlgefällig zu erklären. Das *ου* ergänzt sich von selbst dahin, dass die Bereitwilligkeit Gott nicht wohlgefällig ist, wenn sie (in ihrer Verwirklichung) offenkundig dem entspricht, was einer nicht hat, also über seine Kräfte hinausgeht. Das Mass der rechten Bethätigung der *προθυμια* (das *εκ τ. εχ.*) ist also zugleich die Grenze, über die sie nicht hinausgehen darf, das *παρα δυν.* v. 3 fordert Gott von ihnen nicht, was **v. 13** ausdrücklich dadurch begründet wird,

ἄνεσις, ὑμῖν θλίψις, ἀλλ' ἐξ ἰσότητος ἐν τῷ νῦν καιρῷ τὸ ὑμῶν περίσσευμα εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, 14 *ἵνα καὶ τὸ ἐκείνων περίσσευμα γένηται εἰς τὸ ὑμῶν ὑστέρημα, ὅπως γένηται ἰσότης,* 15 *καθὼς γέγραπται· ὁ τὸ πολὺ οὐκ ἐπλεόνασεν, καὶ ὁ τὸ ὀλίγον οὐκ ἠλαττόνησεν.*

16 *χάρις δὲ τῷ θεῷ τῷ διδόντι τὴν αὐτὴν σπουδὴν ὑπὲρ ὑμῶν ἐν τῇ καρδίᾳ Τίτου,* 17 *ὅτι τὴν μὲν παράκλησιν ἐδέξατο,*

---

dass es bei der Vollendung des gegenwärtigen Liebeswerkes (v. 11) nicht darauf abgesehen ist, eine über ihr Vermögen hinausgehende Leistung zu verlangen. Hier steht *ανεσις — θλιψις* (7, 5) von wirtschaftlicher Erleichterung und Bedrängnis. Es ist, was, wenn auch selten, im klassischen Griechisch vorkommt, *η* zu ergänzen, wie v. 11, und das *εκ* steht, wie dort, von dem Massstabe. Während es offenbar mit ungleichem Masse messen hiesse, wenn die einen selbst Mangel leiden sollten, um die andern zu erleichtern, entspricht es dem Massstabe von Gleichheit, wenn in der Gegenwart (*τ. νυν κ.*, wie Röm. 3, 26. 11, 5), wo nun einmal Ungleichheit herrscht, ihr Überfluss für den Mangel jener bestimmt ist, um beide auszugleichen. Absichtlich ist kein Verb. gesetzt, da der Apostel nicht *γινεσθω* sagen will, als verlange er es erst, aber auch nicht *γινεται*, als geschehe es schon. In dem *εις* mit der (zu ergänzenden) Kopula liegt lediglich der Begriff der Bestimmung des einen für das andre, während in dem **v. 14** ins Auge gefassten Fall, wo einmal die Verhältnisse sich umkehren, das *γενηται* naturgemäss eintritt, damit auf diese Weise ebenso Gleichheit hergestellt werde, wie jetzt durch ihr Geben. — **v. 15.** *καθ. γεγρ.*) Gemeint ist Exod. 16, 18 (nach den LXX, nur mit Voranstellung des Subj. im 1. Gliede und mit *ολιγ.* statt *ελαττ.* im zweiten), das sich nach dem Kontext ergänzt: wer das Viele gesammelt hatte, hatte nicht mehr, und wer das Wenige, nicht weniger. Was dort beim Mannasammeln Gott durch ein Wunder herstellte, soll hier durch die freiwillige Liebe hergestellt werden: die *ισοτης*.

8, 16 — 9, 5 empfiehlt Paulus die zum Abschluss des Kollektenwerks nach Korinth Gesandten. — *χαρ. τ. θ.*) vgl. 2, 14. Das *δε* leitet von der Erörterung der Sache selbst zu der Art über, wie Paul. dieselbe erledigen will. Das Praes. *διδ.* steht, weil Gott den Eifer, den Tit. beim Beginn des Kollektenwerks in Korinth gezeigt hat, immer aufs neue in ihm wirkt, so dass er nun in seinem Herzen ist (bem. das prägnante *εν τ. καρδ.*), wenn er in derselben Angelegenheit hingeht. Das *τ. αυτ.* geht auf denselben Eifer, den Paul. durch seine Vorhaltungen v. 8—15 gezeigt hat, und das *υπ. υμ.* deutet an, dass ihnen dadurch ja nur eine *χαρις* vermittelt wird (v. 6 f.). — **v. 17** begründet den Eifer des Titus damit, dass er zwar die Aufforderung v. 6 (in der ihm geziemenden Unterordnung) annahm und nicht etwa zurückwies, weil er selbst schon vorhabe, wozu er aufgefordert wurde,

σπουδαιότερος δὲ ὑπάρχων αὐθαίρετος ἐξῆλθεν πρὸς ὑμᾶς.
18 *συνεπέμψαμεν δὲ μετ' αὐτοῦ τὸν ἀδελφόν, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν,* 19 *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν ἐν τῇ χάριτι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ' ἡμῶν πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ κυρίου δόξαν καὶ προθυμίαν ἡμῶν,* 20 *στελλόμενοι τοῦτο, μή τις ἡμᾶς μωμήσηται ἐν τῇ ἁδρότητι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ'*

---

dass er aber, da er in der That eifriger war, als wenn er erst einer Aufforderung bedurft hätte, freiwillig abreiste zu ihnen. Er hatte es also bereits selbst gewünscht und nur, um dem Apostel nicht vorzugreifen, auf seine Aufforderung gewartet. Zu dem vom Standpunkt des Briefempfängers aus gedachten Aor. vgl. I, 9, 15. — **v. 18.** *συνεπ.*) Bem., wie das *συν* des Comp. in *μετα* aufgenommen wird (vgl. Gal. 2, 12). Der den Korinthern ebenso bekannte (weil durch Tit. zu bezeichnende), wie uns unbekannte Bruder kann einer der drei Act. 20, 4 genannten makedonischen Deputierten sein. Er hat das ihm zukommende Lob (I, 4, 5) in Sachen der evangelischen Verkündigung, die er durch Beteiligung an ihr oder durch andre Dienstleistungen förderte, durch alle Gemeinden hin (*δια*, wie 6, 8). — **v. 19.** *ου μονον δε*) wie Röm. 9, 10, knüpft ungenau an das Vorige an, als hätte dort *επαινουμενος εστιν* gestanden. Das *χειροτ.* bezeichnet lediglich die Wahl durch die (makedonischen) Gemeinden zum Reisebegleiter des Apostels, ohne über den Wahlmodus irgend etwas auszusagen. Paul. hatte also nach dem reichlichen Ausfall der Kollekte in Maked. bereits definitiv beschlossen, mit den Deputierten der Gemeinden nach Jerus. zu reisen, was er I, 16, 3 noch in Frage stellt. Das *εν* (vgl. v. 18) bezeichnet ihn als Reisebegleiter in Sachen dieser Liebesgabe (*χαρ.*, wie I, 16, 3), die von dem Apostel und seinen Genossen besorgt, durch ihre Dienstleistung vermittelt wird (vgl. 3, 3). Das *προς* schliesst sich an das durch *υπο των — υφ ημων* nur näher bestimmte *χειροτ.* an, um hervorzuheben, wie diese Wahl dazu diente, zu bezeugen, dass die Kollekte kein blosses Liebeswerk sei, sondern dass der Herr selbst in der Heidenwelt eine mit der Urgemeinde engverbundene Bruderschaft ins Leben gerufen habe, damit er dafür gepriesen werde. Das *και προθ. ημ.* (v. 11 f.) fügt aber hinzu, dass sie zugleich dazu diente, ihn und seine Genossen zur Überbringung der Kollekte bereitwilliger zu machen, indem es sie der alleinigen Verantwortlichkeit überhob und vor jedem Verdachte schützte, wie **v. 20** ausdrücklich erläutert. Das *στελλ.* (Sap. 14, 1. II Makk. 5, 1) knüpft deshalb anakoluthisch an *ημων* an (vgl. 7, 5) und bezeichnet, dass er diese Vorkehrung treffe (nämlich ihn mit Tit. mitzusenden), damit nicht irgend einer ihn tadle (*μωμ.*, wie 6, 3, hier wohl im Sinne von übler Nachrede). Das *εν* steht ganz wie v. 18. 19, und die Bezeichnung der Kollekte als *αδροτης* weist auf die üppige Fülle des Ertrags derselben

ἡμῶν· 21 προνοοῦμεν γὰρ καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου, ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων. 22 συνεπέμψαμεν δὲ αὐτοῖς τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν, ὃν ἐδοκιμάσαμεν ἐν πολλοῖς πολλάκις σπουδαῖον ὄντα, νυνὶ δὲ πολὺ σπουδαιότερον, πεποιθήσει δὲ πολλῇ τῇ εἰς ὑμᾶς. 23 εἴτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός· εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ. 24 τὴν οὖν

---

hin, den er in Korinth erhofft (wie er in gutem Vertrauen andeutet), weil nur dieser durch das Mitreisen des Bruders mit Tit. kontrolliert werden konnte. Das *τ. διακ. υφ ημ.* (v. 19) wird hinzugefügt, weil Paul. und seine Genossen es doch immer waren, die die Kollekte durch ihre Dienstleistung vermittelten, auch wenn Tit. sie in ihrem Auftrage einsammelte. — **v. 21.** *προν. γαρ καλ.*) wie Röm. 12, 17. Zu *ενωπ. κυρ.* vgl. Prov. 3, 4, das dem Apostel vielleicht vorschwebt. Vor Gottes Angesicht ist er ohnehin mit all seinem Thun offenbar, aber ihm liegt daran, auch vor Menschen sich nicht irgend einem Verdacht auszusetzen. — **v. 22.** Der Bruder, den er mit Tit. und dem Gemeindedeputierten sendet, wird durch *ημων* (2, 13) als ein ihm und seinen Genossen doch enger, als der v. 18 Genannte, verbundener bezeichnet, den sie schon oftmals unter vielen als eifrig erprobt haben. Da er nur mitgesandt sein kann, um die Kollektenangelegenheit zu fördern, muss er schon in andern Gemeinden in dieser Sache thätig gewesen sein, zumal ja auch das *νυνι δε σπουδ.* auf seinen Eifer für die Betreibung derselben in Korinth geht. Das *δε* hebt hervor, dass die gegenwärtige Steigerung seines Eifers nicht durch irgend etwas andres, sondern lediglich durch grosses Vertrauen, das er auf sie setzte, bewirkt war. — **v. 23.** *ειτε — ειτε*) leitet eine Charakteristik der drei Abgesandten ein, deren erste Hälfte, wie das parenthetisch eingeschaltete *υπερ τιτου* sagt, in bezug auf Tit. gelten soll, sofern derselbe nicht nur ein dem Apostel eng verbundener Genosse, sondern auch mit bezug auf sie, unter denen er ja bei seiner ersten Sendung thätig gewesen, sein Mitarbeiter ist. Die andern Brüder, unter denen ja der erste ihm durch die übernommene Sendung (v. 18 ff.) nahe getreten ist, nennt er jetzt gemeinsam ihre Brüder und deutet an, dass auch der zweite (v. 22) ein Gemeindeabgeordneter (*αποστ.*, wie Phil. 2, 25) ist, der von irgend einer der Gemeinden, unter denen er kollektiert hatte, deputiert war. Beide werden endlich als eine Ehre Christi (vgl. I, 11, 7) bezeichnet, sofern sie als vielbewährte Christen dem zur Ehre gereichen, der sie zu dem gemacht hat, was sie sind. — **v. 24.** *ουν*) nimmt die so gegebene Charakteristik auf, um hervorzuheben, dass nur weil sie solches sind, von dem ihnen (*εις αυτους*) Erwiesenen gilt, was der Nachsatz sagt. Es handelt sich nämlich um den in der Kollektensache von den Korinthern abzulegenden Erweis für ihre Liebe (gegen die Urgemeinde, vgl. v. 7), sowie dafür, dass der Apostel und seine Genossen sich mit Recht ihrethalben gerühmt haben.

ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ ὑμῶν εἰς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι, εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν. IX, 1 *περὶ μὲν γὰρ τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους περισσόν μοι ἐστὶν τὸ γράφειν ὑμῖν·* 2 *οἶδα γὰρ τὴν προθυμίαν ὑμῶν ἣν ὑπὲρ ὑμῶν καυχῶμαι Μακεδόσιν, ὅτι Ἀχαΐα παρεσκεύασται ἀπὸ πέρυσι, καὶ τὸ ὑμῶν ζῆλος ἠρέθισεν τοὺς πλείονας·* 3 *ἔπεμψα δὲ τοὺς ἀδελφούς, ἵνα μὴ τὸ καύχημα ἡμῶν τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κενωθῇ ἐν τῷ*

Aus dem Part. *ενδεικν.* ergänzt sich von selbst (vgl. Gal. 3, 5) das Hauptverbum *ενδειξεσθε*, das nur ausgelassen ist, um nicht zum dritten Mal dasselbe Wort zu schreiben; denn in der That wird der Erweis, den die Korinther ihnen geliefert, wenn man sie in ihrer v. 23 geltend gemachten Qualität betrachtet, ins Angesicht der Gemeinden, d. h. so, dass diese alle ihn wahrnehmen, abgelegt, sofern ja, was sie für den Genossen und Mitarbeiter des Apostels erwiesen, zugleich für alle seine Gemeinden, und was sie für die Gemeindedeputierten erwiesen, zugleich für deren Mandatare erwiesen ist. Ein stärkeres Motiv für sie, jenen Erweis zu liefern, konnte es aber nicht geben. — **9, 1** begründet, weshalb er 8, 24 vorausgesetzt, dass sie den dort genannten Beweis seinen Abgesandten liefern würden, dadurch, dass, was jenen ersten Punkt (*μεν*), nämlich die zu erweisende Liebe (zu der Urgemeinde) anlangt, es überflüssig ist, in betreff der Kollekte für die Heiligen ihnen noch irgend etwas zu schreiben, was sie erst zur Beteiligung daran antreiben und so ihre Liebe erst anregen sollte. Dies begründet **v. 2** dadurch, dass er ihre Bereitwilligkeit dazu hinlänglich kennt, sofern er ja derselben den Makedoniern gegenüber sich zu ihren Gunsten rühmt. Zu dem explikativen *οτι* vgl. I, 16, 15. Es giebt den Inhalt seiner rühmenden Worte wieder, wobei in *αχ.* auch die andern griechischen Gemeinden ausser Korinth eingeschlossen sind. Das *παρασκ.* geht auf ihre Bereitschaft zur Ablieferung, die er nach der Erklärung ihrer Bereitwilligkeit vom vorigen Jahre her (8, 10) voraussetzen durfte. Dieser ihr Eifer hat die Mehrzahl (der Makedonier) zu dem Erbieten 8, 4f. angeregt, wenn viele auch dessen nicht einmal bedurften. — **v. 3.** *δε*) Was aber den zweiten Punkt, dessen Erweisung er 8, 24 voraussetzt, anlangt, so hat er ja die (drei) Brüder eben gesandt, damit nicht das, dessen er und seine Genossen sich ihrethalben gerühmt haben, seines Inhalts entleert werde (I, 9, 15) in diesem Punkte, was ja freilich voraussetzt, dass sie ihnen gegenüber sein Rühmen rechtfertigen werden. Natürlich hat er ja noch vieles andre von ihnen gerühmt; aber es handelt sich, wie der parallele Absichtssatz sagt, jetzt vornehmlich darum, dass sie nicht etwa im entscheidenden Augenblick nicht in Bereitschaft seien, wie er im Vertrauen auf ihre Bereitwilligkeitserklärung und nach seiner I, 16, 2 gegebenen Anweisung voraussetzen durfte, als er die rühmenden Worte

μέρει τούτῳ, ἵνα καθὼς ἔλεγον παρεσκευασμένοι ἦτε, 4 μήπως,
ἐὰν ἔλθωσιν σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες καὶ εὕρωσιν ὑμᾶς ἀπαρασκευ-
άστους, καταισχυνθῶμεν ἡμεῖς, ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς, ἐν τῇ
ὑποστάσει ταύτῃ. 5 ἀναγκαῖον οὖν ἡγησάμην παρακαλέσαι τοὺς
ἀδελφούς, ἵνα προέλθωσιν εἰς ὑμᾶς καὶ προκαταρτίσωσιν τὴν προ-
επηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν ταύτην, ἑτοίμην εἶναι οὕτως ὡς
εὐλογίαν καὶ μὴ ὡς πλεονεξίαν.

6 τοῦτο δέ, ὁ σπείρων φειδομένως φειδομένως καὶ θερίσει,

---

v. 2 sprach. — **v. 4.** μηπως) wie 2, 7. Der mit εαν gesetzte Fall trat ein, wenn nach der 1, 16. I, 16, 6 vorausgesetzten Sitte Makedonier ihm nach Korinth das Geleit gaben und sie im Gegensatz zu seinem Rühmen (v. 2 f.) unbereitet fanden, weil man etwa, was er eben durch die Anweisung I, 16, 2 vermeiden wollte, die Sammlungen oder wenigstens ihre Vollendung bis auf seine Ankunft verschoben hatte. Obwohl der Zwischensatz (vgl. 2, 5) nicht nötigt, das εν τ. υποστ. τ. in denselben hineinzubeziehen, so giebt es doch einen sehr guten Sinn, dass nicht nur er in seiner Zuversicht (υποστ., wie Psal. 39, 8. Ezech. 19, 5) zu schanden wird, sondern auch sie, wenn sie dieselbe so wenig rechtfertigen. — **v. 5.** αναγκ. ηγησ.) wie II Makk. 9, 21: er hielt es für notwendig, die Brüder zu ermahnen, sie möchten vorausgehen. Das εις, das sonst nur bei Ortsangaben steht, drückt auch hier das Ziel ihres Vorausgehens aus. Das προκαταρτ. besagt, dass sie vor seinem Hinkommen fertigstellen sollten, was nach 8, 6 noch an der Vollendung des begonnenen Kollektenwerkes fehlte. Das προεπηγγ. (Röm. 1, 2) geht hier auf die längst vorher von den Korinthern versprochene Spende, die als ein Segen bezeichnet wird (ευλ., wie Ezech. 34, 26. Jud. 1, 15), welcher von den Gebern auf die Empfänger ausgeht, und das dazu gehörige ταυτην auf die so viel besprochene. Dann ist das ειναι einfacher Inf. der Absicht: damit sie bereit sei. Das ουτως ως (I, 3, 15. 9, 26) fügt aber noch eine nähere Bestimmung hinzu, die nun gleichsam das Thema für alles Folgende bildet: reich soll sie sein, wie (göttlicher) Segen zu sein pflegt, und nicht wie Habsucht, die selbst alles zu haben begehrt und darum, wenn sie doch einmal geben muss, nur kärglich giebt.

9, 6—15 bringt den Abschluss der Erörterung, der auf den Segen solchen Gebens hinweist. — τουτο δε) acc. abs., vgl. 6, 13: was diese verschiedene Art des Gebens anlangt, so wird sie ihre äquivalente Vergeltung finden, wie sie das in schöner Epanalepse wiederholte φειδ. um so schärfer ausdrückt, als es zwar sehr passend den Säemann abmalt, wie er, seinen Vorrat schonend, sparsam ausstreut, aber bei der Ernte eigentlich nur auf den Geber derselben passt. Das Bild stellt die Naturgemässheit dar, mit welcher der Segen schon hier dem Geber folgt (vgl. Gal. 6, 7 f.), und zwar nach der Norm (επι, wie Röm. 5, 14) reicher Segnungen

καὶ ὁ σπείρων ἐπ' εὐλογίαις ἐπ' εὐλογίαις καὶ θερίσει, 7 *ἕκαστος*
καθὼς προῄρηται τῇ καρδίᾳ, μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης. ἱλαρὸν
γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός. 8 *δυνατεῖ δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν*
περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν
ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν, 9 *καθὼς γέγραπται·*
ἐσκόρπισεν, ἔδωκεν τοῖς πένησιν, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς
τὸν αἰῶνα. 10 *ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον*
εἰς βρῶσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ αὐξήσει

(*ευλ.*, im Plur., wie Gen. 33, 11. Psal. 21, 4), womit das Bild vollends in das Abgebildete übergeht, weshalb dasselbe **v. 7** völlig verlassen wird, obwohl der *εκαστ.* eigentlich jeder ist, der reichlich säet. Die ihm gegebene Verheissung knüpft sich nämlich an die Bedingung, dass er es thut, wie er sich mit dem Herzen (als Sitz des Willensentschlusses, vgl. I, 7, 37) vorgenommen hat (*προηρ.*, wie Jes. 7, 15. Prov. 21, 25. II Makk. 6, 9). Weil es sich um eine Bedingung handelt, wird dieselbe mit der subj. Neg. im Gegensatz durch das doppelte *εκ* erläutert, das teils die Stimmung, aus der heraus, teils den Anlass, aus welchem gegeben wird, bezeichnet. Wem es Betrübnis bringt, sich das Gegebene abbrechen zu müssen, den wird nur irgend ein äusserer Zwang dazu veranlassen. Die Begründung ist ein Zusatz der LXX zu Prov. 22, 8, der ebenfalls auf ein Bild vom Säen und Ernten folgt. — **v. 8.** *δυν.*) wie Röm. 14, 4, stellt der Verheissung gegenüber (*δε*), wie Gott die Mittel zu solchem Wohlthun zu geben vermag, indem er jede Hulderweisung (*χαρ.*, wie 8, 6f.) reich werden lässt (*περισσ.* transitiv wie 4, 15) an ihnen (*εις υμ.*, wie 1, 5). Bem. die energische Häufung des *εν παντι παντοτε πασαν*, woneben *ανταρκ.* nur im Sinne von *τ. ανταρκη* Prov. 30, 8 passt, da es sich ja um genügende Mittel zum Wohlthun handelt, wie das das *περισσ.* im Hauptsatz aufnehmende *περισσ.* im intransitiven Sinne von Überflusshaben für jedes gute Werk (der Wohlthätigkeit, vgl. Act. 9, 36) steht. — **v. 9.** *καθ. γεγρ.*) führt Psal. 112, 9 (LXX) ein, woraus der Apostel entnimmt, dass es dem noch so reichlich Gebenden (*σκορπ.* als Gegensatz zum *φειδ. σπειρ.* v. 6) nie an Mitteln fehlen wird, sein Gott wohlgefälliges Thun (*δικαιοσυνη*), hier das Wohlthun, unaufhörlich fortzusetzen. Absichtlich ist wohl deshalb das *τ. αιωνος* fortgelassen. — **v. 10** geht von dem, was Gott zu thun vermag, zu dem über (*δε*), was er sicher thun wird. Zu *επιχορ.* vgl. Gal. 3, 5. Das *σπορον τ. σπειρ. κ. αρτον εις βρωσιν* ist Anspielung an Jes. 55, 10, weshalb das *χορ.* (I Petr. 4, 11) *κ. πληθ.* (I Petr. 1, 2) mit *τ. σπορ. υμ.* zu verbinden ist. Ohne Bild: er wird euch darreichen und mehren die Mittel zum Wohlthun, damit ihr reichlich geben könnt. Wie Gott aber dem Säemann nicht nur Samen darreicht, sondern auch Brot zur Speise wachsen lässt, so wird er auch euch nicht nur die Mittel zur Wohlthätigkeit darreichen, sondern auch (durch seine Gnadenwirkungen) euer geist-

τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν, 11 ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι
εἰς πᾶσαν ἁπλότητα, ἥτις κατεργάζεται δι' ἡμῶν εὐχαριστίαν θεῷ·
12 ὅτι ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης οὐ μόνον ἐστὶν προσ-
αναπληροῦσα τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ περισσεύουσα
διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ, 13 διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς δια-
κονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας

---

liches Leben so ernähren, dass daraus immer neues Wohlthun erwächst. Das *τ. δικ.* knüpft an v. 9 an, und die *γενημ.* (Hos. 10, 12) sind die Erweisungen ihrer (von Gott gewirkten) ihm wohlgefälligen Gesinnung (der Liebe) in reicher Beisteuer zu der Kollekte. — **v. 11.** *πλουτ.*) knüpft, wie 8, 20, inkorrekt an das *υμων* an und setzt das bildliche *πληθ. τ. σπορ.* um in den eigentlichen Ausdruck, dass sie reich werden (vgl. I, 1, 5) für jede irgend in ihnen vorhandene Einfalt (8, 2), die ja stets geben will, weil die Liebe treibt und die Not der Brüder ruft, ohne zu fragen, ob sie auch habe, was sie zum Geben braucht, nun aber wirklich alles dazu Nötige empfängt. Das begründende *ητις* führt das darauf zurück, dass solche Herzenseinfalt ja durch seine und seiner Genossen Vermittlung (vgl. 8, 19f.), welche ihrem Liebesdrange das rechte Ziel zeigt, Danksagung für Gott zu Wege bringt, der eben darum, weil es sich bei solchem Geben nicht nur um der Brüder Wohl, sondern auch um seine Ehre handelt, es ihnen an den Mitteln dazu nicht fehlen lassen wird. — **v. 12** begründet dies *κατεργαζεται* durch das, was über die Eigentümlichkeit der Dienstleistung (8, 4. 9, 1) gesagt wird, um die es sich für die Leser handelt. Der gen. app. bezeichnet dieselbe als eine *λειτουργ.* (vgl. Röm. 13, 6. 15, 27), d. h. als eine solche, die nicht aus persönlichem Wohlwollen, sondern dem öffentlichen Wohle der Christengemeinde als solchem geleistet wird, während das *ταυτ.* auf die, um welche es sich gegenwärtig handelt, hinweist. Eben darum ist sie eine solche, die nicht nur durch Hinzuthun des Fehlenden die Mängel (*υστερ.*, wie 1 Thess. 3, 10) der Heiligen ergänzt, sondern auch überreich ist (*περισσ.* intransitiv, wie v. 8b) durch viele Danksagungen, welche Gott (bem. den auf v. 11 rückweisenden Artikel) dargebracht werden dafür, dass er in den Christen aus den Heiden solche Fürsorge für das Wohl der Urgemeinde gewirkt hat. — **v. 13** knüpft wieder mit *δοξ. τ. θ.* anakoluthisch an *τ. αγιων* an (vgl. v. 11). Das *δια τ. δοκ.* (im Sinne von 2, 9) setzt voraus, dass die *διακ.*, um die es sich gegenwärtig handelt, eine von den Empfängern erwartete war, also die gegenwärtige Spende nur die Bewährung der vom Apostel in Aussicht gestellten (Gal. 2, 10) Hilfsbereitschaft der Heidenchristen, als die er sie eben durch diese Schilderung ihres Erfolges darstellen will. Diese Bewährung selbst ist aber nicht der eigentliche Grund jenes Gottpreisens, der erst nachher mit *επι* (7, 13) eingeführt wird, sondern nur seine Vermittlung, sofern sich in ihr zeigt, was Gott in den Lesern gewirkt hatte. Da *τ. ομολ. υμ.*

ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἁπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας, 14 καὶ αὐτῶν δεήσει ὑπὲρ ὑμῶν ἐπιποθούντων ὑμᾶς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν χάριν τοῦ θεοῦ ἐφ' ὑμῖν.
15 χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ.

X, 1 Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰ-

---

nur ihr subjektives Bekennen sein kann, so kann die Beziehung desselben auf das Evangelium von Christo (de Christo) als seinen Inhalt durch *εις* ausgedrückt werden, das sich als die notwendige Näherbestimmung des Verbalsubstantivs artikellos anschliesst. Von einem Gehorsam, der mit ihrem Bekennen gegeben war, kann aber die Rede sein, weil Paul. offenbar die Gal. 2, 10 übernommene Verpflichtung als eine aus dem gemeinsamen Bekenntnis fliessende dargestellt hatte. Der zweite Grund ihres Dankes ist die damit unter einem Art. verbundene *απλοτ.* (v. 11), d. h. die durch keinerlei Nebenabsichten getrübte und durch keine Vorurteile gehemmte Einfalt ihrer Teilnahme für sie (bem. die völlig parallele Verbindung mit einem artikulierten gen. subj., der seinerseits mit einem *εις* verbunden ist). Die *κοιν. εις* bezeichnet nach Röm. 15, 26 die Liebesgemeinschaft, die sie in bezug auf sie (die ihnen ganz fernstehenden) und damit für alle (Bekenner des Evang.) bewiesen haben. — **v. 14** bringt noch einen gen. abs., in dem das Subj. dasselbe ist wie in *δοξαζ.* (vgl. 4, 18), was um so weniger auffällt, da dasselbe durch *και* ausdrücklich den Lesern gegenüber betont wird: indem auch sie sich nach euch sehnen. Der Dat. *δεησ. υπ. υμ.* bezeichnet den begleitenden Umstand, wie I, 10, 30 (unter Gebet für euch), das *δια* die Veranlassung: sie sehnen sich nach euch um der überschwänglichen Gnade Gottes willen, die auf euch gekommen und bei euch wirksam ist. Die notwendige Näherbestimmung des Begriffs der Gnade Gottes schliesst sich um so leichter artikellos an (vgl. 4, 6), weil keine andre Verbindung indiziert ist. — **v. 15.** *χαρ. τ. θ.*) wie 8, 16. Bem. das schöne Wortspiel mit der *χαρ. του θ.* v. 14. Die unaussprechliche Gabe kann wegen des betonten *αυτου* nur das Geschenk sein, das Gott uns in Christo und seinem Heilswerk gemacht hat, und das dann wieder in den Korinthern die Hilfsbereitschaft wirkt, um deretwillen die Urgemeinde Gott preisen wird (v. 13).

10, 1—12, 18 folgt der dritte polemisch-apologetische Teil, in dem der Apostel zunächst sich gegen den Vorwurf persönlicher Feigheit verteidigt (10, 1—18). — *αυτος εγω*) wie Röm. 7, 25. Das *δε* markiert einen Gegensatz der Art, wie er für seine Person nach der Weise von 6, 11—9, 15 ermahnt, wenn er noch absieht von den gegen ihn agitierenden Gegnern, denen gegenüber er eine andre Sprache reden muss. Die

τητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς· 2 δέομαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαρρῆσαι τῇ πεποιθήσει ᾗ λογίζομαι τολμῆσαι ἐπί τινας τοὺς

Nennung seines Namens (I Thess. 2, 18. Gal. 5, 2) betont diese seine Person in ihrer Individualität noch stärker. Das *δια* deutet an, dass er sich durch die Sanftmut und Lindigkeit Christi bei seinem Ermahnen leiten lässt, so dass er sie allein als Mittel braucht, um eine Wirkung desselben zu erzielen. Die Sanftmut steht der Zornerregung entgegen, wie die milde Billigkeit (*επιεικ.*, wie II Makk. 10, 4) dem Bestehen auf dem strengen Recht. Der Relativsatz nimmt Bezug auf die böse Nachrede der Gegner, wonach er Aug' in Auge (*κ. προσωπ.*, wie Gal. 2, 11) zwar demütig (doch hier im üblen Sinne eines nur aus Feigheit hervorgehenden submissen Auftretens) sei (erg. *ειμι*), abwesend aber zuversichtlich (auch im üblen Sinne eines dreisten, hochfahrenden Auftretens in seinen Briefen) gegen sie. Er kann diese Nachrede in gewissem Sinne acceptieren, sofern er wirklich bei seinem zweiten Besuch in Korinth noch mit der Sanftmut und Milde aufgetreten war, die an sich sein Ermahnen überhaupt charakterisiert, und nur durch das Verhalten der Gemeinde genötigt, einen strengern Ton in seinen Briefen anzuschlagen. Aber die gehässige Missdeutung der Gegner hatte ihn um so tiefer verwundet, als ein gewisses scheues, verlegenes Auftreten einerseits (vgl. I, 2, 3) und aufbrausende Heftigkeit andrerseits ihm allerdings von Natur eignete. — **v. 2.** *δεομαι*) ohne Bezeichnung dessen, von dem man etwas erbittet, geht naturgemäss auf Gott, wie I Thess. 3, 10. Röm. 1, 10, und kann also nicht das *παρακ.* v. 1 aufnehmen, zumal der erst durch den Schlusssatz von v. 1 (bem. das den Gegensatz dazu markierende *δε* und die Hinweisung darauf durch den Art. vor dem Inf.) hervorgerufene Gegenstand der Bitte dahin geht, Gott möge (durch den Erfolg, den er seiner hier beginnenden Polemik verleiht) geben, dass er bei seiner Gegenwart nicht dreist sein dürfe. Es kann das nur geschehen, wenn die Gemeinde selbst die Agitatoren ausstösst, so dass er nicht genötigt ist, bei seinem Kommen gegen sie und ihren Anhang mit aller Strenge aufzutreten. Die *πεποιθ.* ist die ihm kraft seines Amtes eignende Zuversichtlichkeit, vermöge welcher er (im Gegensatz zu der ihm nach v. 1 vorgeworfenen Feigheit) gemeint ist, kühn aufzutreten gegen gewisse Leute, welche ihn und seine Genossen für solche erachten (*ως*, wie I, 4, 1), die nach Fleischesnorm wandeln (Röm. 8, 4). Bem. das Wortspiel zwischen *λογιζ.* von der Absicht (I Sam. 18, 25. Jerem. 26, 3: ich gedenke) und von der Ansicht (so gewöhnlich). Nur wer sich durch die natürlich-menschlichen Motive der Menschenfurcht und des Hochmuts leiten lässt, wird sich zu einem Verhalten verleiten lassen, wie das v. 1 ihm vorgeworfene. Das *ημας* zeigt, dass man ähnliche Vorwürfe auch gegen seine Berufsgenossen richtete, weshalb der Apostel sie, wo es sich nicht um ganz individuelle Momente handelt, auch im folgenden in seine

λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας. 3 *ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα.* 4 *τὰ γὰρ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικά, ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων,* 5 *λογισμοὺς καθαιροῦντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ,* 6 *καὶ ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν, ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπα-*

Verteidigung mit einschliesst. — **v. 3** begründet die indirekte Ablehnung des Vorwurfs eines *κατα σαρκα περιπατ.* dadurch, dass sie, obwohl sie noch im Fleische wandeln, also der Versuchung, durch ihre natürliche Individualität (wie Schüchternheit auf der einen, Heftigkeit auf der andern Seite, vgl. zu v. 1) sich bestimmen zu lassen, noch nicht ganz entrückt sind, doch, wo sie Kriegsdienste thun, d. h. im Dienste Gottes gegen die Feinde der Wahrheit kämpfen, sich nicht durch natürlich-menschliche Motive leiten lassen. — **v. 4** begründet das dadurch, dass die Waffen, die sie in diesem Feldzuge führen, nicht der *σαρξ* entstammen, weil sie dann schwach und unzureichend wären, während sie thatsächlich mächtig sind für Gott (dat. comm.), nämlich zur Niederreissung (*καθαιρ.*, wie I Makk. 3, 43, vgl. das Verb. dazu Prov. 21, 22, wo auch *οχυρ.* steht) von Bollwerken in seinem Dienste. Wer aber über Kampfmittel verfügt, welche ausreichen, allen Widerstand der Gegner zu besiegen, darf sich in seiner Kampfesweise nicht durch natürlich-menschliche Antriebe bestimmen lassen. — **v. 5.** *καθαιρ.*) anakoluthische Anknüpfung des Part. (vgl. 9, 11. 13) an *ημων*: indem wir niederreissen menschliche Gedanken. Damit erklärt der Apostel selbst, was er unter *οχυρ.* v. 4 versteht, und kann nun, zum Bilde zurückkehrend, die hochmütigen Eigengedanken der Agitatoren bezeichnen als Hochbauten (*υψωμα*, wie Röm. 8, 39), wie Wälle, Mauern, Türme u. dgl., die sich erheben gegen die Erkenntnis Gottes, die er und seine Genossen verkündigen (vgl. 2, 14). Da diese Gedanken von den Gegnern nur vorgebracht werden, um die Korinther von der Wahrheit abzuziehen und für ihre Irrlehre zu gewinnen, so kann das Resultat ihrer Überwindung nur sein, dass jeder Sinn derselben (*νοημ.*, hier von der Gedankenthätigkeit des *νους*, vgl. zu 3, 14) gefangen geführt wird in den Gehorsam gegen Christus (*υπακ.* c. gen., wie I Petr. 1, 22), d. h. dass sie allein von Christo (in dem ja Gott wahrhaft erkannt wird) in ihrer Gedankenthätigkeit sich bestimmen lassen und nicht von jenen Menschengedanken. — **v. 6.** *εν ετοιμω*) statt *ετοιμως εχ.* (Dan. 3, 15): in Bereitschaft stehend, strafend zu ahnden jeden Ungehorsamen. Dass der Ungehorsam der judenchristlichen Agitatoren gemeint ist, die ihre Gedanken nicht beugen wollen unter den Gehorsam Christi, vielmehr die Gemeinde davon abziehen, erhellt daraus, dass es erst geschehen soll, wann zur Vollendung gebracht sein wird (*πληρ.* im Sinne von Röm. 15, 19) der Gehorsam der Leser (bem.

κοή. 7 τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε. εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς. 8 ἐάν τε γὰρ περισσότερόν τι καυχήσωμαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν, ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκο-

---

das betonte υμων, das die Gemeinde aufs schärfste von den Eindringlingen trennt), von denen immer noch manche unter ihrem Einfluss standen. Die Strafe, mit der er droht, ist die Ausweisung der Agitatoren aus der Gemeinde, die er ja ohne volle Zustimmung derselben nicht vollziehen konnte. Erst dann wird sich ganz zeigen, wie es dem Apostel ihnen gegenüber nicht an Mut fehlt (v. 2). — **v. 7.** κατα προσωπ.) wie v. 1: das vor Augen Liegende sehet an (βλεπ., wie I, 1, 26. 10, 18). Als solches erscheint dem Apostel zunächst die Thatsache, dass jene Verleumder in Korinth in dem, woraufhin sie sich über ihn und seine Genossen erheben und zu ihren Richtern aufwerfen, durchaus nichts vor ihnen voraus haben. Es handelt sich dabei um die Überzeugung, die jene zu ihren Gunsten haben, Christi Schüler (im Sinne von I, 1, 12) zu sein. Wer diese Überzeugung hat und sich auf Grund dessen für den kompetentesten Beurteiler hält, der soll dann auch im gleichen Fall (παλιν, wie I, 12, 21) bei sich selbst (gleichsam vor seinem eignen Forum, vgl. I, 6, 1) das Urteil fällen, worauf das τουτο mit Nachdruck vorausweist. Das λογιζ. οτι (Röm. 8, 18) steht hier wohl mit Anspielung auf v. 2. Das ημεις (scil. χριστου εσμεν) kann nur etwas ganz Evidentes ausdrücken, das selbst die Gegner anerkennen müssen, nämlich dass auch er und seine Genossen Christi Schüler sind in dem Sinne, dass sie keinen andern als ihren Herrn und Meister anerkennen. — **v. 8.** τε γαρ) wie Röm. 7, 7: denn falls ich mich auch etwas überschwänglich Grösseren gerühmt haben werde, als dessen, was ich v. 7 beanspruchte, und damit nicht zu schanden werde, so ist damit zugleich jenes gerechtfertigt. Was dies Grössere sei, deutet das περι τ. εξουσ. an, das wegen des ημων nicht auf seine spezielle apostolische Vollmacht gehen kann, sondern nur auf die ihm und seinen Berufsgenossen verliehene Machtvollkommenheit, alles auszuführen, was der Zweck, zu dem sie ihm der Herr (Christus) gegeben hat, erfordert. Ist dieses nun nach dem Relativsatz die geistliche Förderung und nicht die Zerstörung der Gemeinde (υμων), so weist dieser sonst völlig unbegreifliche Gegensatz darauf hin, dass mit dem περισσ. τι die καθαιρεσις (der Gegner) gemeint ist, deren er sich v. 5 gerühmt hat (bem. den Sing. καυχ., während das ημων auf die dortigen Plurale weist). Der das fut. exact. vertretende conj. aor. steht nur, weil erst in der Zukunft die Leser, ebenso wie das v. 7 Beanspruchte, vor Augen sehen werden (vgl. das κ. πρ. βλ. v. 7), wie er auch mit dem, das er v. 2—6 von sich und seinen Genossen gerühmt hat, nicht zu schanden werden wird. Das ist aber allerdings ein περισσ. τι, da er sich v. 7 ihnen nur gleichstellt, während er v. 2—6 mächtiger als sie zu sein

δομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν, οὐκ αἰσχυνθήσομαι, 9 ἵνα
μὴ δόξω ὡς ἂν ἐκφοβεῖν ὑμᾶς διὰ τῶν ἐπιστολῶν. 10 ὅτι αἱ
ἐπιστολαὶ μέν, φασίν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ
σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. 11 τοῦτο λογιζέσθω
ὁ τοιοῦτος, ὅτι οἷοί ἐσμεν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες, τοιοῦτοι
καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ. 12 οὐ γὰρ τολμῶμεν ἐγκρῖναι ἢ συν-
κρῖναι ἑαυτούς τισιν τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων· ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν

---

behauptet. — **v. 9.** Dies *ουκ αισχ.* wird ihm von Gott gewährt werden, damit er nicht scheine, gleichsam (*ως αν*, Abschwächung des klassischen *ωσανει*) sie einzuschüchtern (*εκφοβ.*, wie Zeph. 3, 13) durch die Briefe, die er schreibt. Würde er mit Drohungen, wie den v. 2—6 geschriebenen, zu schanden, so entstände ja der Schein, als ob er sie nur mit hohen Worten habe schrecken wollen. — **v. 10.** *οτι*) begründet, weshalb dieser Schein abgewehrt werden musste, damit, dass sonst ja die böse Nachrede v. 1 recht behielte, die nun erst mit dem *φασιν* (man sagt) ausdrücklich formuliert wird. Der Plur. *επιστ.* geht, dem pluralischen *δια τ. επιστ.* v. 9 entsprechend, auf die allgemeine Folgerung, die man aus seinem ersten Briefe zog. Zu *βαρ.* (gewichtig, gravitätisch) vgl. das Subst. I Thess. 2, 6. Das *ισχ.* geht auf die Kraftausdrücke, deren er sich bedient haben sollte. Die *παρουσ. τ. σωμ.* bezeichnet sein *παρειναι τω σωμ.*, seine persönliche Anwesenheit, bei der er sich ohne Kraft und Energie zeige und seine Redeweise verachtet sei, weil er sich keinen Respekt zu verschaffen wisse, wobei man wohl an den geringen Erfolg seines letzten Besuchs dachte. — **v. 11.** *τουτο λογιζ.*) absichtliche Rückweisung auf v. 7. Angesichts der bevorstehenden augenfälligen Bewährung dessen, dessen er sich v. 2—6 gerühmt hat, soll der, welcher solches sagt (*ο τοιουτ.*, wie I, 5, 5), urteilen, dass er und seine Genossen auch anwesend durch die That bewähren werden, was er abwesend schreibt. Der Gegensatz von *λογος* und *εργ.* (Röm. 15, 18) musste mit Bezug auf v. 10 durch *δι επιστ.* näher bestimmt werden. Zu ergänzen ist im Nachsatz *εσμεν*, da es sich bei dem Urteil nicht um eine künftige Thatsache, in der sich ihr Verhalten bewährt, sondern um dieses selbst handelt. — **v. 12** begründet diese Forderung dadurch, dass ihr Wort, auch soweit es sich auf Vergangenes bezieht, nur ihren wirklichen Leistungen entspreche, keine leere Prahlerei sei, wie sie die Gegner charakterisiert. Mit schneidender Ironie stellt er es als ein kühnes Unterfangen (v. 2) dar, sich mit ihnen in eine Kategorie einzureihen, also ihnen gleichzustellen oder auch nur sich überhaupt mit ihnen zu vergleichen (*συνκρ.*, wie Sap. 7, 29. I Makk. 10, 71), obwohl er die *τινες* (v. 2) als solche bezeichnet, die zur Klasse der sich selbst Empfehlenden gehören, deren ganze Grösse also nur auf ihrer Selbstaussage über sich beruht. Das *αλλα* bringt, wie das betonte *αυτοι* zeigt, noch nicht dem *ου τολμ.* gegenüber die Darstellung des wirklichen Thuns des

ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες καὶ συνκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς οὐ συνιᾶσιν· 13 ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος, οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρου, ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν. 14 ὡς γὰρ μὴ ἐφικνούμενοι εἰς ὑμᾶς ὑπερεκτείνομεν ἑαυτούς; ἄχρι γὰρ καὶ ὑμῶν ἐφθάσαμεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, 15 οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις, ἐλπίδα δὲ ἔχοντες αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν ἐν ὑμῖν

Apostels und seiner Genossen, da dasselbe erst an dem Gegensatz des Verfahrens der Gegner (bei ihrer Selbstbeurteilung) erläutert werden soll. Da diese nämlich weder an einem objektiven Massstab (ihrer Aufgabe oder Befähigung) sich messen (*μετρ. εν*, wie Mc. 4, 24), noch mit andern (und deren Leistungen) sich vergleichen, sondern lediglich sich an sich selbst messen und mit sich selbst vergleichen, d. h. ohne jede wirkliche Selbstbeurteilung sich nur masslos über andre überheben, so verstehen sie (das wahre *μετρ.* oder *συνκρ.*) gar nicht. — **v. 13** stellt dem gegenüber, dass ein solches ins Masslose gehende Rühmen bei ihm und seinen Genossen für alle Zeit ausgeschlossen ist (bem. das Fut.), da sie für das Mass desselben eine Richtschnur (*καν.*, wie Gal. 6, 16) haben, die ihnen von Gott behufs Abmessung desselben zugeteilt ist. Das *μετρον* ist wie das *ου* von *κανονος* attrahiert und bezeichnet in einem Wortspiel das Mass, mit welchem er den richtigen Umfang seines Rühmens abmisst, und als welches ihm eben jene Richtschnur gegeben ist. Diese Richtschnur besteht aber in dem Umfange der ihm von Gott gegebenen Erfolge, weshalb der inf. epexeg. das *μεριζειν* Gottes dahin erläutern kann, dass sie (mit ihren Erfolgen und daher auch mit ihrem berechtigten Rühmen) heranreichen (*εφικ.*, wie Sir. 43, 30) sogar (*και*) bis (*αχρι* räumlich, wie Apok. 14, 20) an die Leser, sofern ihnen ja die korinthische Gemeinde zu gründen von Gott verliehen ist. — **v. 14** begründet dies durch die lebhaft einfallende Frage, ob sie sich etwa nur selbst (mit ihrem Rühmen) über das ihnen gesetzte Mass des Rühmens ausdehnen, als ob sie in Wahrheit nicht zu den Lesern heranreichten. Die in dem ironischen *υπερεκτ. εαυτ.* selbstverständlich liegende Verneinung wird dann durch den Hinweis auf die Thatsache gerechtfertigt, dass sie wirklich bis sogar zu den Lesern (bem. die absichtliche Wiederaufnahme des *αχρι και υμ.* aus v. 13) gelangt sind (*φθαν.*, wie Röm. 9, 31) in der Verkündigung des Evangeliums von Christo. — **v. 15.** *ουκ εις τ. αμ.*) absichtlich aus v. 13 wieder aufgenommen, erinnert daran, wie sie ja mit dem *αχρι υμ. εφθ. εν τ. ευαγγ.* v. 14, dessen sie sich allerdings rühmen, sich nicht ins Masslose rühmen auf Grund fremder Arbeitsmühen. Dies steht in offenbarem Gegensatz zu dem Verhalten der Gegner, die, als sie nach Korinth kamen, in die Arbeit andrer hineinpfuschten, um dann das Ergebnis als ihre Arbeit auszugeben und sich dessen masslos zu rühmen. Sie hoffen vielmehr, wenn erst ihr

μεγαλυνθῆναι κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν εἰς περισσείαν, 16 *εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι, οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι εἰς τὰ ἕτοιμα καυχήσασθαι.* 17 *ὁ δὲ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω·* 18 *οὐ γὰρ ὁ ἑαυτὸν συνιστάνων, ἐκεῖνός ἐστιν δόκιμος, ἀλλὰ ὃν ὁ κύριος συνίστησιν.*

XI, 1 *ὄφελον ἀνείχεσθέ μου μικρόν τι ἀφροσύνης· ἀλλὰ καὶ*

Glaube wüchse, unter ihnen gross zu werden (in der Anerkennung seiner Erfolge) bis zur Überschwänglichkeit in Gemässheit der v. 13 erwähnten Richtschnur, d. h. sie wollten keine andre Grösse (Bedeutung) unter ihnen erlangen, als die, welche ihren gottgeschenkten Erfolgen (in dem Wachstum des Glaubens der Korinther) entspräche. — **v. 16** fügt hinzu, dass sie auch dabei nicht beabsichtigen, auf ihren Lorbeeren zu ruhen, sondern in die jenseits Korinth gelegenen Länder hinein Evangelium zu verkündigen, sofern jede weitere Ausdehnung ihrer Wirksamkeit von der Vollendung ihres Werkes an den Korinthern abhing. Der parallele Inf. der Absicht kann mit *ουκ* angeknüpft werden, weil er nicht sagt, dass sie ein solches Rühmen nicht beabsichtigen, sondern dass das dadurch intendierte Rühmen ein solches sei, das nicht (wie das der Gegner) auf Grund fremden Massstabes (v. 13. 15), d. h. eines solchen, der andern das Mass ihrer Erfolge zugemessen habe, und darum in Bezug auf das von ihnen bereits Fertiggestellte erfolge. — **v. 17** weist, wie I, 1, 31, auf Jerem. 9, 23 hin, indem der falschen Art des Rühmens (v. 16) die allein richtige entgegengestellt wird (*δε*), die sich auf Gott gründet, der nach v. 13 mit den Erfolgen, die er schenkt, der alleinige Grund desselben ist. — **v. 18.** *εκεινος*) nachdrücklich, wie Röm. 14, 14: nicht der sich selbst empfiehlt, ist es, der bewährt ist. Da Selbstempfehlung zur christlichen Bewährtheit nicht ausreicht, sondern nur, dass der Herr (d. i. nach v. 17 Gott) einen empfiehlt durch die Erfolge, die er giebt, so darf man sich nur seiner als dessen rühmen, der das verleiht, was wahrhaft zum Rühmen Anlass giebt.

11, 1 — 15 geht nun auf den Grund seiner heftigen Polemik gegen die judaistischen Agitatoren über. — *οφελ.*) wie I, 4, 8: o dass ihr doch mich ertrüget! Bem. die hellenistische Form des Imperf. mit dem einfachen Augment und die im N. T. herrschende Verbindung mit dem Gen. (Lc. 9, 41. Act. 18, 14), so dass der sonst gewöhnliche Acc. hier zu einem Acc. der näheren Bestimmung wird: was ein bischen Unverstand anlangt. Dem 10, 17 f. Gesagten gegenüber ist das 10, 3—6. 13—16 Gesagte Unverstand (*αφροσ.*, wie Sap. 12, 23), da es immer auf eine Selbstempfehlung herauskommt, die eine Art Selbstruhm in sich schliesst. So ironisch, wie diese Bezeichnung seiner mit voller Absicht gemachten (weil durch die Gegner ihm abgenötigten) Ausführungen, ist auch der dadurch hervorgerufene Ausdruck des Wunsches als eines unerfüllbaren, der darum auch sofort mit *αλλα* dahin korrigiert wird, dass sie ihn ja auch wirklich ertragen,

ἀνέχεσθέ μου. 2 *ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ· ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ·* 3 *φοβοῦμαι δὲ μήπως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος καὶ τῆς ἁγνότητος τῆς εἰς Χριστόν.* 4 *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον*

---

sofern der Erfolg seines ersten Briefes (Kap. 7) zeigt, dass sie jene angeblichen Selbstempfehlungen (vgl. 3, 1. 5, 12) nicht als solche und damit als Unverstand genommen haben. Das *ανεχ. μου* zeigt deutlich, dass auch in der ersten Vershälfte *μου* mit *ανειχ.* zu verbinden ist. — **v. 2.** *ζηλ. υμ.*) wie Gal. 4, 17. Weil sein Eifer um sie ein göttlicher Eifer (bem. das artikellose *θεου*) ist, ertragen sie ihn, auch wenn, was er in solchem Eifer redet, in seinen Augen Unverstand ist. Da weder der Apostel, noch Gott selbst auf die Braut Christi eifersüchtig sein kann, tritt erst im Begründungssatz, vielleicht durch das Wort *ζηλουν* herbeigeführt, die Vorstellung ein, dass er als Brautwerber sie einem einzigen Manne (der ihre Liebe mit keinem andern teilen will) zur (künftigen) Ehe verbunden hat (*αρμοζ.*, wie Prov. 19, 14), um sie (bei der Eheschliessung) darzustellen als eine reine Jungfrau Christo, wie am Schlusse mit Nachdruck der eine Mann bezeichnet wird. Das *αγν.* (7, 11) erhält hier durch den Zusammenhang des Bildes die Beziehung auf geschlechtliche Keuschheit, geht aber in der Deutung auf die Treue gegen den ihnen verkündigten Christus im Gegensatz zu jedem andern. — **v. 3.** *φοβ. μηπ.*) wie Gal. 4, 11, tritt der Zuversicht entgegen (*δε*), dass sie um solches heiligen Eifers willen ihn gern ertragen, und motiviert so indirekt, weshalb er, selbst auf die Gefahr thöricht zu erscheinen, den Gegnern mit solcher Selbstempfehlung entgegentritt, die ihnen neues Ertragen zumutet (v. 1). Dass die Gemeinde als eine vor Verführung zu bewahrende Braut dargestellt war, führt auf die Vergleichung mit der Eva, welche die Schlange (als der Satan gedacht, wie Sap. 2, 24. Apok. 12, 9. 15) nach Gen. 3, 13 betrog in ihrer Arglist. Das *φθαρη* bezeichnet das Verderben ihrer Gedanken, sofern die Irrlehrer mit ihrer Verführung an die natürlichen *νοηματα* der Leser anknüpfen, und ist in prägnanter Konstruktion (vgl. Gal. 5, 4) mit *απο* verbunden, sofern jene Korruption sie abführt von der Einfalt, die in Christo allein das Heil sucht, und der *αγνοτ.*, die (mit Anspielung an v. 2) die Treue gegen Christus (vgl. *τ. εις χρ.*) bewahrt und das Herz keinem andern zuwendet. — **v. 4** kann die v. 3 ausgesprochene Befürchtung nur begründen, wenn auf ihr Verhalten in einem wirklich vorliegenden Falle hingewiesen wird. Das *μεν* involviert notwendig den Gegensatz zu seinem Kommen zu ihnen bei seiner Brautwerbung (v. 2), da ja von ihrem Verhalten gegen ihn und seinen Eifer, den er bei derselben zeigte, v. 1 ausgegangen war. Um dieses Gegensatzes willen werden ja die Gegner, die

λαμβάνετε, ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον, ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε· 5 λογίζομαι δὲ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων. 6 εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει,

---

sonst immer als Mehrheit erscheinen, in der Person dessen, der (im vorliegenden Falle) zu ihnen kommt, ihm gegenübergestellt. Als einen andern Jesus, als den er verkündigt, bezeichnet Paul. das Objekt der judaistischen Lehre, weil sie alles Gewicht auf sein irdisches Leben und sein Festhalten am Gesetz legte, während er überall in seiner Verkündigung von dem gekreuzigten und zu Gott erhöhten ausging. So wenig wie Röm. 8, 15 ist gedacht, dass sie wirklich durch die Irrlehrer einen andersartigen Geist empfangen haben; es ist nur gemeint, dass der Geist, der sie treibt, wenn sie durch ihren Jesus sich zum Festhalten am Gesetz verpflichtet fühlen, ein andersartiger ist, als der, welchen er und seinesgleichen von dem erhöhten Christus empfangen haben (Gal. 3, 2). Dass er das *ετερ. ευαγγ.* der Judaisten Gal. 1, 6f. nicht als ein zweites neben dem seinen, sondern nur als eine Verkehrung desselben gelten lassen will, schliesst nicht aus, dass er es hier, sofern es die Teilnahme an der Verheissungserfüllung vom Übertritt zum Judentum abhängig machte, als ein andersartiges bezeichnet im Vergleich mit dem Evangelium von der freien Gnade Gottes, das sie thatsächlich angenommen haben. Da mit dem Auftreten der Judaisten dieser Fall wirklich eintrat, kann auch der Nachsatz nur besagen, dass ihre Aufnahme trotz dessen, was sie brachten, und was eigentlich jede Aufnahme ausschliessen sollte, thatsächlich eine nur zu bereitwillige war. Er bezeichnet das mit dem ironischen *καλως* (Mc. 7, 9) so, dass sie auch einen solchen schönstens ertragen, was ihr *ανεχεσθαι* seiner Person (v. 1f.) entwertet und seine Besorgnis v. 3 motiviert. Notwendig muss aber nun dem *μεν* gegenüber in v. 5 ein *δε* folgen, welches zeigt, wie keinerlei Vorzüge der Leute, zu denen der *ερχομενος* gehört, vor seiner Person ein solches ihn mit seinem Evangelium beiseite schiebendes *ανεχεσθαι* rechtfertigen. In dem *λογιζ.* liegt, wie Röm. 3, 28, dass kein Sachkundiger anders urteilen wird, als dass er denselben in keinem Stück (Gal. 4, 1) nachstehe. In diesem Zusammenhange kann *τ. υπερλ. αποστ.* nur Bezeichnung der Judaisten sein, zu denen der *ερχ.* gehört, da ja eben gezeigt werden soll, warum er die in ihrem bereitwilligen *ανεχ.* liegende Zurückstellung seiner Person nicht zu verdienen glaubt. Er bezeichnet sie aber ironisch so, weil sie sich in Korinth als Apostel aufspielten, die (als unmittelbare Schüler Jesu) noch über Paulus erhaben seien. — **v. 6.** *ει δε και*) bringt eine Einschränkung des Vorigen, sofern er zugeben muss, dass er ihnen gegenüber, die sich besonders redegewandt zeigten, ein Idiot hinsichtlich der Redegabe sei (vgl. I, 2, 1). Zu dem *αλλ ου* des Nachsatzes vgl. I, 4, 15. Hinsichtlich der Erkenntnis, die doch als der Inhalt der Rede allein ihren Wert bestimmt, ist er es wenigstens nicht. Zu dem *φανερ.* ergänzt sich von selbst als Objekt *τ. γνωσ.* und aus dem Partizipium,

ἀλλ' ἐν παντὶ φανερώσαντες ἐν πᾶσιν, εἰς ὑμᾶς. 7 *ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα ἐμαυτὸν ταπεινῶν, ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε, ὅτι δωρεὰν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην ὑμῖν;* 8 *ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα λαβὼν ὀψώνιον πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν, καὶ παρὼν πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑστερηθεὶς οὐ κατενάρκησα οὐθενός·* 9 *τὸ γὰρ ὑστέρημά μου προσανεπλήρωσαν οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακε-*

---

wie 8, 24, das Hauptverbum: sondern, nachdem wir sie in jedem Stück unter allen (bei denen wir gepredigt) kundgemacht haben (*φανερωσ.*, wie 2, 14), haben wir sie auch kundgemacht für euch. Da er dies nicht als einen individuellen Vorzug angesehen haben will, schliesst er auch hier seine Berufsgenossen durch den Plur. mit ein. — **v. 7.** *η*) oder, wenn ihr zugebt, dass hierin in Wahrheit kein *υστερηκεναι* liegt, liegt ein solches etwa darin, dass ich keinen Sold von der Gemeinde angenommen habe? Offenbar hatte man das als ein Zeichen gedeutet, dass er nicht wage, sich den wahren Verkündigern des Evangeliums gleichzustellen. In bitterer Ironie fragt er, ob er damit Sünde gethan habe, wenn er, auf sein gutes Recht verzichtend, sich selbst in eine gedrückte Lage versetzte, in der er durch gemeine Handarbeit sich kümmerlich sein Brod verdienen musste. Schon der Absichtssatz, in welchem er den Segen, den er ihnen damit brachte, des Gegensatzes wegen als ein Erhöhtwerden darstellt (*υψωθ.*, wie Jak. 4, 10), zeigt, dass eine solche um andrer willen übernommene Selbsterniedrigung keine Sünde sein kann. Einen noch stärkeren Kontrast gegen das *αμαρτ. εποιησα* bildet der davon abhängige Kausalsatz mit seinem betont gestellten *θεου*, sofern es doch sicher keine Sünde ist, eine Gottesgabe, wie das Evangelium, umsonst mitzuteilen. — **v. 8.** *εσυλησα*) Der absichtlich starke Ausdruck will sagen, dass er eher andern Gemeinden Unrecht that, wenn er sie ausplünderte, indem er Sold von jenen nahm, und zwar nicht um ihnen dafür zu dienen, sondern behufs der Dienstleistung an den Korinthern (gen. obj., wie Act. 6, 4). Daher das betont voranstehende *υμων*. Nach Phil. 4, 15 war es Philippi gewesen, das ihn zuerst mit Mitteln versorgte, nach Korinth zu gehen und dort seinem Berufe leben zu können, bis er Arbeit gefunden. Das *παρων* verbindet sich mit *προς υμας*, weil es sich ja um den Verkehr mit ihnen und nicht um seine blosse Anwesenheit handelte. Obwohl er dort sein Handwerk trieb (Act. 18, 3), kam es doch vor, dass er in Mangel geriet doch ist er keinem von ihnen zur Last gefallen. - 9, 12 mit dem Comp. *προσαναπλ.*, das also auch was er etwa zur Ausfüllung dieses Mangels hinzu vorausgesetzten Brüder können wohl nur Silv. artikellose *ελθ.* auf Act. 18, 5 deutet. Da der ei von Thess. kam, ist der Plur. *αλλαι εκκλ.* v. 8 v Das *και* bezeichnet, wie er infolge dessen sich b als einen, der ihnen nicht zur Last fiel (vgl. I 7

δονίας· καὶ ἐν παντὶ ἀβαρῆ ἐμαυτὸν ὑμῖν ἐτήρησα καὶ τηρήσω.
10 *ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί, ὅτι ἡ καύχησις αὕτη οὐ*
φραγήσεται εἰς ἐμὲ ἐν τοῖς κλίμασιν τῆς Ἀχαΐας. 11 *διὰ τί; ὅτι*
οὐκ ἀγαπῶ ὑμᾶς; ὁ θεὸς οἶδεν. 12 *ὃ δὲ ποιῶ, καὶ ποιήσω,*
ἵνα ἐκκόψω τὴν ἀφορμὴν τῶν θελόντων ἀφορμήν, ἵνα, ἐν ᾧ
καυχῶνται, εὑρεθῶσιν καθὼς καὶ ἡμεῖς. 13 *οἱ γὰρ τοιοῦτοι*
ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστό-
λους Χριστοῦ. 14 *καὶ οὐ θαῦμα· αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετα-*

(v. 6) deutet an, dass er weder durch Annahme direkter, noch indirekter Unterstützung sie beschwert habe. Das *κ. τηρησω* bekräftigt **v. 10** mit einer Berufung darauf, dass Wahrhaftigkeit Christi in ihm ist (sofern ja Christus selbst in ihm ist, vgl. Gal. 2, 20). Zu dem *οτι* nach der Beteuerung vgl. Röm. 14, 11. Das Rühmen darüber, dass er die Gemeinde nicht beschwert hat (v. 8f.), wird nicht verzäunt (*φραγ.*, wie Hos. 2, 6, hier metaphor. im Sinne von: behindert) werden in bezug auf ihn in den Gegenden Achajas, d. h. er wird wenigstens hier nie etwas thun, das ihn an solchem Rühmen hindern würde. — **v. 11.** *δια τι*) fragt nach dem Motiv dieser Maxime: etwa weil ich euch nicht liebe? Die wahre Liebe nimmt ebenso vertrauensvoll, als sie giebt, während die Abneigung zu nehmen auf kalte misstrauische Gesinnung deutet. Gott weiss es, scil. dass dem nicht so ist. — **v. 12.** *ο δε ποιω*) was ich aber thue, das werde ich auch thun, damit ich abschneide (*εκκ.*, metaphor., wie Hiob 19, 10. IV Makk. 3, 2) den Anlass derer, die Anlass wünschen, um in dem, dessen sie sich rühmen (nämlich der Geltendmachung ihrer Autorität durch Beanspruchung der Gemeindeverpflegung), erfunden zu werden, wie auch wir. Da sie die Gemeindeverpflegung (schon als Anerkennung ihrer Lehrautorität) verlangten (I, 9, 12), so mussten sie wünschen, sich in dieser Beziehung auf ihn berufen zu können, in keinem Fall von ihm an Uneigennützigkeit übertroffen zu werden, und hatten es darum so dargestellt, als ob er Misstrauen in sein Recht oder Mangel an Liebe zeige, wenn er darauf verzichte, um ihn dadurch zum Aufgeben seiner bisherigen Praxis zu veranlassen. Aber jeden Anlass dazu, den sie ihm zu geben wünschen, schneidet er ein für allemal ab mit der Erklärung, dass er das nie thun werde. — **v. 13.** *οι τοιουτ.*) wie 10, 11, geht auf *θελοντες* und begründet, weshalb ihnen Paulus jeden Anlass, sich bei der Geltendmachung ihrer Autorität auf ihn zu berufen, abschneiden will, damit, dass sie gar keine wahren Apostel sind, sondern sich nur lügnerisch dafür ausgeben (vgl. zu v. 5). Das *ψευδαπ.* ist gebildet, wie das *ψευδαδ.* Gal. 2, 4, und wird erläutert dadurch, dass sie zwar Arbeiter (*εργ.*, nämlich im Ackerfelde Gottes, vgl. I, 3, 9) sind, aber trügerische (*δολ.*, wie Psal. 5, 7. Prov. 12, 6), sofern sie, statt die Arbeit zu fördern, dieselbe zerstören, dass sie daher nur die äussere Gestalt (Erscheinungsform) von Aposteln Christi annehmen (*μετασχ.*, wie I, 4, 6). — **v. 14.** *θαυμα*) metonymisch nach Analogie von

σχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός· 15 *οὐ μέγα οὖν, εἰ καὶ οἱ διάκονοι*
αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης· ὧν τὸ τέλος
ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.

16 *πάλιν λέγω· μή τίς με δόξῃ ἄφρονα εἶναι· εἰ δὲ μήγε,*
κἂν ὡς ἄφρονα δέξασθέ με, ἵνα κἀγὼ μικρόν τι καυχήσωμαι.
17 *ὃ λαλῶ, οὐ κατὰ κύριον λαλῶ, ἀλλ' ὡς ἐν ἀφροσύνῃ, ἐν*

I, 9, 18: es ist kein Gegenstand der Verwunderung. In dem *αυτ. ο σατ.* liegt bereits indirekt angedeutet, dass sie in Wahrheit Satans Diener sind. Die Vorstellung, dass derselbe sich (zu Täuschungszwecken) in einen dem himmlischen Lichtreich angehörenden Engel verwandelt, ist noch nicht sicher belegt, wird hier aber als ganz bekannt vorausgesetzt. — **v. 15.** *μεγα*) wie I, 9, 11: sie verwandeln sich und werden wie *διακ. δικαιοσ.*, was auf ihren angeblichen Eifer für die Gerechtigkeit (durch Geltendmachung des Gesetzes) anspielt, während sie die wahre (im Glauben allein zu erlangende) Gerechtigkeit bekämpfen, mindestens für ungenügend zur Heilserlangung erklären. Das *ων το τελ.* spricht sein Urteil über solches Thun aus. Diese Gegner sind es, die er (nach ihrem bisherigen Auftreten, vgl. v. 4) für so gefährlich hält, dass er selbst ein an sich thörichtes Mittel ihnen gegenüber anwenden muss (v. 1 ff.).

11, 16—29 beginnt der Apostel seine nach v. 5 ihm abgedrungene Selbstvergleichung mit den Gegnern. — *παλιν λεγ.*) wie Gal. 1, 9, geht auf die Mahnung, es möge ihn keiner für einen Thoren halten, obwohl dieselbe bisher nur indirekt in der ironischen Fassung von v. 1 a, sowie darin lag, dass er seine schon Kap. 10 (vgl. auch 11, 5—12) begonnene und von ihm eigentlich als Thorheit betrachtete Vergleichung mit den Gegnern durch die v. 3 f. 13 ff. motivierte Besorgnis vor ihrem Einfluss auf die Gemeinde zu rechtfertigen suchte. Das *ει δε μηγε* steht auch nach negativen Sätzen (vgl. Lc. 5, 36 f.): widrigenfalls, wenn ihr diese Bitte nicht erfüllen wollt. Das elliptische *καν* (Mc. 6, 56) drückt aus, dass sie ihn aufnehmen möchten, auch wenn sie ihn wie einen Thoren aufnehmen müssten, um ihm die Möglichkeit zu gewähren (*ινα*), sich auch (wie die Gegner v. 12) ein bischen zu rühmen, was er ja nur kann, wenn er solche hat, die ihn anhören. Das ist aber mit dem *δεχεσθαι* gegeben, das darum der Sache nach mit dem *ανεχ.* v. 1 glei
v. 17. *κατα κυρ.*) wie Röm. 15, 5: dem Sinn und
sprechend ist sein Reden nicht, wenn er (in der notg
der Gegner um der Leser willen) redet, wie man in
zu beiden *λαλω* gehörige *εν ταυτῃ τ. υποστ. τ. καυχ.*
anknüpfend, auf den in Rede stehenden Gegenstan
welchem nach 10, 17 f. die Thorheit desselben liegt.
fundamentum (Psal. 69, 3. Ezech. 43, 11) leitet sich
Griechisch häufige Bedeutung des *υποστ.*: der Stoff,

ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως. 18 ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ τὴν σάρκα, κἀγὼ καυχήσομαι. 19 ἡδέως γὰρ ἀνέχεσθε τῶν ἀφρόνων, φρόνιμοι ὄντες· 20 ἀνέχεσθε γάρ, εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ, εἴ τις κατεσθίει, εἴ τις λαμβάνει, εἴ τις ἐπαίρεται, εἴ τις εἰς πρόσωπον ὑμᾶς δέρει. 21 κατὰ ἀτιμίαν λέγω, ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήκαμεν· ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ, — ἐν ἀφροσύνῃ λέγω — τολμῶ κἀγώ. 22 Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλεῖταί εἰσιν; κἀγώ.

Rühmens her. — **v. 18** charakterisiert dieses Rühmen dadurch, dass es ein Rühmen in Gemässheit dessen ist, was dem natürlichen Menschen angehört (*κατα την σαρκα*), also sich auf natürliche Vorzüge gründet und nicht auf vom Herrn verliehene. In dem *επει πολλοι καυχ.* liegt das Motiv, weshalb auch er sich zu diesem thörichten Rühmen herbeilassen muss. — **v. 19.** *ηδεως*) wie Mc. 6, 20. 12, 37. Das *ανεχ.*, das sie jenen sich selbst um ihrer sarkischen Vorzüge willen rühmenden Thoren gegenüber beweisen, nötigt ihn, da er ja bei ihnen Eingang finden will, es ihnen gleichzuthun. An sich ist es ja klug, auch mit Thoren Nachsicht zu haben; aber da dieselbe bei ihnen aus falscher Nachgiebigkeit stammt, ist es bittere Ironie, wenn er sagt: da ihr ja (in eurer Einbildung, vgl. I, 4, 10) klug seid. — **v. 20** begründet ihr *ηδ. ανεχ.* dadurch, dass sie sich ja noch viel mehr von ihnen gefallen lassen. Das *καταδ.* geht auf die Knechtung unter ihre Autorität, das *κατεσθ.* (Mc. 12, 40) auf die Habgier, mit der jene sie aussaugen, das *λαμβ.*, von der Jagd oder dem Fischfang (Lc. 5, 5) entlehnt, auf die Machinationen, mit welchen jene sie für sich zu gewinnen suchen. Das *επαιρ.* (10, 5) steht hier von hochmütiger Selbstüberhebnng, das *εις προσωπ. δερει* von frecher Misshandlung. — **v. 21.** *κατα ατιμ.*) adverbial: schimpflicher Weise, geht darauf, dass es ein Schimpf für ihn ist, wenn sie sich von den Gegnern Dinge gefallen lassen, die er nie gewagt hat, ihnen anzuthun, als ob (*ως οτι*, wie II Thess. 2, 2, eig.: wie es der Fall wäre, wenn ich es sagte, weil) er und seine Gefährten dazu zu schwach gewesen wären und noch seien (bem. das Perf.). Es liegt eine bittere Ironie darin, dass er sich selbst beschimpfen muss, als wäre er zu schwach dazu gewesen, wenn sie durch ihr *ανεχ.* solches Benehmen als berechtigt anerkennen. Sehr nachdrücklich tritt dem das *εν ω δ αν* entgegen, sofern, was den Grund anlangt, auf welchem solches kühne Auftreten beruht, er den Gegnern nichts nachzugeben meint. Das parenthetische *εν αφρ. λεγω* bezieht sich darauf, dass die Vorzüge, auf Grund deren die Gegner so kühn auftreten, ihm gar keinen Grund dazu zu geben scheinen. — **v. 22** sind die drei Sätze, welche die Vorzüge der Gegner ausdrücken, der Erregtheit der Rede entsprechend, fragend zu fassen. Das *εβρ.* geht auf die Nationalität, die er auch als Diasporajude teilt, das *ισρ.* auf die Zugehörigkeit zum theokratischen Volk, das *σπ. αβρ.* auf die diesem gegebenen Verheissungen. In diesen Stücken steht er ihnen ganz gleich

σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ. 23 *διάκονοι Χριστοῦ εἰσίν; — παραφρονῶν λαλῶ — ὑπὲρ ἐγώ, ἐν κόποις περισσοτέρως, ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως, ἐν θανάτοις πολλάκις* 24 *— ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσεράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον,* 25 *τρὶς ἐραβδίσθην, ἅπαξ ἐλιθάσθην, τρὶς ἐναυάγησα, νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα —,* 26 *ὁδοιπορίαις πολλάκις, κινδύνοις ποταμῶν, κινδύνοις λῃστῶν, κινδύνοις ἐκ γένους, κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν, κινδύνοις ἐν πόλει, κινδύνοις ἐν ἐρημίᾳ, κινδύνοις*

(*καγω*), und konnten sie auch keinen Vorrang beansprucht haben. — **v. 23.** *διακ. χρ.*) Da es sich nur um die Vorzüge handelt, deren sie sich rühmen, kommt hier gar nicht in betracht, dass er sie als solche nicht anerkennt (v. 15), sondern nur, dass er es jedenfalls noch mehr ist als sie (*υπερ*, adverbial), indem er es durch ungleich reichere Dienstleistungen bewährt hat. Freilich erklärt die Parenthese es für Aberwitz, wenn er sich dessen rühmt, da er ja nach I, 15, 10 nur durch die Gnade Gottes ist, was er ist. Zu *εν κοποις* ist *διακ. χρ. ειμι* zu ergänzen. Das *περισσ.*, dem *υπερ* parallel, drückt nur aus, dass er sich in Arbeitsmühen noch viel reichlicher als Diener Christi bewährt, ohne ihnen auch solche, wenn auch geringere, zuzuschreiben, wie er ja auch von *φυλακαι* und *πληγαι* (6, 5) bei ihnen schwerlich etwas weiss. Das *υπερβ.* verhält sich dazu, wie der Superlativ zum Comparativ, weshalb auch im folgenden jede solche Vergleichung mit dem *υπερ* aufhört. Das *πολλ.* sagt nur, dass er sich auch in Todesgefahren (4, 11) häufig als Diener Christi bewährt. — **v. 24 f.** führt dafür parenthetisch einige Beispiele an. Dass er von Juden die Strafe Deut. 25, 3 erlitten (wobei man einen Schlag abzog, um nicht durch Verzählen das Gebot zu überschreiten), zeigt, dass Paul. auch in der Synagoge gewirkt haben muss. Zu der Ergänzung von *πληγ.* vgl. Lc. 12, 47, zu *παρα μιαν* (mit Übergehung eines) Röm. 1, 25. Die Geisselungen (wie in Philippi Act. 16, 22 f.) **v. 25** waren natürlich römische. Zu *ελιθ.* vgl. die Steinigung in Lystra Act 14, 19. Von den drei Schiffbrüchen ist uns keiner bekannt, so wenig wie die Umstände, unter denen er 24 Stunden (*νυχθ.*) in der Meerestiefe (*βυθ.*, wie Exod. 15, 5. Psal. 107, 24), wohl auf einem Wrack umhertreibend, zubrachte (*πεπ.*, wie Jak. 4, 13). Das Perf. steht, weil es sich nicht um ein einmaliges Ereignis, sondern um das Zugebrachthaben handelt. — **v. 26.** *οδοιπ.*) sind ermüdende Fusswanderungen. Der mit dem *εν* v. 23 wechselnde dat. instr. zeigt, wodurch er sich häufig (v. 23) als Diener Christi erwiesen hat. Besonders hervorgehoben werden durch nachdrückliche Anaphora Gefahren, wie sie ihm zu überschreitende Ströme oder räuberische Überfälle bereiteten. Andre rührten von stammverwandter, andre von heidnischer Seite her. Die artikellosen Ausdrücke charakterisieren die Gefahren in Stadt und Land (besonders in wüster Gegend), in Land und Meer und unter falschen

ἐν θαλάσσῃ, κινδύνοις ἐν ψευδαδέλφοις, 27 κόπῳ καὶ μόχθῳ, ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις, ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν νηστείαις πολλάκις, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι 28 χωρὶς τῶν παρεκτός, ἡ ἐπίστασίς μοι ἡ καθ' ἡμέραν, ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν. 29 τίς ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι;

30 *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι.*

Brüdern. — **v. 27.** *κοπ. κ. μοχϑ.*) wie I Thess. 2, 9. II Thess. 3, 8, geht wohl auf die mühselige Handwerksarbeit, durch die er sich sein Brod erwarb. Im folgenden tritt wieder das *εν* aus v. 23 ein, weil es sich um Zustände handelt, unter denen er Christo dienen musste, weshalb auch das *πολλ.* von dort wiederkehrt. Zu *αγρυπν.* vgl. 6, 5, wo die Nachtwachen auch mit seiner Handwerksarbeit verbunden sind. Zu *εν λιμ. κ. διψ. κ. γυμνοτ.* (hier mit *εν ψυχει* verbunden, weil sie in Kälte besonders fühlbar wurde) vgl. Deut. 28, 48. Das unfreiwillige Fasten (6, 5) brauchte noch nicht gerade Hunger und am wenigsten Durst mit sich zu bringen. Zur Sache vgl. I, 4, 11. — **v. 28.** *χωρις*) wie Mt. 14, 21: abgesehen von dem ausserdem mir Zustossenden (erg. *γινομενων*). Da diese Exzeption sonst ganz überflüssig wäre, bilden die beiden folgenden Subst. eine unregelmässige Apposition zu *των παρεκτ.*, was nach dem eigentlich einen Relativsatz umschreibenden Neutrum ohne Schwierigkeit ist, und bezeichnen, was zu den ausserordentlichen Mühen, Leiden und Entbehrungen seines Amtslebens noch als regelmässige Beschwerde hinzukommt. Das *μοι* verbindet sich leicht mit dem subst. verb. *επιστασις*: der tägliche Andrang zu mir, und, was damit noch zusammenhängt, die Sorge um alle Gemeinden, nicht nur die von ihm gestifteten. Das letzte Moment wird noch abschliessend durch die beiden Fragen in **v. 29** illustriert, welche zeigen, wie sich diese Sorge auf jedes einzelne Gemeindeglied erstreckt. Das *ασϑ.* geht wohl über die I, 8, 9 ff. erwähnte *ασϑενεια* hinaus auf jede Schwachheit des Glaubenslebens, die sich in Skrupeln, Zweifeln u. dgl. äussert, und die der Apostel nach I, 12, 26 lebhaft mitempfindet, wie das *σκανδαλιζ.* (I, 8, 13) auf jede Seelengefahr, die irgend einem droht, und die den Apostel (bem. das betonte *εγω*) in heftigen Affekt (I, 7, 9) des Unwillens, Schmerzes u. dgl. versetzt.

11, 30—12, 10 geht der Apostel nun zu dem wahren Gegenstande seines Rühmens über. — *ει καυχ. δει*) geht auf v. 16. 18 und damit auf den ganzen letzten Abschnitt zurück, wo er sich, durch die Gegner gezwungen, gerühmt hat: wenn denn gerühmt sein muss, so will ich mich (das Fut. von dem stehenden Grundsatz) dessen rühmen (*καυχ.* c. acc., wie 10, 8), was meiner Schwachheit angehört, mit ihr zusammenhängt. Gemeint sind die Schmerzen, Sorgen und Aufregungen, welche die Mühen, Leiden und Entbehrungen seines Amtslebens ihm infolge (körperlicher und seelischer) Schwachheit (I, 2, 3) bereiten, und wozu das *ασϑ.* und *πυρ.* v. 29 einen sehr

31 ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι. 32 ἐν Δαμασκῷ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως ἐφρούρει τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν πιάσαι με, 33 καὶ διὰ θυρίδος ἐν σαργάνῃ ἐχαλάσθην διὰ τοῦ τείχους καὶ ἐξέφυγον τὰς χεῖρας αὐτοῦ. XII, 1 καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δὲ καὶ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.

---

naheliegenden Übergang bildet. Gerade ihrer rühmt er sich, weil dieselben erst jene Schicksale ihn schwerer als andre empfinden lassen, und weil die Schwachheit, die darin zu Tage tritt, wenn er davon redet, allen eitlen Selbstruhm ausschliesst. Nur auf sie bezieht sich das *ο θεος — οιδεν* in **v. 31,** sofern Gott der Herzenskündiger allein ihm bezeugen kann, wie schwer er infolge seiner natürlichen *ασθενεια* daran zu tragen hat. Zu *ευλογ. εις τ. αιων.* vgl. Röm. 1, 25. 9, 5, zu *οτι ου ψευδ.* Gal. 1, 20: er lügt nicht, wenn er sich dessen, was er innerlich zu tragen hat, rühmt. — **v. 32 f.** führt der Apostel ein Beispiel an aus der Zeit unmittelbar nach seiner Bekehrung, welches zeigt, wie er nicht der Mann war, drohender Gefahr mutig die Stirne zu bieten, sondern, durch seine Schwachheit veranlasst, sich ihr durch heimliche Flucht entzog und so den Schein schimpflicher Feigheit auf sich lud. Das *εν δαμ.*, durch das wiederholte *τ. πολ. δαμ.* noch stärker betont, erinnert daran, wie es die Stätte seiner Bekehrung und Berufung (Gal. 1, 17) war, wo ihn das eben Erlebte am ehesten hätte zu mutigem Ausharren bewegen sollen. Der *εθναρχ.* (I Makk. 14, 47. 15, 1) ist wohl ein von dem Araberkönig Aretas dort eingesetzter Präfekt, der, da ihm ja der Apostel ganz gleichgültig war, nur auf Antrieb der Juden (Act. 9, 24) die Stadt bewachen konnte, um ihn (bei einem etwaigen Fluchtversuch) zu verhaften. — **v. 33.** Bemerke, wie das Schimpfliche seiner Flucht durch vier Momente betont wird: *δια θυρ.*, das nach dem Folgenden wohl auf ein Fenster in der Stadtmauer geht, *εν σαργ.*, *εχαλ. δια τ. τειχ.* (Act. 9, 25) und *εξεφ. τ. χειρ. αυτ.* — **12, 1.** *καυχ. δει*) knüpft an 11, 30 an, um nun ausdrücklich zu betonen, dass solches Rühmen, auch wenn es ihm abgenötigt werde, an sich zwar nicht nützlich sei, weil es so leicht zur Selbstüberhebung verleitet, dass er aber eben deshalb auch auf besondre Gnadenerweisungen kommen wolle (wie 11, 23—29 auf die mit seinem Amt verbundenen Mühsale), um auch an ihnen zu zeigen, wie er sich nur des mit seiner Schwachheit Zusammenhängenden an ihnen rühmt. Als solche Gnadenerweisungen nennt er Gesichte und andre Offenbarungen, welche vom Herrn herrühren (gen. subj.), womit bereits angedeutet, dass es sich bei ihnen nicht um eigne Vorzüge und Leistungen, sondern eigentlich um ein *καυχ. εν κυρ.* (10, 17) handelt. Wenn er nun aber zu einem einzelnen derartigen Ereignis übergeht, so geschieht es, weil dasselbe scheinbar alle andern an Bedeutung für den Empfänger eines solchen Gesichts überragt und doch an ihm gerade gezeigt werden kann, wie

2 οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων — εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν — ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ.
3 καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον — εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος, ὁ θεὸς οἶδεν —
4 ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.
5 ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι, ὑπὲρ δὲ ἐμαυτοῦ οὐ καυχήσομαι, εἰ

---

wenig der Apostel selber sich seiner rühmen kann. — **v. 2.** Wie von einem dritten erzählt Paul. das Erlebnis, weil eben damit jeder eigne Ruhm bei demselben ausgeschlossen ist, und bezeichnet denselben nur als einen *ανθρ. εν χρ.*, um anzudeuten, dass keinerlei persönliche Vorzüge oder besondre Berufsstellung dazu gehörten, um solches zu erfahren, sondern lediglich das Stehen in der Gemeinschaft mit Christo. Die zu *αρπαγ.* (I Thess. 4, 17) gehörige Zeitangabe tritt voran, um das Erlebnis als ein einzigartiges (nicht wieder vorgekommenes) und unvergessliches zu charakterisieren, und die Parenthese hebt hervor, wie völlig unabhängig von seinem persönlichen Leben dasselbe war, so dass er nicht einmal weiss, ob er während der Entrückung in oder ausser dem Leibe war, er für seine Person sich also sicher desselben gar nicht rühmen kann. Thatsächlich sehen wir daraus, dass sein natürliches Bewusstsein völlig aufgehört hatte, er sich also im ekstatischen Zustande befand. Das *ει* in dem *ειτε—ειτε* steht im Sinne von: ob, wie I, 7, 16. Während das *εν σωμ.* rein adverbial steht, weist das *του* nach *εκτος* auf *σωματι* zurück: ausserhalb dieses Leibes. Zu *ο θεος οιδεν* vgl. 11, 11. Das *τ. τοιουτ.* (I, 5, 5) fasst noch einmal den Zustand des betreffenden Menschen nach beiden Möglichkeiten zusammen und stellt denselben als einen ihm völlig fremden hin. Das *εως* (lokal, wie Act. 1, 8) *τρ. ουρ.* (ohne Art., wie oft bei der Ordinalzahl, vgl. Act. 12, 10) muss für den Apostel, da nichts eine Begrenzung derselben andeutet, schon die denkbar höchste Erhöhung ausdrücken. — **v. 3 f.** bezeichnet deshalb nicht einen neuen Akt der Entrückung, sondern nur, dass er von dem betreffenden Menschen noch Näheres weiss (bem. die Attraktion des Subj. aus dem Objektsatz, wie Lc. 4, 34). Die Parenthese kehrt verkürzt wieder, weil es sich nur darum handelt, ob er im Leibe oder ohne Vermittelung (*χωρ.*, wie Röm. 3, 21. 28) desselben die Wahrnehmung gemacht habe, die er dort machen durfte, nämlich dass er an dem Ort, zu dem er entrückt, das Paradies (Lc. 23, 43. Apok. 2, 7), d. h. die Stätte der Seligen geschaut und *αρρητα ρημ.* vernommen habe, was der Apostel selbst von Worten erklärt, die einem Menschen zu reden nicht erlaubt ist (*ουκ εξον*, wie Mt. 12, 4). — **v. 5.** *υπερ*) wie 7, 14. Nur um dem Menschen, der so Grosses erfuhr, seine Ehre zu geben, will er davon Rühmens machen, aber nicht um seine Person irgendwie herauszustreichen, die sich ja dabei im Zustande völliger Bewusstlosigkeit befand, also sich

μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις. 6 *ἐὰν γὰρ θελήσω καυχήσασθαι, οὐκ
ἔσομαι ἄφρων· ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ· φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμὲ
λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει ἐξ ἐμου* 7 *καὶ τῇ ὑπερβολῇ
τῶν ἀποκαλύψεων. διό, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ
τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.*
8 *ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα, ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ.*

---

dies Erlebnis sicher nicht als etwas, worauf sie stolz sein könnte, anrechnen darf. Seiner Person könnte sein Rühmen nur insofern zu gute kommen, als auf Grund der (ihr anhaftenden) Schwachheiten (der verschiedenen Erscheinungsformen der *ασθενεια* 11, 30) erst ganz erhellt, wie wenig er solcher Gnade würdig, und wie gross dieselbe war, wenn sie ihm dennoch widerfuhr. Das *μου* fehlt absichtlich, weil es sich eben um den Kontrast menschlicher Schwachheiten und göttlicher Gnadenerweisungen handelt. — v. 6 begründet die in v. 5 liegende Voraussetzung, dass er sich doch rühmen könnte, wenn er nur wollte (*εαν* c. ind. fut., wie Lc. 19, 40), ohne deswegen ein Thor in dem Sinne zu sein, dass die Thatsachen seinen Selbstruhm als grundlosen erweisen könnten, weil er ja nur Wahrheit sagen würde. Denn dass er trotz dieser Schwachheiten so hoch bevorzugt ist, ist ja doch selbst wieder ein Gegenstand berechtigten Rühmens. Aber er enthält sich dessen (*φειδ.* scil. *απο τ. καυχησεως*, wie Sap. 1, 11), damit nicht irgend einer in bezug auf ihn urteile über das hinaus (*υπερ*, wie I, 4, 6), als was er ihn sieht, wovon er sich durch eignen Augenschein überzeugen kann, oder was er von ihm aus hört, auch, wie v. 7 hinzufügt, auf Anlass (Dat., wie Gal. 6, 12. Röm. 11, 20. 30) des Überschwangs der ihm zu teil gewordenen Offenbarungen nicht, die er ja v. 1 ausdrücklich neben den *οπτασιαι* genannt hatte, deren Auffassung seinerseits v. 2—5 an einem hervorragenden Beispiel illustriert war. Das *διο* wird durch das *ινα μη* dahin erläutert, dass ihm, damit er sich dieser hohen Gnadenerweisungen nicht überhebe (*υπεραιρ.*, wie II Thess. 2, 4) und also doch etwa sich zu rühmen beginne, ein sehr fühlbarer Denkzettel an seine Schwachheit gegeben ward. Das eng mit *τ. σαρκι* zu verbindende *σκολοψ* (Num. 33, 55. Ezech. 28, 24) bezeichnet ein quälendes leibliches Leiden, das durch die Apposition nach Analogie von I, 5, 5 auf einen Satansengel zurückgeführt wird. Zu der Verbindung des dabei zu wiederholenden *εδοθη* mit *ινα* vgl. Apok. 8, 3. 12, 14. Das *κολαφ.* deutet auf wiederholte heftige Krankheits- oder Schmerzanfälle, so dass das Leiden als ein chronisches zu denken ist. Dass aber die Wirksamkeit dieses Satansengels nicht etwa eine gottwidrige (versucherische) war, sondern eine, zu der ihm der Herr Christus Vollmacht gegeben, wird durch die Wiederholung des *ινα μη υπεραιρ.* hervorgehoben, sofern dieser für ihn heilsame Zweck zeigt, dass das *εδοθη* doch in letzter Instanz auf Christus zurückgeht. — v. 8. *υπερ τουτου*) geht auf den Satansengel, so dass das *υπερ*

9 *καὶ εἴρηκέν μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις
ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς
ἀσθενείαις, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.*
10 *διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγ-
μοῖς καὶ στενοχωρίαις ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε
δυνατός εἰμι.*

11 *γέγονα ἄφρων· ὑμεῖς με ἠναγκάσατε. ἐγὼ γὰρ ὤφειλον*

---

heisst: um dieses willen (II Thess. 2, 1) habe ich den Herrn (Christum) dreimal, d. h. zu wiederholten Malen (vgl. Mc. 14, 30) gebeten, er möge von mir abstehen (*αποστη απ εμου*, vgl. Lc. 4, 13). — **v. 9.** *ειρηκεν*) Das Perf. drückt aus, dass er das einmal gesprochene Wort als dauernden Bescheid hat. Dass seine Gnade ihm genügt, begründet Christus dadurch, dass die Kraft zu dulden und trotz aller Hemmnisse zu wirken gerade in Schwachheit zur Vollendung kommt. Um mittels starker Organe und unbehindert zu wirken, dazu gehört nur eine geringe Kraft, während in der Überwindung der menschlichen Schwachheit sich gerade die höchste Kraft zeigt. Die Gnade Christi braucht also gar nicht die Schwachheit von ihm zu nehmen, sondern sie gewinnt durch sie erst den Spielraum, mit ihrer vollen Kraft einzutreten, die selbstverständlich grösser als alle menschliche ist. Infolge dieses Bescheides (*ουν*) wird Paul., weit entfernt um Abnahme der Schwachheiten zu bitten, sich am liebsten vielmehr (potius, wie 2, 7. 7, 7) auf Grund derselben rühmen, d. h. sich durch sie für hoch bevorzugt erklären, damit auf ihn sich niederlasse (bem. die prägnante Konstr.) und auf ihm ruhen bleibe die Kraft Christi, die ja nur in dem Masse im Menschen wirken kann, als er in seiner Schwachheit sich ihrer bedürftig fühlt. — **v. 10.** Zu den seiner Person anhaftenden Schwachheiten treten die von aussen kommenden Hemmnisse, wie freche Misshandlungen, die sich der Übermut gegen ihn erlaubt (*υβρεις*, wie Sir. 10, 8), Nöte, Verfolgungen und Bedrängnisse, in denen sich ja das Gefühl seiner Schwachheit besonders geltend macht; aber um Christi willen (vgl. 5, 20f.), d. h. weil sie seiner Gnadenwirksamkeit in ihm den reichsten Spielraum gewähren, hat er Wohlgefallen daran. Dieses Paradoxon löst der Begründungssatz dahin, dass, gerade wenn er schwach ist, die Gnade allein in ihm wirkt und zur höchsten Kraftentfaltung (v. 9) Gelegenheit erhält, während jedes Gefühl der eignen Kraft uns der Wirksamkeit Christi verschliesst.

12, 11—18. Apologetischer Abschluss. — *γεγονα*) wie 5, 17: so liegt nun die Thatsache vor, dass ich ein Thor geworden bin. Nicht nur das Rühmen seiner persönlichen Vorzüge (11, 16—29), sondern selbst das Rühmen seiner Schwachheit, die ihn zu einem Träger der Gnadenerweisungen Christi macht (11, 30—12, 10), ist in seinen Augen Thorheit. Die Ironie liegt nur darin, dass er mit vollem Bewusstsein diese Thorheit

ὑφ' ὑμῶν συνίστασθαι· οὐδὲν γάρ τι ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι. 12 *τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν.* 13 *τί γάρ ἐστιν ὃ ἡσσώθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, εἰ μὴ ὅτι αὐτὸς ἐγὼ οὐ κατενάρκησα ὑμῶν; χαρίσασθέ μοι τὴν ἀδικίαν ταύτην.* 14 *ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως*

---

begangen hat, weil sie es sind (bem. das betonte *υμεις*), die durch die Art, wie sie sich durch die Gegner imponieren liessen (11, 20), ihn dazu nötigten, womit sie natürlich aufhört, Thorheit zu sein. Das betonte *εγω* steht im Gegensatz zu diesen Gegnern, die sie ihm vorzogen, während er vielmehr von ihnen hätte sollen empfohlen werden, womit dann für ihn jeder Anlass, sich durch solches Rühmen selbst zu empfehlen, fortgefallen wäre (vgl. 5, 12). Er begründet das durch Wiederholung von 11, 5, nur durch den Aor. auf seine Wirksamkeit unter ihnen hinweisend. Das *τι* (irgendwie) verstärkt das *ουδεν*. Zu *ουδεν ειμι* vgl. I, 13, 2: wenngleich ich an und für mich (vgl. I, 15, 10) nichts bin, was noch einmal alles eigentliche Rühmen ausschliesst. — **v. 12.** *σημεια*) sind die Zeichen, die ihn als den Apostel, der er ist, erkennen lassen, weil sie, als er in ihrer Mitte war (*εν υμιν*), durch die Macht der Gnade Christi gewirkt wurden, nämlich seine Erfolge in der Gemeindegründung. Er hat dazu nichts gethan, als dass er unter den mancherlei schwierigen und leidensvollen Verhältnissen in Korinth jede notwendige Ausdauer bewiesen, während Christus sie bewirkte durch die Zeichen, Wunder und Machtwirkungen (vgl. Röm. 15, 19), die er ihn vollbringen liess. Als Gegensatz zu dem *μεν* solit. (wenigstens) schwebt dem Apostel vor, dass er die daraus sich ergebenden Ansprüche für seine Person nicht erhoben hat. Allein er kommt **v. 13** darauf in einer ganz andern Wendung, sofern doch auch das zur Erweisung seiner apostolischen Stellung gehört, dass er die Gemeinde, deren Apostel zu sein er beansprucht, wie seine übrigen Gemeinden mit aller Liebe leitet und pflegt. Er begründet also, dass er sich unter ihnen als Apostel erwiesen, durch eine Frage, in welcher liegt, dass sie in dieser Beziehung in nichts im Vergleich mit den übrigen Gemeinden benachteiligt sind. Liegt schon in dem *υπερ* eine feine Ironie, indem es eigentlich nur ausdrückt, dass sie nicht mehr als andre benachteiligt sind, während doch noch keine von ihnen sich über solche Benachteiligung beklagt hat, so erreicht dieselbe darin ihren Gipfel, dass nun ihre Nichtbelastung durch den Anspruch auf Gemeindeverpflegung (die ihm als der Gegensatz bei dem *μεν* v. 12 vorschwebte) als die einzige Ausnahme jener Erweisung seines Apostolats erscheint: was ist es, worin ihr benachteiligt seid, wenn nicht darin, dass (vgl. 2, 2) ich für meine Person (10, 1) euch nicht zur Last gefallen bin (11, 8)? In bitterer Ironie bittet er dafür um Verzeihung (vgl. 11, 7 f.), während sie ihm doch dafür hätten danken sollen. Das *χαρισ.* c. acc. steht hier vom Erlassen einer Schuld. — **v. 14.**

ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ οὐ καταναρκήσω· οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς. οὐ γὰρ ὀφείλει τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν θησαυρίζειν, ἀλλ' οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις. 15 *ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, εἰ περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶν ἧσσον ἀγαπῶμαι.* 16 *ἔστω δέ, ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς· ἀλλὰ ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον.* 17 *μή τινα*

τριτ. τουτο) vgl. Jud. 16, 15. Num. 22, 28, gehört zu dem *ελθ. πρ. υμ.* Dass sein Kommen, wozu er jetzt in Bereitschaft ist (vgl. zu 10, 6), bereits das dritte ist, hebt er hervor, weil, wenn er diesmal ihnen, so wenig wie bei den beiden ersten, zur Last fallen wird, dies doch deutlich zeigt, dass sein früheres *κατεναρκ.* kein Unrecht war, da er es sonst ja abstellen würde. Dass er nicht nach dem ihrigen trachtet, sondern nach ihnen selbst (um sie für Christum zu gewinnen, vgl. I, 9, 10), begründet er durch sein väterliches Verhältnis zu ihnen (I, 4, 15), sofern ja die Kinder nicht verpflichtet sind, den Eltern Schätze zu sammeln, sondern umgekehrt. — **v. 15.** *εγω δε*) stellt dem gegenüber, wie er am liebsten noch viel mehr thun möchte, als gewöhnliche Väter, nämlich nicht nur Aufwand machen, sondern, wie das verstärkende Comp. sagt, gänzlich aufgewandt werden, d. h. sich aufreiben ihren Seelen zu gut. Hier steht *ψυχ.*, wie Mt. 10, 39, von der Seele als Trägerin des wahren Lebens, das mit ihr gewonnen oder verloren wird. Das an *εκδαπανηθ.* sich anschliessende *ει* setzt nur den Fall, für den er zu diesem äussersten Opfer entschlossen ist, wenn er nämlich, jemehr er sie liebt, wie er ihnen durch jene Verzichtleistung zeigt, desto weniger geliebt wird, indem ihm das als Vernachlässigung angerechnet wird. Dann bleibt freilich nichts übrig, als durch das äusserste Liebesopfer solchen Kaltsinn zu brechen. — **v. 16.** *εστω δε*) es sei aber, dass ich euch nicht beschwert habe. Er konzediert das, natürlich in ihrem Sinne, weil, wenn sie nach seinen Erörterungen v. 13 ff. das einsehen, damit zugegeben ist, dass er mit jener Verzichtleistung auf die Gemeindeverpflegung ihnen kein Unrecht gethan hat. Eines *ερειτε* bedurfte es nicht, da das *ησσ. αγαπ.* ja zeigt, dass sie sein Verhalten bisher allerdings so angesehen haben. Allein es blieb noch ein Verdacht übrig, den die Gegner gegen die (nach seiner Darstellung) in jener Verzichtleistung bewiesene Uneigennützigkeit eingewandt hatten oder einwenden konnten, und der durch die Betonung des *εγω* bereits eingeleitet ist. Bem. die ironische Art, wie er diesen Verdacht selbst formuliert: da ich ein schlauer (arglistiger) Mann bin, habe ich euch mit List gefangen (*ελαβ.*, wie 11, 20). Man hatte den Korinthern insinuiert, wenn er sie für seine Person nicht beschwert habe, werde er sie durch seine Abgesandten desto gründlicher ausgebeutet haben. Daher die Frage **v. 17:** ich habe doch nicht irgend einen gesandt und durch ihn euch übervorteilt? So war wenigstens der Satz nach dem Beginn mit *μη τινα* angelegt. Erst durch das Bedürfnis, das *τινα* dahin näher zu bestimmen, dass er irgend einen von denen meint, die (*ων* gleich

ὃν ἀπέσταλκα πρὸς ὑμᾶς, δι' αὐτοῦ ἐπλεονέκτησα ὑμᾶς; 18 *παρεκάλεσα Τίτον καὶ συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν· μή τι ἐπλεονέκτησεν ὑμᾶς Τίτος; οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν; οὐ τοῖς αὐτοῖς ἴχνεσιν;*

---

19 *Πάλαι δοκεῖτε, ὅτι ὑμῖν ἀπολογούμεθα. κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν· τὰ δὲ πάντα, ἀγαπητοί, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν*

τουτων ους, vgl. Röm. 15, 18) er thatsächlich zu ihnen gesandt hat, wird er von der intendierten Konstruktion abgebracht, so dass nun das *τινα* erst durch *δι αυτου* aufgenommen und in die Konstruktion eingereiht wird. Das *πλεον.* steht hier im eigentlichen Sinne von habgieriger Übervorteilung (vgl. Ezech. 22, 27. Hab. 2, 9). Da in der Frage liegt, dass daran nicht zu denken, ist wohl der Versuch gemeint, indirekt durch sie Unterstützungen für ihn zu erlangen. — v. 18. *παρεκαλ.*) geht hier natürlich auf die Bitte um die Reise nach Korinth, von der er nach Kap. 7 eben zurückgekehrt war, und das *παρακαλειν* wird nur erwähnt, weil dasselbe von einem besondren Interesse, das er für seine Person an dieser Reise hatte, zeugen konnte. Denn dass es sich um eine solche handelte, zeigt die Mitsendung eines uns unbekannten, aber den Korinthern bekannten Bruders, von dem wir hier erst erfahren, dass er den Titus auf seiner Reise begleitete, der aber hier erwähnt werden musste, weil das *τινα ων* v. 17 die Absendung mehrerer voraussetzt. Ausgeschlossen aber ist hierdurch, dass Tim. (I, 4, 17. 16, 10) wirklich nach Korinth gekommen sein kann, da er sonst jedenfalls hier hätte mit erwähnt werden müssen. Zu dem *μη τι* vgl. 1, 17. In der 1. pers. plur. *περιεπ.* schliesst sich Paul. mit Tit. zusammen, da der Bruder (als blosser Begleiter desselben) wohl ausser Betracht bleiben konnte. Die beiden damit verbundenen Dative drücken verschiedene Beziehungen aus, da *τ. αυτ. πν.* ein dat. mod. ist (in demselben Geist), *τ. ιχν.* aber einfacher dat. loc., wie Röm. 4, 12.

12, 19—13, 10. Schlussermahnung. — *παλαι*) schon längst, d. h. seit dem Beginn des polemischen Teils, der ja durchweg zugleich apologetisch war, meint ihr, dass wir uns euch gegenüber verteidigen. Der Ton liegt auf dem voranstehenden *υμιν*. Gewiss hat er ihretwegen geschrieben, aber darum sie nicht als seine Richter anerkannt (vgl. I, 4, 3); denn Gott, vor dessen Angesicht er redet, ist allein sein Richter, und dass ihn Christus, in dessen Lebensgemeinschaft er steht, zum Reden treibt, erhebt ihn über jedes menschliche Urteil (vgl. zu bei[illegible]
bezieht sich darauf, dass er seine Berufsgenossen so
teidigung mit eingeschlossen hat. Die liebevolle An
stolze Wort mildernde Aussage vor, dass all das,

οἰκοδομῆς. 20 *φοβοῦμαι γὰρ μήπως ἐλθὼν οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς, κἀγὼ εὑρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε, μήπως ἔρις ζῆλος θυμοὶ ἐριθεῖαι καταλαλιαὶ ψιθυρισμοὶ φυσιώσεις ἀκαταστασίαι,* 21 *μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς, καὶ πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ᾗ ἔπραξαν.* XIII, 1 *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. ἐπὶ στόματος δύο μαρτύ-*

---

den liebevollen Zweck hat, ihr durch die Gegner gefährdetes christliches Leben zu fördern. — **v. 20** begründet, dass es solcher Förderung bedarf, durch die Befürchtung, es möchte wohl (*φοβ. μηπ.*, wie 11, 3) bei ihnen nicht nach Wunsch stehen, sofern er sie bei seiner Hinkunft nicht in solcher Verfassung zu finden fürchtet, wie er sie zu finden wünscht, und er dann (bem. das betonte *εγω*) erfunden werden müsste für sie (*ευρ.* c. dat., wie Röm. 7, 10), wie sie ihn nicht wünschen, d. h. als ein streng Strafender (vgl. I, 4, 21). Das parallele *μηπως*, zu dem aus dem Vorigen *ευρεθωσιν εν υμ.* zu ergänzen, weist nun zunächst auf die Reste des Parteiwesens (mit all seinen üblen Folgen) hin, die er noch zu finden fürchtet, mögen dieselben noch von dem I, 1, 12 erörterten Anlass herstammen, oder durch die judenchristlichen Agitatoren erzeugt sein. Zu *ερις ζηλ.* (I, 3, 3) vgl. Gal. 5, 20, wo auch Zornerregungen und Parteiränke folgen. Zu *καταλ.* vgl. I Petr. 2, 1, zu *ψιθυρ.* das *-στης* Röm. 1, 30: Verleumdungen und Ohrenbläsereien. Das *φυσ.* erinnert an I, 4, 6. 18, das *ακαταστ.* an I, 14, 33, weshalb wohl an Unordnungen im Gemeindeleben zu denken, die noch über die aus dem Parteiwesen stammenden hinausgehen. Das dritte den beiden *μηπως* parallele *μη* **v. 21** mit dem auf den conj. aor. folgenden Fut. drückt die Befürchtung noch stärker als eine bestimmt vorliegende aus. Das *παλιν*, das bei dem *ελθ. μ.* ganz bedeutungslos wäre, gehört zu *ταπειν.* und setzt voraus, dass er bereits bei einem Besuch in Korinth von Gott, der allein eine bessere Entwicklung seiner jungen Pflanzung hätte wirken können, niedergebeugt wurde durch die Erfahrungen, die er im Verkehr mit ihnen (*προς υμας*) machte. Zu *ο θεος μ.* vgl. Röm. 1, 8. Das *πενθ.* steht nur hier mit dem Acc. der Person: er fürchtet dann viele betrauern zu müssen, die schon vorher (d. h. bei seinem damaligen Besuche) sündigten und, wie das part. perf. sagt, im Sündigen verharren, ohne ihren Sinn geändert zu haben (bem. das part. aor.). Das *μεταν.* steht mit *επι* (wie Joel 2, 13), sofern der Anlass zu der von ihnen erwarteten Sinnesänderung lag in ihrer wollüstigen Unreinheit, Hurerei und Ausschweifung (vgl. Gal. 5, 19). Das *η* ist attrahiert für *ην*. Manche natürlich werden auf die Mahnungen dieses Briefes hin (vgl. 6, 14ff.) noch Busse thun, daher nur *πολλους*. — **13, 1.** *τριτ. τ.*) wie 12, 14: dies ist das dritte Mal, dass ich zu euch komme. Das Praes. steht, wie I, 16, 5, weil er ja bereits auf der Reise begriffen ist. Die erneute Erwähnung davon hat nur einen Zweck, wenn jetzt geschehen soll,

ρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. 2 προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν, τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι, 3 ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν. 4 καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ· καὶ γὰρ ἡμεῖς

---

was er bei seiner zweiten Anwesenheit (12, 21) angedroht hat, dass nämlich ein ordentliches Gerichtsverfahren gegen die hartnäckig gebliebenen Sünder eingeleitet werden soll, bei dem sie seine Strenge so unerwünscht finden werden, wie er sie (12, 20). Norm für jedes derartige Verfahren bleibt Deut. 19, 15: auf Aussage zweier, beziehungsweise dreier Zeugen wird jeder Spruch eines solchen Disziplinargerichts festgestellt werden. — **v. 2.** *προειρ.*) geht, wie das *ως παρων το δευτερον* zeigt, auf die Vorhersage bei seiner zweiten Anwesenheit (*παρ.*, part. imperf., wie 11, 9); das *προλεγω* auf seine gegenwärtige Abwesenheit, bei der er es ihnen im voraus sagen muss. Den *προημ.* im Sinne von 12, 21 reihen sich alle übrigen Sünder an, die damals noch nicht gesündigt hatten und verwarnt waren, um deretwillen also zu dem *προειρ.* das *προλ.* hinzutrat. Das *εαν* steht (statt *οταν*), weil es sich ja nicht um die (selbstverständliche) Zeitbestimmung handelt, sondern darum, dass sein jetzt wiederholtes Kommen (*εις τ. παλ.*) eben die Ausführung des beim ersten Gedrohten bezweckt und darum die Bedingung derselben ist. Das *ου φεισ.* (1, 23) soll also das 10, 11 Behauptete zur Wahrheit machen denen gegenüber, gegen die er sich angeblich bei seinem vorigen Besuche schwach gezeigt (10, 1. 10). — **v. 3.** *επει*) wie I, 14, 12, knüpft an das Vorige an. Das artikellose *δοκιμη* geht auf eine Probe, die der in ihm redende Christus (bem. das Korrelat des *λαλ. εν χρ.* 12, 19) ablegt, ob seine Worte sich auch in Thaten bewähren werden. Eine solche verlangen sie, wenn sie immer noch verleumderischen Reden, wie 10, 1. 10, Gehör schenken. Der Relativsatz weist in feiner Weise auf die eigne Erfahrung der Korinther hin, wonach Christus in bezug auf sie nicht schwach (ohnmächtig, wie Röm. 8, 3) ist, sondern mächtig in ihnen, sofern sie ja seine Wirkungen im eignen inneren Leben erfahren haben, also eigentlich keiner solchen Probe bedürfen. — **v. 4.** *και γαρ*) begründet, wie in seiner Weise der vorhergehende Relativsatz, dass eine solche Probe, wenn sie denn unnötigerweise verlangt wird (v. 3), nicht ausbleiben werde, wie sie nicht ausgeblieben ist in einem Falle, wo jenes Verlangen scheinbar berechtigter war. Das *και* betont das *εσταυρ.*, das allerdings nur möglich war, wenn Christus auf Anlass natürlich menschlicher Schwachheit sogar zum schmachvollsten Tode in die Hände seiner Feinde dahingegeben ward, ohne scheinbar sein Schicksal abwenden zu können. Dass aber dieses so wenig, wie die scheinbare Machtlosigkeit, nach welcher der in ihm redende Christus bis

ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ
εἰς ὑμᾶς. 5 ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκι-
μάζετε· ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτούς, ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν,
εἰ μή τι ἀδόκιμοί ἐστε; 6 ἐλπίζω δὲ ὅτι γνώσεσθε, ὅτι ἡμεῖς

---

jetzt seine Drohungen noch nicht zur Wahrheit gemacht hatte, für seine wirkliche Machtlosigkeit zeugt, beweist die Thatsache, dass er lebt auf Anlass göttlicher Macht, die ihn von den Toten auferweckt hat (I, 6, 14). Das zweite και γαρ begründet das von Christo Gesagte durch die eigne (bem. das betonte ημεις) in der Lebensgemeinschaft mit Christo gemachte Erfahrung, sofern er und seine Genossen schwach erscheinen, wenn sie in jener Lebensgemeinschaft dazu bestimmt werden, ihre Drohungen noch nicht auszuführen, wie er bei seinem zweiten Besuch in Korinth. Begründet dies das εσταυρ. εξ ασθ., so kann er das ζη εκ δυν. allerdings nur erweisen durch die Gewissheit, dass er und seine Genossen einst die gleiche Erfahrung machen werden, wenn es zur Bewährung seiner Drohungen kommt. Dann werden sie mit Christo leben, d. h., wie er, sich an ihnen in voller Kraftfülle zeigen auf Anlass göttlicher Kraft, und man wird sehen, dass ihre Schwachheit eine ebenso vorübergehende ist, wie die, welche die Kreuzigung Christi herbeiführte und wie diese nur behufs Vollziehung seines Heilswerkes Christo auferlegt war, so auch jene nur behufs ihrer Berufserfüllung in der Lebensgemeinschaft mit Christo ihnen auferlegt ist. Zu Grunde liegt auch hier in neuer Wendung die Vorstellung, wie diese Lebensgemeinschaft mit Christo sich dadurch bewähren muss, dass man die verschiedenen Phasen seines Heilandslebens mit ihm durchmacht. — **v. 5.** εαυτ.) steht mit Nachdruck voran im Gegensatz dazu, dass sie den in ihm redenden Christus auf die Probe stellen anstatt sich selbst. Es gilt vielmehr sich selbst auf die Probe zu stellen, was nachher durch das einfachere δοκιμ. (I, 11, 28) erklärt wird, ob sie im Glauben sind, wenn sie doch durch fleischliche Streitsucht oder fleischliche Lüste (12, 20f.) denselben verleugnen. Das η ουκ (I, 6, 16) leitet eine Frage ein, die, wenn sie verneint werden müsste, die Aufforderung zum πειρ. und δοκ. als eine unausführbare hinstellte, sofern dieselbe die r e c h t e Selbsterkenntnis (επιγιν., wie 1, 13f.), d. h. eine solche, bei der man weiss, worauf es ankommt, voraussetzt. Daher besagt der Expositionssatz (οτι), dass Christus in ihnen ist, wenn sie nicht etwa (ει μη τι, wie I, 7, 5) unprobehaltig (αδοκ., wie I, 9, 27) sind. Nur danach, ob thatsächlich Christus in uns ist und wirkt, bemisst sich, ob wir im Glauben sind, sofern jenes die unzweifelhafte Folge von diesem ist. Nur eine Selbsterkenntnis, welche feststellt, ob jenes der Fall ist oder nicht, kann also den rechten Massstab abgeben für die Prüfung, ob sie im Glauben sind. — **v. 6.** Im Gegensatz zu der Möglichkeit, dass sie als unprobehaltig erfunden werden, hofft er, dass sie erkennen werden, wie er und seine Genossen jedenfalls (bem. das betonte ημεις) es nicht sind, indem sich zeigen wird, wie die

οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι. 7 εὐχόμεθα δὲ πρὸς τὸν θεὸν μὴ ποιῆσαι
ὑμᾶς κακὸν μηδέν, οὐχ ἵνα ἡμεῖς δόκιμοι φανῶμεν, ἀλλ' ἵνα
ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῆτε, ἡμεῖς δὲ ὡς ἀδόκιμοι ὦμεν. 8 οὐ γὰρ
δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας. 9 χαί-
ρομεν γὰρ ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν, ὑμεῖς δὲ δυνατοὶ ἦτε· τοῦτο
καὶ εὐχόμεθα, τὴν ὑμῶν κατάρτισιν. 10 διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὼν
γράφω, ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι κατὰ τὴν ἐξουσίαν,
ἣν ὁ κύριος ἔδωκέν μοι εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν.

Drohungen, die er zugleich in ihrem Namen ausgesprochen hat, sich sicher erfüllen werden. — v. 7. ευχ. προς τ. θ.) wie Num. 11, 2. Deut. 9, 26. Dieser Hoffnung steht aber das Gebet zu Gott entgegen, es möge ihnen zu solcher Bewährung kein Anlass gegeben werden, indem die Leser im Falle voller Sinnesänderung keinerlei Böses mehr thun (vgl. Röm. 13, 4). Er erbittet dies nicht, damit sie als bewährt erscheinen, indem er im stande ist, durch diesen Brief solche Sinnesänderung herbeizuführen, sondern damit die Leser das Gute thun (Röm. 7, 21. Gal. 6, 9). Das ως αδοκ. bezieht sich darauf, dass er wie unbewährt vor ihnen dasteht, wenn er keine Gelegenheit erhält, seine Drohung zur Wahrheit zu machen. Zur Sache vgl. 10, 2. — v. 8 begründet, dass er und seine Genossen nur das letztere beabsichtigen können (δυν. im sittlichen Sinne, wie I, 10, 21). Das κατα τ. αληθ. kann nur auf das καλον ποιειν gehen, also auf das wahrhaft gute Wesen im Sinne von I, 5, 8. 13, 6, dem er ja entgegenwirken würde, wenn er, nur um seine Strafgewalt bewähren zu können, wünschen möchte, dass sie im Bösesthun verharren, während er doch nach seiner ganzen Sinnesrichtung dasselbe nur zu fördern im stande ist. Zu dem Gegensatz von κατα und υπερ vgl. Röm. 8, 31. — v. 9 begründet dies dadurch, dass sie sich freuen, wenn der Fall eintreten sollte (οταν, wie 10, 6. 12, 10), dass sie schwach sind (im Sinne von v. 4), sofern sie, wenn sie keine Gelegenheit bekommen, ihre Drohungen zu verwirklichen, als solche erscheinen, die zu schwach sind, um dieselben auszuführen, die Leser aber stark, sofern sie vermögen, die noch bei ihnen vorhandenen Sünden vollends zu entfernen. Das ευχ. steht hier im Sinne des Wünschens (Jerem. 22, 27. Röm. 9, 3); doch kehrt das και (wir freuen uns nicht nur darüber, wenn es kommt, sondern wünschen auch, dass es käme) gewissermassen zu v. 7 zurück. Das zunächst zurückweisende τουτο wird noch zusammenfassend erläutert durch τ. υμ. καταρτ.: ihre Herstellung in den vollkommenen Zustand des christlichen Lebens (vgl. das Verb. I, 1, 10), d. h. in das το καλ. ποιειν (v. 7), welches sich eben vollendet, wenn sie stark sind. — v. 10. δια τουτο) weil mein Wunsch auf diese eure Besserung geht (und nicht etwa auf Bewährung meiner Strafgewalt), schreibe ich dieses (nämlich diese

11 *Λοιπόν, ἀδελφοί, χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε,
τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης
ἔσται μεθ' ὑμῶν.* 12 *ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἁγίῳ φιλήματι.
ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἅγιοι πάντες.* 13 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ
Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.*

Schlussermahnung seit 12, 19 ff.), um mir und euch jene zu ersparen: damit ich nicht schroff (vgl. das Subst. Röm. 11, 22) verfahren dürfe. Ein solches Verfahren würde ja seiner Vollmacht entsprechen, aber nicht dem Zweck, zu dem sie ihm gegeben ist. Vgl. 10, 8.

13, 11—13. Der Briefschluss. — *λοιπον*) wie I Thess. 4, 1, fügt an, was noch zu sagen übrig bleibt. Die erneute Anrede bildet den Übergang von der strengen Warnung einzelner zur milden Schlussermahnung an die ganze Gemeinde. Das *χαιρετε* (I Thess. 5, 16) ermahnt zur Freude an ihrem Christenstand (vgl. das Subst. 1, 24), die auch durch seine scharfen Worte nicht getrübt werden soll. Das passivische *καταρτ.*, das an v. 9 anknüpft, geht darauf, dass sie sich durch die Mahnworte des Apostels (*παρακαλεισθε*) zur Herstellung in den unversehrten Christenstand bringen lassen sollen. Das *το αυτο φρον.* (Röm. 15, 5) ermahnt zu einträchtigem Streben, wodurch der Friede erhalten wird (*ειρην.*, wie I Thess. 5, 13). Der Erfolg solchen Strebens ist dann die Sache Gottes, von dem die Liebe und der Friede (vgl. Röm. 16, 20) kommt, und der allezeit mit ihnen sein wird, ihnen denselben zu verleihen. — **v. 12.** *ασπ. κτλ.*) wie I, 16, 20. Die *αγιοι* (1, 1) sind alle Christen des Ortes, wo Paul. sich aufhält. — **v. 13** ist wohl, wie I, 16, 21 ff., ein eigenhändig hinzugefügter Segenswunsch. Zu *η χαρις κτλ.* vgl. 8, 9. Seine Gnade ist es, die uns durch sein Erlösungswerk die Liebe Gottes wiedergewonnen und die Teilnahme (*κοιν.*, wie I, 1, 9. 10, 16) am heiligen Geiste vermittelt hat. Zu *μετα π. υμ.* vgl. I, 16, 24. Auch die *κοιν. τ. πν.* beweist sich ja durch die Wirksamkeit des Geistes in ihnen und kann sie darum begleiten.

ΠΡΟΣ ΓΑΛΑΤΑΣ.

I, 1 *Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,* 2 *καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας.* 3 *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ,* 4 *τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶ-*

1, 1—5. Zuschrift und Gruss. — *απ ανθρωπων*) knüpft an den Wortsinn von *αποστ.* an, um, wie der Plur. zeigt, zunächst festzustellen, dass er nicht ein menschlicher Abgesandter ist (wie II Kor. 8, 23), sondern ein von Gott berufener Apostel. Aber erst das zweite Glied hebt im Gegensatz zu der Behauptung seiner Gegner, dass er doch nur durch die Urapostel den Apostelberuf empfangen haben könne, hervor, dass seine Berufung dazu nicht durch einen Menschen, sondern durch Christum vermittelt sei. Liegt schon in diesem Gegensatz, dass diese Vermittlung keine menschliche war, so wird dies durch das *και θεου πατρ.* (wie I Thess. 1, 1) noch klarer herausgestellt, sofern die Vermittlung durch ihn zugleich von dem (seinem) Vater ausging, der ihn von den Toten auferweckt und dadurch erst in die volle Sohnesstellung eingesetzt hat (Röm. 1, 4), weil erst von ihr aus Christus den Paulus, der ihn in seinen Erdentagen gar nicht gekannt hatte, im Auftrage Gottes aussenden konnte. — **v. 2.** *οι συν εμ. αδ.*) geht auf den Kreis seiner näheren Umgebung, der sich insgesamt in den folgenden Gruss an die Gemeinden Galatiens (I Kor. 16, 1) einschliesst. — **v. 3** zeigt durch den Zutritt von *ημων* nach *πατρος* im Verhältnis zu II Thess. 1, 2 schon ganz die ausgebildete Form des Segenswunsches, wie Röm. 1, 7. — **v. 4.** *τ. δοντ. εαυτ.*) wie I Makk. 6, 44: der sich preisgegeben hat für unsre Sünden (*υπερ*, wie I Kor. 15, 3), nämlich um sie zu sühnen. Die einzigartige Erweiterung des Segenswunsches charakterisiert Christum als den spezifischen Heilsmittler im Gegensatz zu jeder Beeinträchtigung seines Heilsmittlertums durch irgend eine Werkthätigkeit, die man den Galatern als heilsnotwendig darstellte. Das *οπως* bezeichnet, wie er dadurch uns herausnehmen wollte (*εξελ.*, wie I Chron. 16, 35. Act. 23, 27) aus der gegenwärtigen (*ενεστ.*, wie Röm. 8, 38) Weltzeit.

τος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, 5 *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.*

6 *θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον,* 7 *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.* 8 *ἀλλὰ κἂν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ὑμῖν εὐαγγελίζηται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα*

Das artikellose *πονηρου* charakterisiert dieselbe als eine bösartige und damit dem Verderben verfallene, weil darum nur die Enthebung aus ihr (mittels seines Sühntodes) uns von demselben erretten konnte. Das zu *εξελ.* gehörige *κατα τ. θελ. τ. θ.* schliesst jede andre Weise, wodurch man jene Errettung (etwa durch Gesetzeswerke) sich sichern zu können meinte, aus. Zu *τ. θεου και πατρ. ημ.* vgl. I Thess. 1, 3. — **v. 5.** Zu der Doxologie vgl. Röm. 11, 36.

1, 6—10. Eingang des Briefes, aber nicht danksagend, wie sonst, sondern sein Befremden ausdrückend (*θαυμ. οτι*, wie Lc. 11, 38) über ihr unbegreifliches Verhalten. Das steigernde *ουτως* geht deiktisch auf die vor Augen liegende Thatsache der raschen Entwicklung (*ταχ.*, wie II Thess. 2, 2) ihrer noch im Eintreten begriffenen Abwendung (*μετατιθ. απο*, wie II Makk. 7, 24, und mit *εις*, wie Sir. 6, 9) von der Verkündigung des Apostels zu einer andersartigen. Dieselbe wird dargestellt als eine Abwendung von Gott, der sie eben durch jenes Evangelium berufen hat (vgl. II Thess. 2, 14) auf Grund einer Gnadenerweisung Christi (vgl. Röm. 5, 15), nämlich seiner Selbsthingabe in den Sühntod (v. 4), um sie als eine Versündigung gegen Gott und Christum darzustellen, da jenes *ετερ. ευαγγ.* (II Kor. 11, 4) jedenfalls jene Gnadenerweisung Christi nicht als die allein ausreichende Heilsvermittlung wertete. — **v. 7** sagt von diesem andersartigen Evangelium, dass es nicht ein zweites neben jenem ersten ist (*αλλο*, wie I Kor. 3, 11), wenn man nicht (*ει μη*, wie Röm. 14, 14) das ein solches nennen will, dass es gewisse Leute giebt (*τινες*, wie II Kor. 3, 1), deren Eigentümlichkeit es ist (bem. das artikulierte part. praes., wie Lc. 18, 9), dass sie die Leser verwirren (*ταρασσ.*, wie Sir. 28, 9. Act. 15, 24) und verkehren wollen (*μεταστρ.*, wie I Sam. 10, 9. Sir. 11, 31) das Evangelium von Christo (gen. obj., wie I Thess. 3, 2). Indem sie nämlich ausser Christo noch etwas anderes zur Bedingung der Heilserlangung machen, entsteht der Schein, dass sie ein anderes Evangelium verkündigen, welches ein noch reicheres oder gewisseres Heil zu bieten hat, während sie in Wahrheit nur die Leser damit verwirren und das Eine wahre Evangelium verfälschen. — **v. 8.** *αλλα*) aber, wenn auch so gewissermassen ein anderes Evangelium zustandekommt, so gilt auch davon, dass, wenn selbst er und seine Genossen (*ημεις*) oder ein Engel vom Himmel her (scil. kommend, vgl. II Kor. 5, 2) ihnen Evangelium verkündigte im Widerspruch mit dem (*παρ ο*, vgl.

ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. 9 ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω. 10 ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.

Röm. 16, 17), das der Apostel und seine Genossen verkündigt haben, er verflucht sein soll (αναϑ., wie I Kor. 16, 22). Der Fall, dass er das Gegenteil von dem verkündigt, das er verkündigt hat, ist natürlich so unwahrscheinlich, wie der, dass ein Engel Gottes (vgl. II Kor. 11, 14) der von Gott ihm anvertrauten Botschaft (Röm. 1, 1) widerspricht, zeigt aber eben darum die Ausnahmslosigkeit des Ausspruchs, der also auch von jedem scheinbar andern Evangelium gilt, das man ihnen (bem. das betont gestellte υμιν), den Heidenchristen, brachte (v. 7). — **v. 9.** ως) wie I Thess. 2, 7, doch mit folgendem einfachen και (auch). Das προειρ. (II Kor. 13, 2, vgl. I Thess. 3, 4) geht, wie das αρτι (gegenwärtig) zeigt, auf das, was er bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien (Act. 18, 23) über die schon damals dort thatsächlich aufgetretene Irrlehre (bem. das ει c. ind.) gesagt hat, indem er sie kurzweg als fluchwürdig verurteilte. Zu ευαγγ. mit dem Acc. der Person vgl. Lc. 3, 18, zu παρελαβ. I Thess. 2, 13. — **v. 10** begründet das Vorige nur, wenn die Antwort auf die Doppelfrage selbstverständlich dahin lautet, dass er mit der erneuten schroffen Abweisung (bem. das auf das αρτι v. 9 zurückblickende, durch seine Stellung betonte αρτι) jeder Abweichung von seinem Evangelium unmöglich beabsichtigen kann, Menschen durch begütigende Rede zu gewinnen (πειϑ., wie Act. 12, 20), sondern nur Gott, für dessen Sache er eintritt. Die Aufstellung der Alternative, wie das gewählte πειϑειν, zeigt, dass man ihm vorgeworfen hatte, die Heiden dadurch gewinnen zu wollen, dass er ihnen das Gesetz erliess. Wenn er aber jetzt die bei seinem zweiten Besuch gezeigte Schroffheit, die offenbar von den Gegnern benutzt war, um ihn bei den Galatern zu verdächtigen, lediglich wiederholte, so erhellt, dass er nicht einer war, der seine Worte danach wählte, ob er dadurch Menschen gewönne. Erst die zweite Frage geht dazu über, dies sein schroffes Auftreten zu rechtfertigen, weshalb das ζητω (c. inf., wie Röm. 10, 3) nicht Ind., sondern nur Conj. sein kann: oder soll ich danach trachten, Menschen zu gefallen (αρεσκ., im Sinne von I Thess. 2, 15)? Die Antwort auf diese Frage liegt in der asyndetisch angeknüpften Erwägung, dass das ein Widerspruch mit seiner alleinigen Abhängigkeit von Christo sei. Das ετι (Röm. 5, 8) weist auf seine vorchristliche Vergangenheit hin, wo er mit seinem Eifer für das Gesetz seinen Volks- und Parteigenossen gefiel, während das betonte χριστου bei δουλος (Röm. 1, 1) sagt, dass wer Christo sich ausschliesslich zum Dienste geweiht hat, Menschen als solchen nicht gefallen kann. Die

11 *Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον·* 12 *οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 13 *ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν*

Begründung freilich dieses an sich durchaus nicht evidenten Satzes bringt erst das Folgende.

1, 11—2, 21. Der erste Hauptteil bringt den Beweis für den göttlichen Ursprung seines Evangeliums, indem zuerst nachgewiesen wird, dass er dasselbe nicht von Menschen empfangen haben kann (1, 11—24). Die Anrede (*αδ.*, wie I Thess. 2, 1) zeigt, dass er von dem erregten Eingang zu dem Versuch einer Verständigung mit den Lesern übergeht. Das Subjekt des Objektsatzes ist als Objekt vom Verbum des Hauptsatzes attrahiert (vgl. I Thess. 2, 1), um an das Vorige anzuknüpfen, sofern es sich bei der Mitteilung über das von ihm verkündigte Evangelium um das handelt, was er im Dienste Christi zu thun hat (v. 10). Da nun dies Evangelium nicht menschenmässig ist (*κατα ανϑρ.*, wie Röm. 3, 5), d. h. den Gedanken und Wünschen des Menschen, wie er von Natur ist (vgl. I Kor. 3, 4), nicht entspricht, so kann er als Knecht Christi (mit seiner Verkündigung) unmöglich Menschen gefallen (v. 10). Vgl., wie Röm. 1, 18 ebenso der Beginn des ersten Hauptteiles mit einer Begründung des Schlusssatzes vom Briefeingange einsetzt. — **v. 12** begründet das *ουκ εστ. κατα ανϑρ.* durch einen Blick auf die Art, wie er sein Evangelium überkommen hat. Zu *ουδε γαρ* vgl. Röm. 8, 7: denn auch ich nicht (so wenig wie die Urapostel) habe dasselbe von einem Menschen überkommen. Dies gegen die Gegner, welche behaupteten, da er kein unmittelbarer Schüler Jesu gewesen sei, könne er das Evangelium nur von den Uraposteln überkommen haben. Das *ουτε* schliesst sich einfach an das in *ουδε* liegende *ου* an, um zu sagen, dass er auch nicht von einem Menschen über das anderweitig überkommene Evangelium aufklärenden Unterricht empfangen habe, sondern beides durch Vermittlung einer von Jesu Christo (d. h. von seinem Geiste) ausgehenden Offenbarung (*αποκαλ. ιησ. χρ.*, wie II Kor. 12, 1). — **v. 13** begründet dies dadurch, dass er zunächst vor seiner Bekehrung nach dem, was sie von seinem ehemaligen Wandel gehört haben (*ακ. τι*, wie Lc. 21, 9), garnicht in der Lage war, irgend eine Unterweisung von Menschen über das Evangelium zu empfangen. Zu *αναστρ.* vgl. Jak. 3, 13, zu der Verbindung des subst. verbale mit Adv. und Praep. Phil. 1, 26, zu *καϑ υπερβ.* Röm. 7, 13, zu *ιουδ.* im Sinne der volkstümlichen Religion II Makk. 2, 21. 8, 1. Als fanatischer Verfolger der Gemeinde konnte er nicht geneigt sein, von den Häuptern derselben irgend eine Belehrung zu empfangen. Das Imperf. *εποϱϑ.* (Act. 9, 21) bezeichnet, wie er damals mit

τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν, 14 *καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων.* 15 *ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ* 16 *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην*

Zerstören beschäftigt war. — **v. 14.** *και*) hängt noch von *οτι* ab. Zu *προεκοπτον εν* vgl. Lc. 2, 52: ich machte Fortschritte im Judentum (im Sinne von v. 13) über (*υπερ* c. acc., wie Lc. 16, 8) viele Altersgenossen in meiner Nation (*γεν.*, wie Act. 7, 19) hinaus, indem ich überschwänglich mehr (*περισσ.*, wie I Thess. 2, 17) als sie ein Eiferer (*ζηλ.* c. gen. obj., wie II Makk. 4, 2. Act. 21, 20) war um die von meinen Vätern überkommenen Überlieferungen. Gemeint sind die pharisäischen Überlieferungen (vgl. Mc. 7, 3), die er als Sohn eines pharisäischen Hauses (Act. 23, 6) überkommen hatte, und die ihn für jede andre *παραδοσις* (v. 12) unzugänglich machten. — **v. 15.** *ευδοκ.*) betont die Freiheit des göttlichen Entschlusses, die jede Vorbereitung dafür durch irgend etwas, was von Menschen her an ihn gekommen war, ausschloss. Gott kommt hier lediglich in Betracht als der, welcher ihn ausgesondert hat von Mutterleibe her (vgl. Psal. 22, 11), d. h. von Geburt an. Dieser innergöttliche Akt der Erwählung schliesst für ihn ebenso seine Aussonderung für die Verkündigung des Evangeliums (vgl. Röm. 1, 1), wie der geschichtliche Akt der Berufung zur Christengemeinde (durch Bewirkung des Glaubens und Veranlassung zur Taufe) die Berufung zum Apostel ein (vgl. Röm. 1, 1: *κλητος αποστ.*). Der Urheber von beidem musste sich auch allein den Zeitpunkt aussuchen, um ihn dazu zu befähigen, ohne dass sein Beschluss darüber in ein zeitliches Verhältnis zu jenen beiden Akten gesetzt wird. Seine Berufung geschah aber nicht, wie sonst, *δια τ. ευαγγ.* (II Thess. 2, 14), was immer eine menschliche Vermittlung voraussetzen würde, sondern lediglich mittels seiner Gnade, d. h. einer besondern Gnadenerweisung, wie er sie nach seinem Vorleben am wenigsten verdient hatte. — **v. 16.** *αποκαλ.*) von *ευδοκ.* abhängig. Als sein Sohn im spezifisch messianischen Sinne (vgl. Röm. 1, 3) musste ihm Jesus (durch seine Erscheinung bei Damaskus) offenbart werden, wenn er zum Apostel berufen werden sollte. Das *εν εμοι* bereitet lediglich den Absichtssatz vor, da erst in seinem Innern offenbart sein musste, was er unter den Heiden (vgl. Act. 15, 12) von dem zum Heilsmittler erwählten Sohne der Liebe verkündigen sollte. Das Praes. *ευαγγ.* deutet an, dass die Erfüllung dieser Absicht noch dauernd in Ausführung begriffen ist. Das *ευθεως* gehört ausschliesslich zu *ου προσανεθ.*, das, objektlos, nur bezeichnet, dass er sich nicht mit Fleisch und Blut (Mt. 16, 17), d. h. mit irgend welchen Menschen (die so im Gegensatz zu der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung bezeichnet werden) beriet,

σαρκὶ καὶ αἵματι, 17 *οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.* 18 *ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἱστορῆσαι Κηφᾶν, καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε·* 19 *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.* 20 *ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον*

---

um näheren Aufschluss über das ihm Offenbarte oder eine Bestätigung davon zu erhalten, da er sich darüber sofort ebenso klar als gewiss war. — **v. 17.** *ουδε*) knüpft einen selbständigen Satz an, welcher besagt, dass er auch nicht etwa, weil er an dem Orte seiner Bekehrung keinen fand, der ihn beraten konnte, fortging, um solche anderwärts zu suchen, und zwar nach Jerusalem, wo er bei denen, die vor ihm Apostel waren, am sichersten nähere Aufschlüsse erhalten konnte. Als er fortging, ging er vielmehr (bem. das absichtlich wiederholte *απηλθ.*) nach Arabien (d. h. nach der an Damaskus grenzenden Landschaft Auranitis), wo jede Möglichkeit solchen Ratserholens ausgeschlossen war. Das *παλιν* betont, dass er auch bei seiner Rückkehr aus Arab. nicht einen Ort aufsuchte, wo solches möglich war, sondern wieder Damaskus, wo also der Ort seiner Bekehrung zu suchen ist. — **v. 18.** *επειτα*) nämlich nach dem zweiten Aufenthalt in Dam., dem die II Kor. 11, 32 (Act. 9, 25) erwähnte Flucht ein Ende machte, als bereits Jahre, und zwar drei (bem. das Voranstehen des *ετη*), seit seiner Bekehrung verflossen waren, zog er nach Jerusalem hinauf (vgl. das *αναβ.* Lc. 2, 42), aber auch damals nicht, um sich Rats zu erholen, sondern um den Kephas, dessen hervorragende Stellung im Apostelkreise ihm also wohl bekannt war, kennen zu lernen. Zur Sache vgl. Act. 9, 26. Da er nur 15 Tage bei ihm blieb, nachdem er Jahre hatte verstreichen lassen, ohne ihn aufzusuchen, konnte es nicht seine Absicht sein, jetzt noch bei ihm in die Schule zu gehen. — **v. 19.** *ετερον*) ist wohl mit Absicht gewählt, weil er den Kephas seiner einzigartigen Bedeutung wegen aufgesucht hatte. Wenn er keinen andern der Apostel sah, so können dieselben schwerlich in Jerus. anwesend gewesen sein; aber er hätte unmöglich unterlassen können, auch sie aufzusuchen, wenn ihm um Erweiterung und Bestätigung seiner Heilserkenntnis zu thun gewesen wäre. Die nachträgliche Anknüpfung mit *ει μη* zeigt, dass Jakobus, der Bruder des Herrn (wohl der I Kor. 15, 7 erwähnte), nicht im engeren Sinne zu den Aposteln gehörte und doch erwähnt werden musste, weil er mit zu den Häuptern der Urgemeinde gehörte. — **v. 20.** *α δε γραφ. υμ.*) steht anakoluthisch mit Nachdruck voran: was aber das anlangt, was ich euch (von v. 15 ab) schreibe. Zu dem die Kopula einschliessenden *ιδου* vgl. Lc. 5, 12. Es ist vor Gottes Angesicht (vgl. Röm. 14, 22), also ihm offenbar, dass ich nicht lüge (vgl. II Kor. 11, 31). Diese Beteuerung schliesst den Beweis, dass er sein Evangelium nicht von den

τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι. 21 ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας. 22 ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ· 23 μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν, ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει, 24 καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν.

II, 1 ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσό-

Uraposteln empfangen hat, ab, weil nach **v. 21** er danach in die Gegenden (*κλιμ.*, wie Röm. 15, 23) Syriens (des antiochenischen, vgl. Act. 15, 23. 41) und Ciliciens (seiner Heimat, vgl. Act. 21, 39) ging, wo er so weit von dem Wirkungskreise der Urapostel entfernt war, dass von einem Unterwiesenwerden durch sie fortan nicht mehr die Rede sein konnte. — **v. 22.** *ημην*) geht auf die Zeit, wo er nach Syr. und Cil. ging. Dass er damals den Christengemeinden (vgl. I Thess. 2, 14) Judäas, d. h. der Provinz im Gegensatz zur Hauptstadt (vgl. Act. 26, 20), unbekannt von Angesicht (I Thess. 2, 17) war, bestätigt noch einmal, dass er ausser jenem kurzgemessenen Besuch in Jerus. mit dem Wirkungskreise der Urapostel in keinerlei Berührung gekommen war. — **v. 23.** *ησαν*) kann nur auf dieselbe Zeit gehen, wie das parallele *ημην*. Subjekt sind die *εκκλησιαι* v. 22, die, ohne ihn persönlich zu kennen, nur von ihm hörten, was das *οτι* recit. in direkter Rede einführt. Das part. praes. *διωκων* steht zeitlos: unser ehemaliger Verfolger. Da sie nur von Jerusalemiten, die einst seinen Verfolgungseifer erfahren hatten, hören konnten, dass er jetzt den Glauben verkündige (*ευαγγ.* c. acc., wie Act. 10, 36), den er einst zu zerstören suchte, so folgt hieraus, dass er bereits in Jerusalem missioniert hatte (vgl. Act. 9, 28 f.). Wenn er aber damals bereits seine evangelische Verkündigung begonnen hatte, so ist auch dadurch für alle Folgezeit ausgeschlossen, dass er sein Evangelium von Menschen empfangen habe, und da die Jerusalemiten selbst bezeugten, dass er ihren Glauben verkündigte, so ist konstatiert, dass sein Evangelium nicht eine Verfälschung des urapostolischen sei. Daher wird **v. 24** noch ausdrücklich hinzugefügt, dass die *εκκλ.* auf Grund seiner Gott priesen, der ihn dazu gebracht hatte. Diese Anerkennung seiner Verkündigung durch die Gemeinden Judäas leitet zugleich zum folgenden Abschnitt über; denn

2, 1—10 zeigt, wie sein (ihm nach 1, 12 offenbartes) Evangelium offiziell von der Urgemeinde und den Uraposteln anerkannt sei. — *επειτα*) geht auf die Zeit, wo er sich nach Syr. und Cilic. begab (1, 21), wird aber durch das *δια* c. gen. (wie IV Makk. 13, 20. Mc. 2, 1) dahin erläutert, dass er durch nicht weniger als 14 Jahre (bem. das betont gestellte Zahlwort) nie das Bedürfnis gefühlt hatte, zu erkunden, wie man über die jetzt von ihm begonnene Verkündigung denke. Danach erst zog er wieder, weil es ihm, wie 1, 18, auf den Verkehr mit den Uraposteln und der Urgemeinde ankam, nach Jerusalem herauf (*ανεβ.*, wie Lc. 18, 31).

λυμα μετὰ Βαρνάβα, συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον· 2 ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν, καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. 3 ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοὶ Ἕλλην ὢν ἠναγκάσθη

Das *μετα βαρν.* deutet bereits an, dass es sich dabei um seine evangelische Verkündigung handelte, da er ja mit Barn. seine erste grosse Missionsreise gemacht hatte, wie das *συνπαραλ.* (Act. 15, 37) *και τιτ.* das Folgende vorbereitet. Das *και* (auch) deutet an, dass er in Barn. schon einen Gefährten hatte, ohne dass derselbe, wie Titus, nur auf seine Veranlassung mitkam. — **v. 2.** *δε*) wie Röm. 3,22, bestimmt sein *αναβαιν.* näher dahin, dass es auch jetzt nicht aus eignem Bedürfnis geschah, sondern in Gemässheit einer Offenbarung, die ihn veranlasste, sein Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündigt, im Unterschiede von dem 1, 23 erwähnten, das sie wohl kannten, ihnen, d. h. den Gläubigen in Jerusalem vorzulegen (*ανεθεμ.*, wie Act. 25, 14). Das Praes. deutet an, dass es sich um das den Galatern wohlbekannte, eben jetzt dort kontrovers gewordene handelte, welches den Heiden das Heil verhiess, ohne die Übernahme des Gesetzes von ihnen zu fordern. Zu der öffentlichen Gemeindeversammlung, in der er allein mit den Jerusalemiten verhandeln konnte, bildet das *κατ ιδ.* (Mc. 4, 34. 9, 28) den Gegensatz. Diese private Verhandlung mit den Autoritäten der Urgemeinde (*οι δοκ.*, eigentlich: die in Geltung Stehenden), wie die Urapostel hier gerade wegen der Bedeutung, die sie in dieser Sache für ihn hatten, genannt werden, war natürlich nur notwendig, wenn er bei jener zunächst nicht die volle Anerkennung fand, die er suchte. Für sich freilich bedurfte er, der 14 Jahre hatte verstreichen lassen, ohne sie aufzuwerfen, der Antwort auf die Frage nicht, ob er nicht etwa vergeblich (*εις κενον*, wie II Kor. 6, 1), d. h. ohne Erfolg laufe oder gelaufen sei (*τρεχ.*, wie Phil. 2, 16), was ja der Fall wäre, wenn der Glaube an sein Evangelium den Heiden noch nicht das Heil sicherte. Er that sie also nur, weil ihm offenbarungsmässig gewiss geworden war, dass jetzt gerade der Zeitpunkt sei, wo sie verneint werden musste (bem. das *μηπως*, wie I Thess. 3, 5, im Unterschiede von *ει πως*), wenn nicht immer wieder durch Anzweiflung ihres Heilsstandes von Jerus. her seine Gemeinden verwirrt werden sollten. — **v. 3.** *αλλ*) aber so wenig wurde meine Arbeit für vergeblich erklärt, dass auch nicht einmal Titus (geschweige denn die Heidenchristen überhaupt) durch Verweigerung der Brudergemeinschaft indirekt gezwungen (*ηναγκ.*, wie Act. 26, 11) wurde, sich beschneiden zu lassen. Das in *ουδε* angedeutete Moment, wonach man bei ihm dies am ehesten erwarten konnte, erläutert der Zusatz dahin, dass Titus, obwohl ein Hellene (also unbeschnitten), sein Begleiter war, an dem sich Paul. durch den steten engen Verkehr mit ihm zu verunreinigen scheinen konnte, und dessen verunreinigenden Verkehr er auch den Christen in Jerusalem aufdrängte. Wenn trotzdem seine Beschneidung von diesen

περιτμηθῆναι· 4 διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν — 5 οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ

---

nicht erzwungen wurde, aber freilich erst nachdem nach der Gemeindeversammlung eine Verhandlung mit den Autoritäten der Gemeinde gefolgt war, so ist damit angedeutet, dass diese so weit nicht gehen wollte und geneigt war, wenigstens seine Beschneidung zu fordern, aber durch die Urapostel infolge jener Rücksprache mit Paul. bewogen wurde, auf die gewaltsame Durchsetzung ihrer Forderung zu verzichten. — v. 4 beginnt einen selbständigen Satz, welcher erläutern soll, woher von einem Nichterzwungensein die Rede ist in einem Falle, in dem es doch, wie das ουδε andeutet, keineswegs so stand, wie mit den Heidenchristen überhaupt, in dem also die Beschneidung scheinbar auch ohne Zwang wohl hätte vollzogen werden können (vgl. Act. 16, 3). Die ψευδαδ. werden als παρεισακτ. bezeichnet, weil sie eben als falsche, d. h. den rechten christlichen Glauben nicht teilende Brüder kein Recht haben, in die christliche Brudergemeinschaft einzudringen (vgl. das παρεισαξουσιν II Petr. 2, 1). Das argumentierende Relativ erläutert, wiefern er nach dem δια auf diese falschen Brüder Rücksicht nehmen musste, weil sie nämlich in seine, d. h. die antiochenische Gemeinde, ähnlich wie in die christliche Brudergemeinschaft überhaupt (vgl. das παρεισακτ.), nebenbei eingekommen waren (bem. den Aor.). Ihr παρεισηλθ. (Röm. 5, 20) hatte aber den Zweck, die christliche Freiheit vom Gesetz (II Kor. 3, 17), welche seine Gemeinden ja mit ihm teilten (vgl. das ημων), der in der Lebensgemeinschaft mit Christo sich ebenfalls vom Gesetz frei geworden weiss und mit ihnen heidnisch lebt, auszukundschaften (κατασκοπ., wie Jos. 2, 2f. II Sam. 10, 3), d. h. irgend welche aus dieser Freiheit sich ergebende sittliche Blösse auszuspionieren, welche Anlass geben könnte, sie mit einem Schein des Rechts unter das Gesetz zu verknechten (καταδουλ., wie Jerem. 15, 14). Zu dem ind. fut. nach ινα vgl. I Petr. 3, 1. — v. 5. προς ωραν) vgl. I Thess. 2, 17. Subj. sind Paul. und seine Berufsgenossen (also zunächst Barnabas), die auch nicht einen Augenblick wichen (nachgaben, vgl. Sap. 18, 25) durch den (von ihnen verlangten, vgl. das καταδουλ.) Gehorsam gegen ihre prinzipielle Forderung. Zum Dat. vgl. Röm. 4, 20. Natürlich hatte schon ihr damaliges Verhalten in Antiochien den Zweck, dass die Wahrheit, welche den Inhalt des Evangeliums bildet, nämlich dass das Heil allein aus dem Glauben kommt, unerschüttert bleiben sollte (διαμ., wie Hebr. 1, 11) bei den Galatern (und damit natürlich bei den Heidenchristen überhaupt). Damit war aber alles bereits gesagt, was der v. 4 begonnene Satz sagen wollte, dass er nämlich um dieser falschen Brüder willen, die aus einer Beschneidung des Titus sofort falsche Konsequenzen gegen die christliche Freiheit gezogen hätten, auch dem in Jerusalem

πρὸς ὑμᾶς. 6 *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι — ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει· ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο,* 7 *ἀλλὰ τοὐναντίον, ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς*

---

gestellten Verlangen um des Prinzips willen keinen Augenblick nachgab, so dass dieselbe hätte erzwungen werden müssen, und daher ist, genau wie Röm. 3, 8, die Vollendung des Satzes anakoluthisch fallen gelassen. — **v. 6.** *απο δε*) stellt seiner so gerechtfertigten (scheinbaren) Unnachgiebigkeit gegenüber, was von seiten der Urapostel ihm gegenüber geschehen sei. Noch ausdrücklicher als v. 2 werden sie bezeichnet als die, welche dafür gelten, etwas (besonderes) zu sein, zu bedeuten, weil darum, und eben nur darum, ihm auf ihr Verhalten etwas ankam und nicht wegen dessen, was sie ihrer Vergangenheit nach waren, weil es dann immer so schiene, als habe er einer Bestätigung seiner Lehre aus dem Munde der unmittelbaren Schüler Jesu bedurft. Daher unterbricht er sich mit der Bemerkung, dass, was für welche sie auch einst waren, für ihn keine Bedeutung habe, während es allerdings ihre Autorität für die Gemeinde begründete. Diese auffallend scheinende Äusserung erklärt er in einem neuen selbständigen Satze dadurch, dass ja auf persönliche Vorzüge bei einem Menschen Gott selbst (bem. die gewählte Wortstellung) keine Rücksicht nimmt (*προσωπ. λαμβ.*, wie Sir. 4, 27. III Esr. 4, 39), wie ihm aus eigner Erfahrung gewiss ist, da Gott ihm, dem es an all solchen Vorzügen fehlte (bem. das betonte *εμοι*), die ganze Heilswahrheit ohne Rückhalt offenbart hat. Dies liess sich dadurch konstatieren, dass die Urapostel, die doch nach allgemeiner Anschauung solche Vorzüge besassen, ihm bei jenem *ανεθεμ.* v. 2 nichts zulegten (*προσανατιθ. τι*, anders als 1, 16), was nach ihrer Auffassung (etwa durch Aufnahme der Beschneidung als zweiter Heilsbedingung in sein Evangelium) daran zu verändern oder zu verbessern wäre. Da aber damit ihr Verhalten gegenüber der Art, wie Paul. nach v. 7 die Wahrheit dieses Evangeliums durch seine Unnachgiebigkeit in der Beschneidungsfrage des Titus aufrecht erhielt, unmittelbar gegeben war, so konnte auch hier der begonnene Satz so wenig wie v. 5 vollendet werden, weil alles dazu Nötige sachlich bereits gesagt war. — **v. 7.** *τουναντ.*) wie I Petr. 3, 9, weil die Teilung der Missionsarbeit mit ihm, welche die volle Anerkennung seines Evangeliums voraussetzte, das Gegenteil jeder Ergänzung oder Verbesserung desselben war. Voraussetzung jener Teilung war aber die Wahrnehmung (*ιδ.*, wie Lc. 8, 47), dass das Evangelium, sofern es der *ακροβ.*, (Röm. 3, 30) gehörte (also keine Beschneidung forderte), dem Paul. anvertraut war (*πεπιστ.* c. acc., wie I Thess. 2, 4) nach Massgabe der Art, wie dem Petrus (als dem Haupt der Urapostel) insbesondere das Evangelium, sofern es der Beschneidung (Röm. 3, 30) gehörte, die als solche dem Gesetz verpflichtet war und blieb.

Πέτρος τῆς περιτομῆς 8 — ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη —, 9 καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάνης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτο-

---

Erg. *το ευαγγ. πεπιστευται.* — v. 8 begründet parenthetisch, woraus die *δοκουντες* dies ersahen. Natürlich war es Gott, der dem Petrus zu gut (dat. comm.) wirksam gewesen war (*ενεργ.*, wie Prov. 31, 12) für ein der *περιτομη* gehöriges Apostelamt (Röm. 1, 5), indem er im Sinne von I Kor. 9, 2 ihm bei seiner Verkündigung des Evangeliums die Erfolge verlieh, welche für Paul. die Merkmale dieses Amtes waren. Einer weiteren Ergänzung des *εις τα εθνη*, als durch *ενηργησεν*, bedarf es nicht, da in der Gleichheit der Erfolge für Paul. lag, dass er für die Heiden war, was jener für die Beschneidung. Dies war aber freilich nur möglich, wenn das Evangelium, das sie bewirkt hatte, nicht ein von andern entlehntes, sondern ein von Gott ihm anvertrautes war, so dass dadurch v. 7 begründet wird. Ausdrücklich wird ja v. 9 hinzugefügt, dass sie aus jener Wahrnehmung (vgl. das *ιδοντες* v. 7) erkannten die ihm verliehene Gnade (vgl. Röm. 15, 15), d. h. dass er nicht bloss zum Christen, sondern zugleich zum Apostel (der Heiden) berufen sei, da er um dieses speziellen Berufes willen eben mit dem Evangelium betraut werden musste. Jakobus ist der 1, 19 genannte Bruder des Herrn, der damals also schon, da er zuerst genannt, an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand, sodann der speziell mit der Judenmission beauftragte Kephas (vgl. v. 7f.) und der so oft auch in den Act. neben ihm genannte Johannes. Dass sie für Säulen der Urgemeinde (im Sinne von Apok. 3, 12) galten, erklärt, weshalb sie im Namen der *δοκουντες* v. 6 mit Paul. den Vertrag schlossen, und warum er darauf so grossen Wert legt. Zu *δεξ. διδ.* vgl. I Makk. 6, 58. Der artikellose Ausdruck und die gesperrte Stellung des *κοινωνιας* zeigt, dass das Bundessymbol des Handschlags sie zu gemeinsamer Arbeit verpflichten sollte, womit sie das von Paulus und Barnabas (der hier mitgenannt wird, weil er an seiner Arbeit, wenn auch nicht an seinem speziellen Berufe teilnahm) verkündigte Evangelium in der Sache als völlig identisch mit dem ihren anerkannten. Daher kann nach *ινα* nur *ευαγγελιζωμεθα* als der im Zusammenhang liegende Hauptbegriff (vgl. v. 7) ergänzt werden, das, wie II Kor. 10, 16, mit *εις* verbunden ist. Es handelte sich also um eine Teilung der allen gemeinsam anvertrauten Missionsarbeit dahin, dass (worauf bei dem Fehlen des *μεν* der Hauptaccent liegt) Paulus und Barnabas die Heidenmission übernehmen sollten, damit die Urapostel sich ganz der Judenmission widmen könnten, nicht aber um eine Abgrenzung der Arbeitsgebiete im geographischen Sinne oder um die Erteilung ausschliesslicher Anrechte, da nur so sich die Darlegung der

μήν· 10 *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.*

11 *ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν.* 12 *πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς,*

---

vollen Anerkennung seines Evangeliums vollendet. — **v. 10.** *μονον*) gehört zum ganzen Satze. Es bezeichnet, wie das dem *ινα* v. 9 parallele *ινα* zeigt, dem nur des Nachdrucks wegen das *τ. πτωχ.* vorantritt, die einzige Ausnahme von jener Arbeitsteilung, wonach sie, die sonst ihre ganze Fürsorge den Heiden zuwenden sollten, nur der Armen (in der *περιτομη*) fürsorglich gedenken sollten (*μνημ.*, wie sonst *μιμν.*, vgl. Psal. 8, 5. 106, 4). Damit wird bestätigt, dass auch in v. 9 auf ihrer Übernahme der Missionsarbeit unter den Heiden der Hauptnachdruck liegt. Da thatsächlich nur an die Armen in Jerus. und Jud. gedacht ist, so erhellt, dass die zunächst ethnographisch gemeinte Teilung der Missionsarbeit sich insofern geographisch gestalten musste, als Paul. seinen Beruf nur in den Heidenländern suchen konnte, während Judäa im übrigen ganz der Fürsorge der Urapostel anheimgegeben blieb. Zu *αυτο τουτο* (ebendeshalb) II Petr. 1, 5. Paul. hatte also schon vor diesem Briefe die Kollekte in Gal. (I Kor. 16, 1) angeregt. Die Rede geht in den Sing. über, weil sich ja Paul. bald nachher von Barn. trennte.

2, 11—21 zeigt, wie Paulus die Autorität seines gottgegebenen Evangeliums erforderlichen Falls sogar gegen die Urapostel selbst zur Geltung gebracht hat. — *κατα προσωπ.*) wie Act. 3, 13, besagt, dass sein Auftreten wider Kephas (*αντεστ.*, wie Act. 13, 8) nicht hinter dessen Rücken geschah, sondern, dass er ihm offen entgegentrat. Da nicht angedeutet wird, von wem er verurteilt war, so kann das *κατεγνωσμ.* (Deut. 25, 1. Sir. 14, 2) nur besagen, dass er durch sein eignes widerspruchsvolles Verhalten verurteilt, und sonach über seine Schuld kein Zweifel war, wie **v. 12** ausdrücklich erläutert. Wenn die *τινες* von Jak. herkamen, so müssen sie von ihm beauftragt gewesen sein, gegen das Zusammenessen der Judenchristen und des Petr. mit den Heiden zu protestieren, sofern es mit der Voraussetzung der Abmachung in Jerusalem (vgl. v. 7), wonach die Judenchristen streng am Gesetz festhalten sollten (im Sinne von Act. 10, 28. 11, 3), im Widerspruch stand. Das *μετα* nimmt das *συν* des Compos. auf, das die gesamte Tischgemeinschaft bezeichnet. Die Imperf. gehen auf das dauernde Verhalten vorher und nachher. Das *υπεστ.* mit *εαυτ.*, das zugleich für *αφωρ.* nötig war, steht nur hier statt des Med. Hebr. 10, 38 (nach Hab. 2, 4): er zog sich feige zurück und sonderte sich ab aus Furcht vor den Juden (*τ. εκ περ.*, wie Röm. 4, 12), die ihn für weniger gesetzes-

13 *καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει.* 14 *ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ ἰουδαϊκῶς ζῇς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;* 15 *ἡμεῖς*

---

treu halten könnten. — **v. 13.** *συνυπεκρ.*) Der Aor. zeigt, dass erst dieser Erfolg des Verhaltens des Petrus den Apostel zum Einschreiten bewog. Es hatten also auch die übrigen Juden, d. h. Judenchristen früher mit den Heiden Tischgemeinschaft gehalten. Zu *ωστε* c. inf. von dem thatsächlich eingetretenen Erfolge vgl. I Thess. 1, 7 f., zu *συναπηχθη* II Petr. 3, 17. Das vorantretende *αυτων* betont, dass selbst der Heidenbote Barn. dadurch, dass alle seine Volksgenossen es thaten, dazu mit fortgerissen wurde. Die *υποκρ.* bezeichnet die dissimulatio, d. h. die Verleugnung der besseren Überzeugung von dem guten Recht des freien Verkehrs mit den Heiden, auch wenn dieselbe bei den andern noch nicht eine so prinzipiell begründete war, wie bei Paulus. — **v. 14.** *αλλ*) markiert den Gegensatz seines Verhaltens zu dem ihrigen. Das *ειδον* (v. 7) bezeichnet die Wahrnehmung aus ihrem Verhalten. Das Praes. geht auf die vorliegende Thatsache. Das *ορθοποδ.*, eigentlich: geradfüssig sein, wird, da der Fuss zum Gehen gebraucht wird, wie sonst das Wandeln, auf das sittliche Verhalten übertragen, das nicht gerade (richtig) ist in Gemässheit (*προς*, wie Lc. 12, 47) der Wahrheit des Evangeliums (v. 5), die er als die von Petrus und den andern anerkannte Norm voraussetzt. Erst das *ειπον* kehrt zu v. 11 zurück. Zu *εμπρ. παντ.* vgl. Lc. 5, 19. Öffentlich war die Verfehlung erfolgt, öffentlich (vor voller Gemeindeversammlung) musste sie auch gerügt werden. Der in dem Bedingungssatz als vorliegend gesetzte Fall, dass er, obwohl ein Jude seiend, heidnisch und — was bloss hinzugefügt wird, um die ganze Bedeutung dieses *εθν.* zu betonen (daher die objektive Negation) — unjüdisch lebte, geht auf die in dem *συνησθ.* v. 12 gegebene Loslösung von der strengen jüdischen Lebenssitte. Aber das Praes., welches voraussetzt, dass er sein damaliges Verhalten noch heute für das richtige hält, obwohl er es momentan aus Menschenfurcht verleugnet hatte (vgl. v. 12 f.), ist gewählt, um den Widerspruch seines Verhaltens noch greller hervortreten zu lassen. Denn wie ist es unter diesen Umständen möglich (*πως*, wie Röm. 6, 2), dass er die Heiden, die doch dazu viel weniger Anlass haben als er, zwingt, die jüdische Lebenssitte anzunehmen (*ιουδαιζ.*, wie Esth. 8, 17), von der er sich unter Umständen selbst dispensiert? Das *αναγκ.* ist auch hier, wie v. 3, ein indirektes, da, wenn man den Heidenchristen um ihrer Lebenssitte willen die christliche Brudergemeinschaft versagte, sie freilich gezwungen waren, die jüdische anzunehmen. — **v. 15.** Da sich Paulus mit Petrus und den (antiochenischen) Judenchristen im Gegensatz zu den Heiden v. 14 in dem *ημεις* zusammenfasst, kann er sich nicht von hier ab an die Galater wenden. Das *φυσει* (vgl. Röm. 2, 27: *εκ φυσ.*) erinnert

φύσει Ἰουδαῖοι, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί· 16 εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. 17 εἰ δὲ ζητοῦντες

---

daran, dass sie von Geburt Juden sind, um jeden Gedanken an ein selbsterworbenes Verdienst auszuschliessen, wenn er von ihnen sagen darf, dass sie als solche nicht kraft heidnischer Abstammung Sünder sind, d. h. nicht solche, welche schon von Geburt her den die Sünde in Schranken haltenden Einfluss des Gesetzes entbehren. Stellt sich heraus, dass auch sie ein ganz anderes Mittel zum Heil als das Gesetz bedürfen, so ist damit jeder Zwang zum *ιουδαιζ.* verurteilt. Nun weist aber **v. 16** aus der Genesis des Glaubens nach, wie mit ihm jede Heilsbedeutung des Gesetzes aufgehoben sei. Paul. geht von der auch dem gesetzesstrengsten Juden, wenn er Christ geworden, zweifellosen Gewissheit (*ειδ.*, wie I Thess. 1, 4) aus, dass nicht gerecht erklärt wird (vgl. Psal. 51, 6. Röm. 2, 13) ein Mensch (sei er Jude oder Heide) auf Anlass von Gesetzeswerken (vgl. Röm. 3, 20). Auch hier ist absichtlich nicht das mosaische Gesetz genannt, da das Gesagte ja nicht an den von ihm geforderten Werken liegt, sondern auch bei jedem andern (gottgegebenen) Gesetze stattfinden würde, weil der sündige Mensch keines vollkommen erfüllen würde. Das *εαν μη* hebt die einzige Ausnahme hervor: es müsste denn sein, dass er, mittels Glaubens an den Messias Jesus (*πιστ.* c. gen., wie Röm. 3, 22. 26) ein neuer Mensch geworden, wirklich im grossen und ganzen das Gesetz erfüllt, und die noch zurückbleibenden Mängel seiner Gesetzeserfüllung ihm gnädig vergeben werden, in welchem Falle er ja allerdings in gewissem Sinne (etwa im Sinne von Jak. 2) *εξ εργ. νομ.* gerecht erklärt würde. Eben darum mussten auch Juden, wie sie v. 15 ins Auge gefasst, die noch am ehesten hoffen konnten, aus den Werken des mosaischen Gesetzes gerecht zu werden (wenn auch lediglich durch Vermittlung des Glaubens), suchen zum Glauben an Jesum als den Christ zu gelangen (*πιστ. εις*, wie Röm. 10, 14), ohne den es doch keinesfalls möglich war. War man aber so zum Glauben gelangt (bem. den Aor., wie Röm. 13, 11), so war doch damit zugestanden, dass man die Rechtfertigung selbst auf Anlass Glaubens an Christum zu erlangen beabsichtigte (*ινα*) mit Ausschluss aller Gesetzeswerke (bem. das objektive *κ. ουκ*, wie v. 14), weil aus solchen an sich nie und nimmer ein Mensch gerecht erklärt wird, da dies nicht in der Beschaffenheit des einzelnen, sondern in der allgemeinen fleischlichen Natur des Menschen begründet ist (vgl. Röm. 3, 20). Erkennt man so schliesslich immer die Unzulänglichkeit des Gesetzes an, zur Gerechtigkeit und damit zum Heil zu führen (vgl. schon Act. 15, 10), so ist es ebenso zwecklos als ungerecht, die Heiden zur Übernahme des Gesetzes zu nötigen, wenn sie in Christo das Heil suchen. — **v. 17** nimmt

δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο· 18 *εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα*

---

im Vordersatz zunächst lediglich das *επιστ. ινα δικαιωϑ. εκ πιστ. χρ.* v. 16 in der Form auf, dass wir suchen gerecht erklärt zu werden auf Grund Christi (*δικαιωϑ. εν*, wie Röm. 5, 9), an den wir ja gläubig geworden sind, damit wir durch ihn erlangen, was ohne ihn nicht zu erlangen ist. Allein der Gegensatz (*δε*) zeigt, dass nun der Fall ins Auge gefasst wird, dass wir mit diesem Streben das intendierte Ziel der Gerechtsprechung nicht erreichen, sondern nach wie vor Sünder bleiben, wie er vom Standpunkt des die Heiden zum *ιουδαιζ.* zwingenden (v. 14) und damit doch die Gesetzesbefolgung wieder als notwendig erklärenden Petrus allerdings eintritt. Dann nämlich werden ja nicht nur die Heiden, die nach einer Gerechtigkeit aus dem Gesetz überhaupt nicht streben, sondern auch sie (*κ. αυτ.*, wie I Thess. 2, 14), die um des neuen Weges zur Rechtfertigung willen (v. 16) das Streben nach Gesetzesgerechtigkeit aufgegeben haben, als Sünder erfunden (*ευρεϑ.*, wie Röm. 7, 10), sofern, sobald die Gesetzesbefolgung heilsnotwendig ist, alles Aufgeben derselben Sünde ist. Da sie nun, um auf Grund Christi gerechtfertigt zu werden, dies aufgaben, so wäre dann ja (*αρα*) Christus ein Beförderer von Sünde, weil er sie zu solchem sündhaften Aufgeben des Strebens nach Gesetzesgerechtigkeit veranlasst hat. Die Folgerung wird aber in Frageform gezogen, um sie mit dem *μη γενοιτο* Röm. 3, 4. 6 entrüstet abweisen zu können. Nicht als sollte damit die Richtigkeit der Folgerung in Frage gestellt werden, die ja ganz evident ist, sondern um jenes *ευρεϑ.*, aus dem sie gezogen, als ebenso unmöglich erscheinen zu lassen, wie diese Folgerung selbst. — v. 18 begründet, wie der Apostel dazu kommt, einen solchen Fall zu setzen, welcher nach der daraus sich ergebenden unmöglichen Konsequenz doch offenbar selbst unmöglich ist. Wenn einer das, was er zerstört hat, eben das (nicht etwa ein Neues, Besseres) wieder aufbaut (*οικοδ.* im Gegensatz zu *καταλ.*, wie Mc. 14, 58), so erklärt er damit doch, dass er es mit Unrecht niedergerissen hat. Darum erscheinen vom Standpunkte des Petrus aus, der, nachdem er mit allen Judenchristen durch den Übertritt zum Glauben jede Heilsbedeutung des Gesetzes negiert hat (v. 16), sie jetzt durch sein *αναγκ.* v. 14 wieder aufrichtet, allerdings alle, die sich an jenem *καταλυειν* beteiligt haben, als Sünder (v. 17). Aber in Wirklichkeit findet dieser Fall gar nicht statt. Es ist eben, wie der Übergang in die 1. pers. sing. andeutet, nur ein einzelner, der durch sein widerspruchsvolles Verhalten in dem *παλιν οικοδ.* sich selbst als Übertreter (*παραβ.*, wie Jak. 2, 9) erweist (*συνιστ.*, wie Röm. 3, 5. 5, 8), sofern seine Wiederaufrichtung der Gesetzesverpflichtung sein früheres Aufgeben derselben für eine Gesetzesübertretung erklärt. Dann freilich tritt für ihn jener Fall ein, dessen absurde Konsequenz (v. 17) zeigt, dass er nie eintreten darf, dass nur er selbst durch sein verkehrtes *παλιν οικοδ.* den

ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω. 19 *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω.* 20 *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.* 21 *οὐκ ἀθετῶ*

Schein desselben erweckt hat. Indem dies v. 19 begründet wird, tritt nun in dem nachdrücklich voranstehenden *εγω* der Gegensatz der wirklichen Person des Apostels hervor gegen die erste Person in v. 18, in welcher er nur (wie schon in der ersten pers. plur. des v. 17) vom Standpunkte des Petr. aus geredet hat. Dass nur Petr. es ist, der durch sein *παλιν οικοδ.* sein früheres *καταλ.* selbst verurteilt, erhellt daraus, dass dies für Paulus ganz unmöglich ist, der ja nicht willkürlich die Gesetzesverpflichtung aufgehoben hat, sondern bei dem Sterben seines alten Menschen in der Taufe (Röm. 6, 6) allen Verpflichtungen desselben entstorben ist, für sie zu existieren aufgehört hat. Auch hier wird dieser Hergang absichtlich ganz allgemein so dargestellt, dass er mittels gesetzlicher Ordnung gesetzlicher Verpflichtung enthoben ist. Thatsächlich war es natürlich das mosaische Gesetz, das ihn als Sünder zum Tode verurteilte und damit selbst der Verpflichtung gegen sich entband, aber nicht, damit sein neues Leben nun einer neuen gesetzlichen Verpflichtung gehöre, sondern damit er fortan Gott allein lebe (vgl. Röm. 6, 11. 7, 4). — v. 20 bezeichnet dies Gestorbensein mit nachdrücklicher Voranstellung des *χριστω* als ein Mitgekreuzigtsein mit Christo (bem. das Perf., wonach er gekreuzigt ist und bleibt), in dessen Tod wir nach Röm. 6, 3 in der Taufe eingetaucht werden, womit unser altes Ich denselben Verbrechertod stirbt, wie er (Röm. 6, 6), nur wohlverdient. Dann aber ist das Leben, das auch der Gläubige noch hat, nun nicht mehr (*ουκετι*, wie Röm. 6, 9) ein Leben dieses alten (mit Christo gekreuzigten) Ich, wohl aber (*δε*, wie Röm. 4, 5) ein Leben, das der (auferstandene) Christus (durch seinen Geist) in ihm lebt. Das *ο δε νυν ζω* (vgl. Röm. 6, 10) statt *την ζωην ην νυν ζω* geht auf das Leben, das er auch jetzt noch (trotz jenes *ουκετι*) lebt, sofern er doch immer noch ein Leben natürlich-menschlicher Art führt (*εν σαρκι*), das aber auch nicht mehr eine Fortsetzung des Lebens *εν νομω* ist, sondern ein Leben im Glauben. Glauben an sich (bem. das artikellose *εν πιστει*) ist nun schon ausschliessliches Vertrauen auf etwas anderes und darum der direkte Gegensatz gegen jedes eigne Thun und Verdienen, hier aber handelt es sich speziell um das Heilsvertrauen auf Gott, dem wir nach v. 19 leben sollen, und der solches Vertrauen in erster Linie von uns verlangt, und auf Christum, der durch seinen Liebeserweis (vgl. Röm. 8, 37) in seiner Todeshingabe für uns (1, 4) sich ein Anrecht darauf erworben hat. Es ist darum, wie v. 21 besagt, nur Vermeidung des schwersten Unrechts gegen beide, wenn man im Glauben (und nicht mehr *εν νομω*) lebt und so die Gnade Gottes, die uns die Gerechtigkeit schenken will,

τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.

III, 1 *Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος;* 2 *τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν, ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλά-*

---

und zwar durch den Tod Christi, nicht verwirft (*αθετ.*, wie I Thess. 4, 8). Denn wenn durch ein Gesetz Gerechtigkeit vermittelt wird, wie es das Leben im Gesetz, das Petrus den Heiden aufnötigt (v. 14), voraussetzt, dann freilich (*αρα*, wie Röm. 10, 17) ist Christus ohne Grund (*δωρ.*, wie I Sam. 19, 5. Psal. 35, 7) gestorben, sofern, wenn die Gerechtigkeit auf anderm Wege zu erlangen, sein Opfer ein ganz unnötiges war. Mit einem Leben im Gesetz würde man also ebenso die Gnade Gottes für nichts achten, wie die Liebesthat Christi für etwas Überflüssiges. Eine Bedeutung für das Thema 1, 11f. hat v. 11—21 nur, wenn Paul. mit Erfolg damals die Wahrheit seines Evangeliums dem Petrus gegenüber aufrecht erhalten hat. Aber da die Ausführung seiner Rede gegen Petr. bereits ganz auf die in Galatien vorliegende Kontroverse zugespitzt ist, geht er nun zu dieser selbst über.

Der zweite Hauptteil (3, 1—4, 11), welcher erweist, dass die Heilsvollendung ohne alle Gesetzeswerke erlangt werde, beginnt mit einer Appellation an die bisherige Heilserfahrung der Leser (**3, 1—5**). Die bedeutsame Anrede zeigt, dass sich der Apostel von dem zu Petr. Gesagten der Gemeinde wieder zuwendet. Zu *ανοητ.* vgl. Lc. 24, 25, zu der namentlichen Anrede II Kor. 6, 11. Phil. 4, 15. Ihren Unverstand erläutert die verwunderte Frage, wer sie bezaubert habe, da es unverständig ist, sich von irgend einem, wer es auch sei, bezaubern zu lassen, zumal wenn man, wie sie (bem. das betont gestellte *υμας*), durch das ihnen vor Augen stehende Bild Jesu davor geschützt sein sollte. Das *προ-* ist, wie Röm. 15, 4, zeitlich zu fassen; in der Bedeutung: malen kommt das Comp. nur zufällig nicht vor. Ehe noch irgend eine Bezauberung an sie herantreten konnte, ist ihnen Christus als Gekreuzigter vor Augen gemalt und damit nach 2, 21 jede andre Heilsvermittlung ausgeschlossen, wenn man nicht Christi Opfer entwerten will. — **v. 2.** *τουτο μον.*) Um zu zeigen, wie unverständig ihre Verirrung ist, bedarf es nur des Hinweises auf eines, das er ihnen gar nicht zu sagen braucht, sondern ihrerseits (aus ihrem eignen Munde, als Bekenntnis ihrer eignen Erfahrung) vernehmen (*μαθειν*, wie Exod. 2, 4. II Makk. 7, 2) will. Es fragt sich, auf welchem Wege sie den Geist, als die erste der Heilsgaben (Röm. 8, 23) und das Unterpfand der Heilsvollendung (II Kor. 1, 22), empfangen haben, ob auf Anlass von Gesetzeswerken, die etwa vorher von ihnen gefordert wurden, oder auf

βετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; 3 οὕτως ἀνόητοί ἐστε; ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; 4 τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; εἴγε καὶ εἰκῇ. 5 ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;

6 καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ

Anlass einer Predigt (*ακοη*, wie Röm. 10, 16f.) vom Glauben. Absichtlich wird nicht *εκ πιστ.* gesagt, weil es sonst scheinen könnte, als träte nur diese eine Leistung an die Stelle der gesetzlichen Leistungen, während doch der Glaube, der von der Predigt als einzige Heilsbedingung gefordert, zugleich von ihr gewirkt wird und darum das Gegenteil aller Leistungen ist. — **v. 3.** *ουτως*) wie 1, 6, von dem Grade des Unverstandes, dessen er sie v. 1 beschuldigt. Da die selbstverständliche Antwort auf die Frage v. 2 die erste Alternative verneint, so ist es doch überaus unverständig, sich einreden zu lassen, dass Gesetzeswerke wenigstens zur Heilsvollendung notwendig seien. Das hiesse ja, wie die zweite Frage erläutert, das mittels Geistes Begonnene mittels Fleisches vollenden. Das artikellose *πνευμ.* schliesst die Geisteswirkung der *ακοη* mit dem, was der auf Anlass ihrer empfangene Geist in ihnen gewirkt hat, zusammen, während das *σαρκι* alles umfasst, was durch natürlich-menschliche Selbstthätigkeit gewirkt wird (vgl. Röm. 4, 1), obwohl hier speziell an Gesetzeswerke gedacht ist. Dem Med. *εναρξ.* tritt das Med. *επιτελ.* (nur hier) gegenüber. Beides steht objektlos, obwohl natürlich an das Christenleben gedacht ist, das Praes. von dem, was sie im Begriff sind zu thun. — **v. 4.** *τοσαυτα*) geht auf alles, was sie bei jenem *εναρξ.* von Geisteswirkungen erfahren haben (*επαθ.* sensu bono), und zwar vergeblich (*εικη*, wie Röm. 13, 4), wenn es sie nicht bewegt, auch fernerhin den Geist allein auf sich wirken zu lassen. Das *ειγε*, noch durch *και* verstärkt, weist lediglich auf die doch zweifellos vorliegende Thatsache hin, die ihn bewegt zu fragen, wie er fragt, so unglaublich es scheint, dass man solche Erfahrungen ganz vergeblich machen kann. — **v. 5.** *ουν*) nimmt nach v. 3f. die Frage nach ihrer eignen Erfahrung wieder auf. Thatsache ist, dass Gott ihnen noch immer den Geist darreicht (*επιχορ.*, wie II Petr. 1, 11) und (durch denselben) in ihnen Wunderkräfte wirkt (vgl. I Kor. 12, 4. 6. 28). Zu der Ergänzung des Hauptverbum aus dem Part. vgl. II Kor. 8, 24. Indem hier der Geist mit seinen Gaben als Gottesgabe und Gotteswirkung bezeichnet ist, ist die Beantwortung der Frage unausweichlich gemacht, dass der Anlass davon nicht irgend ein menschliches Thun (auch nicht das Glauben als menschliche Leistung) sein kann, sondern nur das von ihm selbst durch die Glaubensbotschaft Gewirkte.

3, 6—14 zeigt, wie der Abrahamssegen nicht auf Anlass von Gesetzeswerken, sondern von Glauben erteilt wird. — *καθως*) schliesst an die selbstverständliche Beantwortung der Frage v. 5 im Sinne der zweiten

εἰς δικαιοσύνην. 7 *γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ.* 8 *προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραὰμ ὅτι ἐνευλογηθή-*

Alternative eine dieselbe begründende Analogie aus Gen. 15, 6 (Röm. 4, 3) an. Die spezifische Gnadenerfahrung, die Abraham gemacht hatte, war seine Rechtfertigung, und diese wurde ihm zu teil, indem sein (durch die Verheissung grosser Nachkommenschaft in ihm gewirktes) Vertrauen auf Gott ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Von Abraham aber musste die Erörterung ausgehen, weil die Irrlehrer davon ausgingen, dass die Heiden nur, wenn sie durch die Beschneidung und Gesetzeserfüllung Abrahamskinder geworden seien, des ihm verheissenen Segens teilhaftig werden könnten. — **v. 7.** *γινωσκ.*) Imperativ, wie das *αρα* (2, 21) zeigt: erkennet also, dass die, welche es aus Glauben her sind, d. h. durch ihre Ähnlichkeit mit ihm im Glauben, diese und keine andern (*ουτοι*, wie Röm. 8, 14), also nicht etwa, die es aus Gesetzeswerken her sind (wie die Irrlehrer behaupteten), Söhne Abrahams in vollem Sinne (bem. das durch die gesperrte Stellung betonte *υιοι*) sind, d. h. solche, die an allen seinen Gütern als Erben Anteil empfangen (vgl. Röm. 4, 11). Das nächste Hauptgut Abrahams aber ist seine Rechtfertigung; und wenn er dasselbe infolge seines Glaubens empfing, so können auch nur solche, die im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit mit ihm im Glauben seine Söhne sind, es auch im rechtlichen Sinne des Erbanspruchs auf dieses Gut sein. — **v. 8.** *προιδ.*) wie Act. 2, 31. Das *δε* leitet von diesem nächsten Erbbesitze der Abrahamssöhne zu ihrem vollen Erbanspruche über. Die Schrift wird, wie Röm. 4, 3. 9, 17, personifiziert, weil es sich darum handelt, dass sie (in der Aufstellung Abrahams als Typus der Rechtfertigung, vgl. Röm. 4, 23f.) das Thun Gottes (in der christlichen Gegenwart) vorhersah, wonach er auf Anlass Glaubens rechtfertigt. Dass er aber gerade die Heiden in dieser Weise rechtfertigt, muss sie vorhergesehen haben, weil sie (und zwar ebenfalls vor der christlichen Gegenwart) dem Abraham die frohe Botschaft verkündete, die nun mit *οτι* rec. nach Gen. 12, 3 (LXX) citiert wird, doch so, dass nach 18, 18 statt der *φυλ. τ. γης* gesetzt wird *παντα τ. εθνη*, weil es auf sie im Zusammenhang eben ankommt. Nur wenn die Schrift vorhersah, dass Gott die Heiden auf Anlass Glaubens für gerecht, d. h. ihm wohlgefällig erklärt, konnte sie ja verkündigen, dass dieselben in Abraham gesegnet, d. h. in und mit ihm zugleich seines Segens teilhaftig werden würden, was ja nicht möglich war, solange sie als unreine, sündige Heiden (vgl. 2, 15) jeder göttlichen Segnung unwürdig waren. Hätte sie etwa in Aussicht genommen, dass sie zuvor durch die Beschneidung gottgeweiht und durch Gesetzeswerke gerecht würden, so wären ja nicht die Heiden gesegnet worden, sondern aus dem Heidentum gewonnene Juden. Dieser dem Abraham verheissene Segen, an dem sie so als Gerechtfertigte Anteil empfangen werden, ist aber nach Röm. 4, 13

σονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη. 9 *ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ.* 10 *ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτά.* 11 *ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται·* 12 *ὁ δὲ νό-*

---

die Heilsvollendung. — **v. 9.** *ωστε*) folgert aus v. 8, dass die, welche aus Glauben sind, was sie sind, d. h. nach v. 7 Abrahamskinder im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit, gesegnet werden in Gemeinschaft mit dem gläubigen (*πιστ.*, wie Act. 16, 1. 15) Abraham. Denn die Heiden stehen ja in keinem andern (durch Zeugung oder durch Beschneidung vermittelten) Zusammenhang mit Abraham, als durch diese Glaubensähnlichkeit, und doch setzt das *εν σοι* v. 8 voraus, dass ein solcher Zusammenhang mit ihm besteht. Das Simpl. ist dem Comp. der Genesisstelle entnommen, und das Praes. deutet an, dass in der Geistesmitteilung (vgl. v. 3. 5) sich bereits die Segnung zu vollziehen begonnen hat. — **v. 10** begründet dies dadurch, dass, wenn man etwa (wie die Irrlehrer verlangten) durch Gesetzeswerke (d. h. Beschneidung und Gesetzeserfüllung) sich das Recht der Abrahamskinder erwerben wollte, dies zum geraden Gegenteile führen würde. Denn wieviel irgend (*οσοι*, wie Röm. 2, 12), was sie sind, aus Gesetzeswerken her sind, die stehen ohne Ausnahme unter einem Fluche, d. h. unter einer göttlichen Strafandrohung, die, sie mag sich früher oder später erfüllen, jedenfalls die Segnung v. 9 ausschliesst (vgl. zum Gegensatz von *ευλογ.* und *καταρα* Deut. 11, 26 ff.). Zu *εμμεν.* mit einfachem Dat. vgl. Act. 14, 22. Gemeint ist Deut. 27, 26 (frei nach den LXX). Die dieser Begründung zu Grunde liegende Voraussetzung, dass keiner bleibt bei allem im Gesetz Geschriebenen, wird **v. 11** mit dem erläuternden *δε* in der Form nachgebracht, dass keiner auf Grund irgend eines Gesetzes (also auch nicht des mosaischen v. 10) bei Gott, d. h. in seinem Urteil (Röm. 2, 13) gerecht erklärt wird, was immer nur geschehen könnte, wenn er bei der Erfüllung all seiner Forderungen beharrte. Diese Form ist aber gewählt, weil jene Voraussetzung in ihr als aus Habak. 2, 4 sich offenbar ergebend bezeichnet werden kann. Das zweite *οτι* ist also kausal, und die Stelle wird als bekannt vorausgesetzt, da Paul. ja stets auf sie zurückging (vgl. Röm. 1, 17). Wenn dem Gerechten auf Anlass Glaubens das Leben zugesagt wird, so folgt daraus, dass es Gerechte, die auf Anlass von Gesetzeserfüllung dasselbe erlangen, nicht giebt, dass also keiner *εν νομω* gerecht erklärt wird. Dabei liegt wieder die Voraussetzung zu Grunde, dass es sich dabei um ein Gesetz, wie das mosaische, handelt, welches etwas ganz andres als Glauben verlangt. Auch diese Voraussetzung wird **v. 12** mit dem erläuternden *δε* nachgebracht. Das Gesetz ist, was es ist (nämlich eine göttliche Forderung), nicht von Glauben her,

μος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.
13 *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενό-*
μενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ
κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, 14 *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ*

---

als wäre es gegeben, um durch seine Forderung Glauben zu wirken, sondern es fordert ein Thun, wie mit den ebenfalls als bekannt vorausgesetzten Worten aus Lev. 18, 5 ausgedrückt wird, in denen *αυτα* und *αυτοις* natürlich auf die Gebote des Gesetzes geht. Dass also der Gerechte aus Glauben lebt (v. 11), liegt nicht daran, dass es keinen andern Weg zum Leben giebt, da ja das Gesetz dem Thun seiner Gebote auch das Leben verheisst, sondern daran, dass keiner bleibt bei allem, das im Gesetz geschrieben ist, und darum alle seinem Fluche verfallen (v. 10). Da nun die Juden pflichtmässig unter dem Gesetz standen und also *εξ εργων νομου* sich das Leben verdienen sollten, so wären sie nach v. 10 von vorn herein durch den Gesetzesfluch von der Segnung v. 9 ausgeschlossen gewesen. Aber darum eben lässt sich an ihnen am klarsten zeigen, wie nach Gottes Ordnung in Christo der Glaube als Heilsweg bestimmt ist. — Mit grossem Nachdruck stellt **v. 13**, mit einem Asyndeton neu anhebend, das Subjekt voran, um auszudrücken, wie erst der Heilsmittler (der ja nach 2, 16 Objekt des Glaubens ist) es war, der uns, d. h. den Apostel und seine Volksgenossen aus dem ihre Segnung hindernden Gesetzesfluch heraus losgekauft hat (*εξηγορ.*, stärker als das Simpl. I Kor. 6, 20). Er that dies, indem er zu unserm Besten selbst ein Fluch, d. h. metonymisch ein Träger des Gesetzesfluches ward, was aus Deut. 21, 23 erwiesen wird, wo geschrieben steht, dass jeder, der am Holze (Galgen, vgl. I Petr. 2, 24) hängt, verflucht ist. Ausdrücklich setzt Paul. statt des *κεκατηρ. υπο θεου* das *επικαταρ.* aus v. 10, um anzudeuten, dass Christus in dem schmachvollen Kreuzestode eben den Fluch über sich nahm, den das Gesetz über seine Übertreter verhängt. Der Tod Christi, in welchem er stellvertretend litt, was sie erleiden sollten, ist also als das Lösegeld gedacht, um das er uns losgekauft hat, ohne dass im Kontext ein Anlass lag anzudeuten, warum derselbe Gott wertvoll genug war, um seinetwegen die Gesetzesübertreter der Strafhaft zu entlassen; und es ist gleich willkürlich, daran zu denken, dass das Gesetz irgendwie die Vollstreckung seines Fluches forderte, wie daran, dass Gott seine Strafgerechtigkeit irgendwie befriedigen musste. — **v. 14.** *ινα*) reflektiert, wie das nachdrücklich vorantretende *εις τ. εθνη* zeigt, auf den Zweck dieser Loskaufung der Juden aus dem Gesetzesfluch für die Heiden, da sich ja für jene von selbst verstand, dass sie dadurch des Segens Abrahams teilhaftig wurden, an dessen Empfang sie bisher nur der Gesetzesfluch gehindert hatte. Es sollte nämlich jener Abrahamssegen zu den Heiden in keinem andern kommen als in dem für uns gestorbenen Jesus, der eben dadurch der Christ geworden, wie das nachdrücklich am Schlusse stehende *εν ιησ. χρ.* sagt.

γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

15 ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω. ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται. 16 τῷ δὲ

Wäre nämlich der Abrahamssegen zu den Juden gekommen εξ εργ. νομ., so hätten die Heiden allerdings, um an demselben teilzunehmen, ebenfalls das ganze Gesetz auf sich nehmen und erfüllen müssen. Da nun aber dasselbe nur den Fluch über die Juden gebracht hat, und erst auf Grund der Loskaufung von demselben durch Christum ihnen die Teilnahme an dem Abrahamssegen ermöglicht war, so konnten nun auch die Heiden nur auf Grund seines Erlösungswerkes (dessen sie ja als geborene Sünder erst recht bedurften) denselben erlangen. Das zweite ινα ist dem ersten parallel, um, wie das ebenfalls am Schlusse stehende δια τ. πιστ. sagt, hervorzuheben, dass sie das Heil in Christo nur erlangen konnten durch den Glauben an ihn, da es sich ja um den Gegensatz der πιστις und der εργα νομ. von Anfang an handelt, und um dasjenige Moment der ευλογ. zu bezeichnen, das sie nach v. 3. 5 bereits thatsächlich empfangen hatten, nämlich die verheissene Geistesmitteilung. Zu επαγγ., das metonymisch von dem verheissenen Gegenstande steht, mit dem gen. app. vgl. Act. 2, 33. In der 1. pers. plur. schliesst Paul. sich und seine Volksgenossen mit den Heiden zusammen, da ja auch sie nur im Glauben an die Loskaufung durch Christum den Geist empfangen haben.

v. 15—24 erörtert die Frage, was denn das Gesetz gesollt habe, wenn der Abrahamssegen nicht durch Erfüllung desselben empfangen werde. — αδελφ.) zeigt, dass er sich mit ihnen, die man gerade von dem in Rede stehenden Punkte aus an seiner gesetzesfreien Verkündigung irre gemacht hatte, darüber verständigen will, was am leichtesten geschieht, wenn er die Frage nach der Analogie menschlicher Rechtsverhältnisse erörtert (κ. ανθρ. λεγω, wie Röm. 3, 5), worüber der gesunde Menschenverstand völlig sicher urteilt. Das eigentlich zu ουδεις gehörige ομως (vgl. I Kor. 14, 7) tritt infolge eines auch den Klassikern geläufigen Hyperbaton an die Spitze des Satzes, um das Wort zu markieren, zu dem es den Gegensatz bildet, sofern das Gesagte gilt, selbst wenn es sich nur um eines Menschen rechtskräftig gewordene (κεκυρ., vgl. Gen. 23, 20) Willensverfügung handelt. An sich heisst διαθ. (Sir. 14, 17) nichts andres; allein da solche gewöhnlich für den Todesfall getroffen werden, heisst es meist (vgl. Hebr. 9, 16f.) Testament. Auch hier ist wohl wegen des κεκυρ. an ein solches gedacht, das (nach dem Tode des Testators) keiner aufhebt oder durch hinzugefügte Klauseln abändert. — **v. 16.** τ. δε αβρ.) bestimmt näher, auf welche göttliche Willensverfügung diese Regel angewandt werden soll, nämlich auf die, wonach die Verheissungen (επαγγ., wie Röm. 9, 4) dem Abraham und seinem Samen (vgl. Gen. 13, 15.

Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός. 17 τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν. 18 εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγ-

---

17, 8) zugesprochen sind (ερρεθ., wie Röm. 9, 12). Offenbar gingen die Gegner gerade von dieser Thatsache aus, um daraus die Konsequenz zu ziehen, dass die Heiden sich durch die Beschneidung dem Abrahamssamen einverleiben müssten, um an den Verheissungen (der Heilsvollendung) Anteil zu empfangen. Nur dadurch lässt sich der Apostel verleiten, das Wort umzudeuten, indem er darauf aufmerksam macht, dass Gott bei der Bestimmung, wem die Verheissung gelten soll, nicht den Plur. braucht, wie wenn man in bezug auf viele spricht, sondern den Sing., wie wenn man mit bezug auf einen redet, so dass Christus gemeint sein müsse. Da nun der Plur. von σπερμα unmöglich eine Mehrzahl einzelner Nachkommen bezeichnen kann, und der Sing. unzweifelhaft (vgl. Röm. 4, 13. 18) kollektiv steht, ist dieser sprachliche Beweis unhaltbar; aber auch bei der anerkannten messianischen Deutung der abrahamitischen Verheissung unnötig. Denn für die messianische Zeit, auf welche dann die Verheissungen gingen, war doch eben als der Mittelpunkt des Abrahamssamens der Messias in Aussicht genommen, an dem sich die Verheissung erfüllen soll, so dass die Teilnahme aller übrigen daran nur durch das Verhältnis zu ihm, nicht durch irgend etwas andres bedingt sein konnte. — v. 17. τουτο δε λεγω) bestimmt näher, in welcher Beziehung die Rechtsregel v. 15 auf diese göttliche Willensverfügung angewandt werden soll. Das Gesetz erscheint hier gleichsam personifiziert als ein dritter (vgl. das ουδεις v. 15), der, zumal es 430 Jahre (vgl. Exod. 12, 40 nach den LXX) später gekommen (γεγ., wie v. 14), als die vorher von Gott ratifizierte und also so lange Zeit in unbestrittener Gültigkeit bestandene Bestimmung über die Verheissung, dieselbe unmöglich ungültig machen kann (ακυρ., wie Mc. 7, 13, hier mit Anspielung an προκεκυρ.). Worauf es dem Apostel dabei ankommt, zeigt das εις το καταργ. τ. επαγγ. (Röm. 4, 14). Es hätte ja dies nur die Absicht haben können, die Erlangung der Verheissungen an die Erfüllung des Gesetzes als Bedingung zu knüpfen, wonach die Verheissung als solche (bem. den Sing.), die ihrem Wesen nach ohne Bedingungen aus Gnaden erteilt wird, aufgehoben wäre. Hier wird also klar, dass die Beziehung des τ. σπερματι auf Christum dem Apostel nur dazu dient, den messianischen Charakter der Verheissung als einer lediglich durch Christum vermittelten und von jedem menschlichen Werkverdienst unabhängigen zu wahren, wie v. 18 begründet. Denn wenn die nach v. 16 dem Abraham und seinem Namen zugesprochene κληρονομ.

γελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός. 19 *τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου.* 20 *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν·* 21 *ὁ οὖν*

(im Sinne von Röm. 4, 13 von dem vollendeten Heilsbesitz) auf Anlass eines Gesetzes käme, das seine Erfüllung fordert, und also von dieser abhängig bliebe, so käme sie nicht mehr (*ουκετι* logisch, wie Röm. 7, 17. 11, 6) auf Anlass von Verheissung, sondern als verdienter Lohn der Gesetzeserfüllung. Der Satz mit *δε* aber erläutert, dass dem Abraham, dem die Verheissungen (deren Inhalt eben die *κληρον.*) gegeben wurden, Gott sie (die *κληρον.*) als ein Gnadengeschenk erteilt hat (*κεχαρ.*, wie Röm. 8, 32. Bem. das mit Nachdruck am Schlusse stehende *ο θεος*, dessen spezifische Intention bei der Erteilung der Verheissungen damit aufgehoben wäre, wenn das Gesetz die Heilserlangung nachträglich an seine Erfüllung geknüpft und so das Wesen der Verheissung als einer gnadenmässigen aufgehoben hätte, worauf es bei der Forderung der Irrlehrer zuletzt herauskam. — **v. 19.** *τι ουν*) scil. *εστιν*, wie I Kor. 3, 5: wenn es nicht Bedingung der Heilserlangung sein konnte, was hat es dann für eine Bedeutung? Da die Sünde erst durch das Gesetz zur *παραβασ.* wird (Röm. 4, 15), und *χαριν* eigentlich: zu gunsten heisst, so kann es nur (zu den *επαγγ.*) hinzugefügt sein (*προσετεθη*, wie Mt. 6, 33), um die unter dem Gesetz unausbleiblichen Übertretungen zu provozieren (Röm. 7, 9 f.) und zu mehren (Röm. 5, 20). Es hat also mit der Verheissungserfüllung, resp. mit der göttlichen *διαθηκη* darüber, wem dieselbe zu teil werden soll, gar nichts zu thun, sondern ist überhaupt nur hinzugefügt für die Zeit, bis der Same käme, dem Verheissung gegeben ist (*επηγγ.* passivisch, wie II Makk. 4, 27). Gemeint ist nach v. 16 Christus, der Heilbringer, der ja kommt, um die *παραβ.* aufzuheben, welche, weil sie den Zorn Gottes erregen (Röm, 4, 15), die Erfüllung der *επαγγ.* überhaupt hindern. Mit dieser transitorischen Bedeutung des Gesetzes hängt es zusammen, dass dasselbe verordnet ward (*διαταγ.*, wie Lc. 3, 13, zu *προσετ.* gehörig) durch Engelvermittlung (vgl. Deut. 33, 2 LXX. Hebr. 2, 2. Act. 7, 38. 53), deren sich Gott auch sonst (in seiner Weltregierung) für vorübergehende Zwecke bedient, und nicht direkt von Gott gegeben, wie die *διαθηκη* v. 16. Es war aber überhaupt nicht direkt dem Volke gegeben, sondern zu Händen (*εν χειρι*, wie Lev. 26, 46) eines Mittlers (*μεσιτ.*, wie Hiob 9, 33. Hebr. 8, 6), weil das Volk wegen seiner sündhaften Unreinheit Gott nicht nahen und sein Gesetz direkt nicht empfangen durfte (Exod. 20, 19, vgl. Deut. 5, 5). — **v. 20** erläutert das *εν χειρι μεσ.* näher dahin, dass der dort gemeinte Mittler der Natur der Sache nach nicht einem angehört, sondern einer Mehrheit, also, da Gott einer ist, nur der Mittler des Volkes sein kann, dessen Sündigkeit ja vorausgesetzt ist, wenn das Gesetz in ihm Übertretungen provozieren und mehren sollte. — **v. 21** knüpft über den ja nur ein Moment in v. 19

νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν; μὴ γένοιτο. εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη·
22 ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν.
23 πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συν-

---

erläuternden v. 20 hinweg an v. 19 an und fragt, ob nicht das Gesetz, wenn sein Zweck der dort genannte war, wider die Verheissungen (κατα c. gen., wie Röm. 8, 31) sei, d. h. die Erfüllung derselben unmöglich mache, indem es den Übertretern den Fluch zuzieht (v. 10) und so jede Segnung derselben verhindert. Die entrüstete Abweisung dieses Gedankens (μη γεν., wie 2, 17) wird dadurch begründet, dass umgekehrt, wenn ein Gesetz gegeben wäre (in dem mosaischen Gesetz, von dem v. 19 die Rede war), das da im stande wäre lebendig zu machen (im Sinne von II Kor. 3, 6), d. h. das (ewige) Leben als den Hauptinhalt der Verheissung zu vermitteln, statt durch Erzeugung und Mehrung der Übertretungen zu verhindern, dieses im Widerspruch mit den Verheissungen stände, nach welchen ja die κληρον. (oder ζωη) als Gnadengeschenk erteilt werden soll (v. 18). Dies wird aber im Nachsatz dadurch klargestellt, dass dann die Gerechtigkeit (ohne die das Leben nicht erlangt werden kann) in Wahrheit (οντως, wie Num. 22, 37. Jerem. 10, 19) aus einem Gesetz herkäme (nämlich durch seine Erfüllung), womit ja von selbst gegeben ist, dass dann das Leben nur der wohlverdiente Lohn dieser selbsterworbenen Gerechtigkeit, aber kein Gnadengeschenk wäre. — **v. 22.** αλλα) bildet, wie Röm. 3, 31. 7, 7. 13, den Gegensatz zu der in v. 21 ausgesprochenen und begründeten Abweisung des Gedankens, dass das Gesetz, wenn es die Übertretungen mehre, wider die Verheissungen sei, indem nun positiv gezeigt wird, wie dasselbe dann die Verheissungserfüllung nicht hindert, sondern nur auf dem verheissungsmässigen Wege sich vollziehen lässt. Das συνεκλ. (Psal. 31, 9. I Makk. 11, 65) verstärkt den Verbalbegriff dahin, dass die, wie v. 8, personifizierte Schrift durch ihr untrügliches Urteil alles menschliche Thun so gänzlich und unentrinnbar als unter Sünde (Röm. 3, 9) verschlossen, d. h. von Sünde beherrscht hinstellt, dass es ein sündloses Thun, das die Gerechtigkeit (εκ νομου) erwerben könnte, überall nicht giebt. Die Absicht davon war (ινα), dass die Verheissung, d. h. das verheissene Heil (v. 14), die κληρον. oder ζωη (v. 18. 21), auf dem allem menschlichen Erwerben und Verdienen entgegengesetzten Wege, nämlich auf Anlass des Heilsvertrauens auf Christum verliehen werde. Das τ. πιστευουσ. wird hinzugefügt, weil ja nicht bestritten wurde, dass man gläubig sein müsse, um die Heilsvollendung zu erlangen, sondern nur behauptet, dass die Gläubigen durch Gesetzeserfüllung dieselbe erwerben müssten, so dass der ganze Ton auf εκ πιστ. ιησ. χρ. fällt. — **v. 23.** προ του) tritt mit dem, um die Präposition nicht von ihrem Kasus zu trennen, an dritter Stelle stehenden δε der Zeit entgegen, wo die Verheissung εκ πιστ. gegeben

κλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. 24 *ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.*

25 *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν.*
26 *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·*
27 *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.*

---

werden sollte, um nun erst zu dem vom Gesetz Gesagten zurückzukehren. Bevor der Glaube (als das die Verheissungserfüllung bedingende Moment) kam, wurden wir unter einem Gesetz gleichsam in Verwahrsam gehalten (*εφρουρ.*, wie I Petr. 1, 5). Gemeint ist natürlich das mosaische Gesetz, das ihn und seine Volksgenossen, indem es die Übertretungen mehrte (v. 19), hinderte, dem Zustande des Verschlossenseins unter Sündenherrschaft zu entgehen. Das *συγκλ. εις* entspricht genau dem *συνεκλ. ινα* v. 22: indem wir verschlossen gehalten wurden auf den Glauben hin, der erst zur messianischen Zeit sollte (als die einzige Heilsbedingung) offenbart werden. Zum Ausdruck und zur Wortstellung vgl. Röm. 8, 18. Konnte unter dem Gesetz Gerechtigkeit und Heil auf keine Weise erlangt werden, so wies das von selbst auf einen ganz neuen Heilsweg hin. — **v. 24.** *ωστε*) folgert daraus das Resultat der ganzen Erörterung über die Bedeutung des Gesetzes. Es ist unser Pädagoge geworden (*γεγ.* von dem vorliegenden Resultat der v. 23 erörterten Wirksamkeit des Gesetzes), indem es uns zur Erkenntnis unsrer Ohnmacht und Verlorenheit führte und somit auf Christum als den einigen Heilsmittler hinwies. Das musste aber geschehen, damit wir von dem Wahne loskämen, irgendwie aus Gesetzeswerken gerecht werden zu können, und vielmehr aus Anlass Glaubens gerechtfertigt würden, womit der nach v. 8f. intendierte Weg zur Verheissungserlangung gefunden war.

3, 25—4, 7 zeigt, wie für den Gläubigen ein Gesetz überhaupt nicht mehr vorhanden sei, von dessen Erfüllung sein Heil abhängen könnte. — *ελθ. δε τ. πιστ.*) Gegensatz des *προ του ελθ.* v. 23, der aber unmittelbar an den Schluss von v. 24 anknüpft, sofern ja das intendierte *εκ πιστ. δικαιωθ.* das Kommen des Glaubens als Ziel der Gesetzespädagogie voraussetzt. Das *ουκετι* steht zeitlich, wie 2, 20. Wenn das Ziel, zu dem der Pädagoge führen sollte, erreicht, hört die Unterstellung unter denselben auf. Wenn sich der Apostel **v. 26** für das über sich und seine Volksgenossen Gesagte (v. 23ff.) auf etwas beruft, das von allen seinen Lesern gilt, so muss es unter diesen auch ehemalige Juden gegeben haben. Sie alle aber sind sich bewusst, mündige (erbfähige) Söhne Gottes zu sein, die der Unterstellung unter einen Pädagogen entwachsen sind, und zwar durch den Glauben, d. h. das Heilvertrauen, das in Christo beruht, da Gott den auf Anlass Glaubens Gerechtfertigten zu seinem Kinde und Erben annimmt. — **v. 27.** *οσοι*) wie v. 10, entsprechend dem *παντες* v. 26,

28 οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
29 εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.
IV, 1 λέγω δέ, ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου, κύριος

---

begründet das *δια τ. πιστ.* Der Apostel geht aber vom Glauben zu dem damit selbstverständlich eintretenden Getauftsein über, weil die Wirkung des Glaubens (das Bewusstsein der Adoption) eine rein ideelle, die Wirkung der Taufe aber eine reale, die Versetzung in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist. Auch hier wird, wie Röm. 6, 3, das *βαπτ. εις χρ.* als ein reales Eingetauchtwerden in Christum hinein gefasst, der uns fortan (mit hartem Wechsel des Bildes) wie ein Gewand umschliesst (*ενδυσ.*, vgl. Röm. 13, 14). Da hierdurch unmöglich v. 26 begründet werden kann, so ist in v. 27 zunächst nur der Ausgangspunkt für die intendierte Begründung gegeben, wie auch daraus erhellt, dass **v. 28** asyndetisch lediglich das Resultat dieses *ενεδ.* nennt. Das *ενι* ist abgekürzte Form für *ενεστι* und besagt, dass die religiösen, sozialen und sexuellen Unterschiede damit aufgehoben sind. Das *ιουδ.* und *δουλ.* steht voran, weil hier die Unterschiedenheit im vorchristlichen Leben am grellsten hervortritt. Bei dem *αρσ. κ. θηλυ* (Mt. 19, 4) wechselt die Vorstellung. Vorher hiess es: beide Gegensätze sind nicht mehr vorhanden, hier: eine solche Zweiheit existiert nicht mehr. Das absichtsvoll aus v. 26 wiederaufgenommene *παντες* zeigt, dass unter den Galatern alle diese Unterschiede vorhanden waren, also auch Juden. Durch die Aufhebung derselben sind sie zur Einheit einer moralischen Person zusammengeschlossen in der Lebensgemeinschaft mit Christo. — **v. 29.** *ει δε υμ. χρ.*) kann, da das v. 28 als Resultat der Taufe v. 27 Bezeichnete nun als Voraussetzung der zu ziehenden Folgerung aufgenommen wird, nicht bloss die Angehörigkeit an Christum überhaupt bezeichnen, sondern, wie I Kor. 15, 22f., die durch die Lebensgemeinschaft mit ihm vermittelte Zugehörigkeit zu ihm, wonach sie eine Person mit ihm bilden, ein Teil seiner selbst sind. Da er nun nach v. 16. 19 *σπερμα αβρ.* ist, so (*αρα*, wie 2, 21) sind sie es auch und damit verheissungsmässig Erben der dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheissungen v. 16. Erst hiermit kehrt der Apostel zu dem *υιοι θ. εστε* v. 26 zurück, wovon also v. 27ff. eine zusammenhängende Begründung ist. Mit dem Bewusstsein der Sohnschaft ist ihm ja überall die Gewissheit der *κληρ.* gegeben (vgl. Röm. 8, 17), die also nicht erst durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes erworben zu werden braucht. — **4, 1.** *λεγω δε*) wie 3, 17, bringt eine nähere Erläuterung mit bezug auf die Judenchristen unter den Galatern, von denen es scheinen könnte, als seien sie nicht erst durch die Lebensgemeinschaft mit Christo auf Anlass des Glaubens *κληρονομοι* geworden. Denn die Irrlehrer gingen ja gerade davon aus, dass sie schon als leibliche Nachkommen Abrahams Erben seiner

πάντων ὤν, 2 *ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός.* 3 *οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι·* 4 *ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν*

Verheissungen waren, weshalb sie eben verlangten, dass die Heidenchristen auf dem Wege des Proselytentums sich ihnen einverleiben müssten, um derselben teilhaftig zu werden. Zu *εφ οσον χρ.* vgl. Röm. 7, 1: auf so lange Zeit, als. Der Erbe ist als das einzige Kind eines verstorbenen Vaters gedacht, das sich noch im unreifen Knabenalter befindet (*νηπ.*, wie I Kor. 13, 11) und darum, obwohl es de jure Herr über alles ist, was zum väterlichen Besitze gehört, sich noch in nichts von einem Sklaven unterscheidet (*διαφ.* c. gen., wie Dan. 7, 3). Darum befindet es sich nach **v. 2** noch in völliger Abhängigkeit von Vormündern (*επιτρ.*, wie II Makk. 11, 1. 13, 2), die seine Erziehung leiten, und von Hausverwaltern (*οικον.*, wie Lc. 16, 1), die sein Gut bewirtschaften und ihm seine Bedürfnisse zuteilen. Zu *αχρι* c. gen. vgl. Röm. 1, 13. Die *προθεσμια* ist der vom Vater testamentarisch bestimmte Zeitpunkt, in welchem der Sohn in die freie Verfügung über seinen Besitz eintreten soll, und der keineswegs notwendig mit dem gesetzlichen Termin der Mündigkeitserklärung zusammenzufallen braucht. — **v. 3.** *ουτως και*) macht die Anwendung des Gleichnisses v. 1f. auf den Apostel und seine Volksgenossen (*ημ.*, wie 3, 23f.), doch mit Einschluss der ehemaligen Juden unter den Galatern (3, 26ff.). Das *οτε ημεν νηπ.*, das ihre Vergangenheit als einen Zustand der Unreife und Unmündigkeit charakterisiert, fordert, wenn nicht jeder innere Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz aufgehoben werden soll, die *στοιχ. τ. κοσμ.* von den Anfangsgründen (vgl. Hebr. 5, 12), Elementen (des religiösen Wissens und Könnens) zu verstehen, welche der nichtchristlichen Menschheit eignen; und das mit Anspielung an das *ουδ. διαφ. δουλ.* v. 1 gewählte *δεδουλ.* bezeichnet nur die unfreiwillige Abhängigkeit von denselben, ohne dass deshalb die *στοιχ.* persönlich gedacht sein dürfen, wie die *επιτρ. κ. οικον.* v. 2. Gemeint ist natürlich das mosaische Gesetz, und zwar in seinem ganzen Umfange, in welchem es auch 3, 24 als ein Pädagoge bezeichnet war; die Gebundenheit an diese elementare Religionsform entsprach der Absicht, das Judentum erst für eine höhere heranreifen zu lassen. — **v. 4.** *πληρ. τ. χρ.*) der *προθ. τ. πατρ.* entsprechend, ist der Zeitpunkt, in welchem das Mass der von Gott für die Vorbereitung des Judentums bestimmten Zeit durch den Verlauf derselben voll geworden war (vgl. Mc. 1, 15). Wenn das *εξαπεστ.* (Act. 12, 11. 22, 21) ausdrücklich bezeichnet wird als sich vermittelnd durch sein Gekommensein (3, 14. 17) aus einem Weibe und unter ein Gesetz, während sich doch jenes bei jedem Menschen und dies bei jedem Juden von selbst versteht, so erhellt, dass der Sohn Gottes hier als ein Wesen gedacht ist, das menschlicher Geburt nicht bedurfte, um ins Dasein zu treten, und an sich, weil eben in freier Sohnesstellung

αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, 5 *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.* 6 *ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· ἀββᾶ ὁ πατήρ.* 7 *ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.*

Gott gegenüber, unter einem Gesetz nicht stand. Wenn nach **v. 5** durch diese ausserordentliche Massregel die unter ein Gesetz Gestellten (I Kor. 9, 20) losgekauft werden sollten, so ist diese Unterstellung eines Nichtverpflichteten unter ein Gesetz als ein Lösegeld gedacht, um das die Verpflichteten von der Unterstellung unter dasselbe (v. 3) befreit wurden. Der parallele Satz mit *ινα* drückt dann nur positiv aus, dass durch diese Sendung des Sohnes alle Judenchristen erst die ihnen zukommende und nur zeitweise noch vorenthaltene volle Sohnesstellung (*υιοθεσ.*, wie Röm. 8, 15) empfangen sollten (*απολαβ.*, wie Röm. 1, 27), und vollendet so den Beweis, dass auch die leiblichen Abrahamskinder erst durch Vermittlung Christi Söhne in vollem Sinne und Erben (3, 29) geworden sind. — **v. 6.** *οτι δε*) wie Röm. 9, 7. Der voraufgeschickte Kausalsatz geht von der Art, wie die ehemaligen Juden unter ihnen zur Sohnschaft gekommen, zu der Thatsache über, dass die angeredeten (im wesentlichen heidenchristlichen) Galater wirklich (bem. das vorantretende *εστε*) solche Söhne sind, wie 3, 26 von ihnen sämtlich gesagt war. Absichtlich ist die infolge davon eingetretene Geistessendung als eine ebenso objektive Gottesthat dargestellt, wie die Sendung des Sohnes v. 4, um jeden Gedanken an eine Vermittlung derselben durch Gesetzeswerke (3, 2) auszuschliessen. Wie Gott seinen Sohn gesandt, um die Juden aus der Gesetzesknechtschaft zur Sohnschaft zu führen (v. 4f.), so hat er den Geist gesandt, um alle zu Söhnen Angenommenen dieser Sohnschaft gewiss zu machen; denn ausdrücklich wird der Geist als Geist seines Sohnes bezeichnet, der naturgemäss auch nur solchen gesandt werden kann, die ebenfalls seine Söhne sind. Das *εις τ. καρδ. ημ.* (Röm. 5, 5) wird hinzugefügt, um sich und seine Volksgenossen mit den Lesern zusammenzuschliessen, weil die innere Erfahrung, um die es sich handelt, nur von solchen ausgesagt werden kann, die sie selbst erlebt haben. Stärker als Röm. 8, 15 wird das laute Abbarufen dem in uns wirkenden Geist selbst zugeschrieben, um hervorzuheben, wie wir dadurch zu einer objektiv begründeten Gewissheit unsrer Gottessohnschaft gelangen. — **v. 7.** Die Anrede individualisiert sich, wie Röm. 12, 20. I Kor. 4, 7, weil die durch den Geist vergewisserte Folge der *υιοθ.* nur dem einzelnen in seinem Herzen zum Bewusstsein kommt. Da nun die im wesentlichen heidenchristliche Gemeinde, deren etwaige judenchristliche Bestandteile schon v. 1—5 berücksichtigt sind, nur in der Person eines Heidenchristen individualisiert sein kann, so deutet das *ουκετι* (3, 25) darauf hin, dass auch die Heidenchristen früher unter die *στοιχ. τ. κ.* v. 3 geknechtet waren,

8 ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· 9 νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ

---

was schon nach diesem Ausdruck (vgl. das *τ. κοσμου*) sich von selbst versteht, wenn auch natürlich ihre Elementarreligion eine andre war, als die jüdische. Hier ist nun die mit der Sohnschaft gegebene Erbschaft als auf allgemein menschlichem Familienrecht beruhend gedacht, wie der Gegensatz zeigt, wonach nur der Sklave davon ausgeschlossen ist. Aber das *δια θεου* weist ausdrücklich darauf hin, dass lediglich durch Gott, der sie zu Söhnen gemacht, sie auch Erben geworden sind, und nicht durch Vermittlung eines erst noch zu erfüllenden Gesetzes, sondern, wie 3, 27 ff. gezeigt, durch ihre Einverleibung in Christum.

4, 8—11 schliesst der Teil mit einer Appellation an das christliche Bewusstsein der Leser, wie er 3, 1—5 mit einer solchen begann. — Das *αλλα* führt den Gegensatz ihres gegenwärtigen Verhaltens zu ihrem v. 7 geschilderten Zustande ein. Das *μεν — δε* zeigt, dass der Hauptton auf dem *νυν* liegt, und dass die Erinnerung an ihre heidenchristliche (v. 6f.) Vergangenheit nur an das *ουκετι δουλ.* v. 7 anknüpft. Das *ουκ ειδ. θεον* (vgl. I Thess. 4, 5, wo aber der Art. steht) weist darauf hin, dass sie das Wesen der Gottheit (im Gegensatze zu solchen, die ihrem Wesen nach nicht Götter sind) nicht kannten, und erklärt damit, wie es kam, dass sie damals denen, die ihrer Natur nach (*φυσει*, wie Röm. 11, 21. 24) doch nicht (bem. die subjektive Negation) Götter sind (sondern Dämonen, vgl. I Kor. 10, 20), knechtisch dienten (*δουλ.*, wie I Thess. 1, 9), was ihren Knechtsstand noch erniedrigender für sie machte. Vgl. zur Sache I Kor. 12, 2. — **V. 9.** *γνοντ. θ.*) deutet an, wie jetzt, was ihr damaliges *δουλευειν* noch allenfalls erklärte, für sie fortgefallen. Das *μαλλον δε* (II Makk. 6, 23. Sap. 8, 20) ist steigernde Selbstkorrektur, welche hervorhebt, dass auch ihr *γνοντες* nicht durch ihr Verhalten zustande gekommen, sondern durch Gott, welcher infolge seines *γνωναι* sie zu *γνοντες* gemacht hat. Dann aber kann das *γνωσθ.* nur auf den Akt gehen, in welchem sie von Gott als solche erkannt wurden, die er seiner Berufung und somit der Bewirkung des *γνωναι* in ihnen für fähig erachtete (vgl. Röm. 8, 29 f.). Mit diesem Erkennen und Bekanntsein steht im grellsten Widerspruch (*πως*, wie 2, 14), dass sie jetzt wieder (*παλιν*, wie 1, 17) sich hinwenden (*επιστρ. επι*, wie Act. 9, 35. 11, 21) zu dem *στοιχ.* v. 3, unter die ja auch sie früher (vgl. zu v. 7) geknechtet waren. Hier, wo weder *τ. κοσμ.* noch *τ. ουρ.* dabei steht, kann vollends *στοιχ.* nur die Elemente des religiösen Lebens bezeichnen, die, mögen es nun die des jüdischen oder heidnischen Lebens sein, als schwach (unkräftig, vgl. I Kor. 1, 27) und armselig charakterisiert werden, weil sie nicht bewirken können, was alle Religion bewirken will (die Gottwohlgefälligkeit), noch verleihen, was sie erzielen will (das Heil). Das *παλιν ανωθ.* (Sap. 19, 6) bezeichnet, dass sie noch einmal von vorn an

στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε; 10 *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς.* 11 *φοβοῦμαι ὑμᾶς, μήπως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς.*

---

12 *Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν. οὐδέν με ἠδικήσατε·* 13 *οἴδατε δὲ ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον,* 14 *καὶ τὸν πειρασμὸν*

(vgl. Lc. 1, 3) sich in die Knechtschaft derselben begeben (bem. den inf. aor.) wollen. Das *θελ.* hebt hervor, dass sie jetzt freiwillig zu thun im Begriff stehen, was nach v. 8 früher für sie kaum vermeidlich war. — **v. 10.** *παρατηρ.*) von peinlicher Beobachtung. Der vorwurfsvolle Ausruf setzt voraus, dass die jüdischen Festfeiern bereits eingeführt waren, weil dies derjenige Teil des gesetzlichen Kultus war, der den Heidenchristen sich am ehesten empfahl als Ersatz ihres früheren heidnischen. Bei *ημερ.* ist wohl ausschliesslich an die Sabbate gedacht, bei *μην.* an die Neumonde, bei *καιρ.* (Lev. 23, 4) an andre Festzeiten, bei *ενιαυτ.* an das Neujahrsfest. — **v. 11.** *φοβ.*) nur hier mit dem Acc. dessen, um den man besorgt ist. Zu *μηπ.* c. ind. vgl. 2, 2. Es wird der Fall als schon eingetreten gedacht, dass er vergeblich (3, 4) sich gemüht hat in bezug auf sie (vgl. Röm. 16, 6), weil sie von der Wahrheit, die er ihnen verkündet, wieder abfallen.

Auch der dritte Hauptteil (4, 12—6, 10) beginnt mit einer persönlichen Ansprache **(4, 12—20).** — *γιν. ως*) wie Röm. 9, 29, enthält die Mahnung, so frei von aller Gesetzesknechtschaft zu werden, wie er es ist (erg. *ειμι*). Das *και* deutet an, dass dies von ihnen geforderte Verhalten nur die äquivalente Vergeltung dafür sei, dass er (bei seiner Arbeit an ihnen, vgl. v. 11) geworden ist, wie sie (erg. *ητε*), d. h. den Heiden ein Heide (I Kor. 9, 21). Die wiederholte Anrede soll die Bitte als brüderliche charakterisieren, sofern es Brüdern vor allem geziemt, sich Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Auch lässt ihr früheres Verhalten ihn in keiner Weise fürchten, dass sie ihn durch Ablehnung derselben kränken werden, da sie ihm in keiner Weise Unrecht gethan haben (*αδικ.* mit doppeltem Acc., wie Act. 25, 10), vielmehr nach **v. 13** wohl wissen, wie ihr Verhalten ein durchaus entgegengesetztes war. Um das recht ins Licht zu stellen, gedenkt er der besondern Umstände, unter welchen er das frühere Mal (*το προτερ.*, im Unterschiede von dem letzten Besuch 1, 9) ihnen Evangelium verkündigte. Er hatte sie gar nicht einmal aufgesucht, um ihnen dasselbe zu bringen (vgl. Act. 16, 6), sondern that es nur, weil leibliche Krankheit (*ασθ.*, wie Lc. 5, 15. Act. 28, 9) ihn nötigte, dort zu verweilen. Bem., wie hier *σαρξ* noch ganz in seinem ursprünglichen materiellen Sinne steht. — **v. 14.** *και*) ist noch von *οτι* abhängig, dessen Wiederholung bei der engen Zusammengehörig-

ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε, ἀλλ' ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν. 15 *ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν; μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν ὅτι, εἰ δυνατόν, τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι.* 16 *ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν.* 17 *ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς, ἀλλὰ*

---

keit beider Aussagen unnötig war. Das *τ. πειρ. υμ.* wird ohne Artikelbindung mit *εν τ. σαρκ. μ.* verbunden, weil es sich um die ihnen auf Grund seines Fleisches, d. h. nach v. 13 seiner Leibesschwachheit erwachsende Versuchung handelt, einem so armseligen, durch seinen körperlichen Zustand nur abschreckenden Manne jedes Gehör zu verweigern. Aber sie haben diese Versuchung, die sie auf die Probe stellte, ob sie sich durch seinen Zustand abschrecken liessen, nicht, als verstände es sich ganz von selbst, dass sie einen solchen Mann nicht hören könnten, verächtlich (*εξουθ.*, wie I Thess. 5, 20) oder mit Abscheu zurückgewiesen. Das sonst nicht metaphorisch gebrauchte *εκπτυειν* ist wohl nur durch den Gleichklang herbeigeführt. Das *αλλ* stellt dem gegenüber, was sie vielmehr in Wirklichkeit gethan: sie haben ihn wie einen Engel Gottes, ja wie Christum selbst aufgenommen. — **v. 15.** *που ουν*) wie Röm. 3, 27, folgert aus dieser Schilderung ihres damaligen Verhaltens die Frage, wo denn jetzt die Begeisterung geblieben sei, mit der sie sich damals glücklich priesen (*μακαρ.*, wie Röm. 4, 6. 9), den Boten des Evangeliums in ihrer Mitte zu haben, und begründet diesen starken Ausdruck damit, dass er ihnen bezeuge, wie sie damals jedes Opfer für ihn zu bringen bereit gewesen seien. Da nun sprichwörtlich das Auge als das Liebste und Wertvollste gilt (Mt. 5, 29), so wird dies in konkret-plastischer Weise so dargestellt, als wären sie selbst bereit gewesen, ihre Augen ihm zu geben, wobei noch das absichtlich starke *εξορυξ.* (Jud. 16, 21. I Sam. 11, 2) betont, dass sie auch die gewaltsamste Verstümmelung nicht gescheut hätten, um es zu thun. Das Fehlen des *αν* drückt dies noch kategorischer aus, indem dabei von der Unmöglichkeit des *ει δυνατον* (Röm. 12, 18) abstrahiert wird, die ja auch keine physische ist, sondern nur hier stattfindet, wo jener Liebesbeweis gar nicht als solcher, sondern nur als Ausdruck für das denkbar grösste Opfer in Betracht kommt. — **v. 16.** *ωστε*) wie v. 7, folgert aus der in der Frage mit *που* v. 15 liegenden Aussage, dass sie sich jetzt nicht mehr glücklich preisen würden, ihn unter sich zu haben. Dann ist er also jetzt nicht mehr ihr Wohlthäter, dem sie sich zu grösstem Danke verpflichtet fühlen, sondern ihr Feind, der sie an dem, was man ihnen als Bedingung ihres Heils dargestellt hatte, und somit an diesem selbst hindern will. Das *γεγονα* geht auf seine kürzliche Anwesenheit unter ihnen, bei der er ihnen mit grösster Entschiedenheit (vgl. 1, 9) die Wahrheit gesagt hatte (*αληθ.*, wie Gen. 42, 16. Prov. 21, 3). — **v. 17.** *ζηλ. υμ.*) wie Prov. 23, 17. 24, 1: sie (nämlich die Irrlehrer 1, 7) beeifern sich um euch, d. h. um eure Gunst, nicht auf schöne (löbliche, vgl. Act. 10, 33)

ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε. 18 καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε, καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς, 19 τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. 20 ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι καὶ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου, ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν.

Weise, sondern sie wollen (was eben nicht löblich ist) euch ausschliessen aus der Christengemeinschaft, indem sie euch, solange ihr unbeschnitten seid, nicht als wahre Glieder derselben (die des vollen Heils teilhaftig werden) anerkennen, damit ihr euch um ihre Gunst bewerbet, d. h. ihre Anerkennung als christliche Brüder durch Annahme der Beschneidung zu gewinnen sucht. Der ind. praes. nach ινα ist, wie I Kor. 4, 6, falsche Kontraktion. — **v. 18.** καλον) bildet den Gegensatz des ου καλ. v. 17 und geht auf das Umworbenwerden der Galater, das löblich ist, wenn es allezeit in löblicher Sache, also im Dienst der Wahrheit (v. 16) geschieht. Die subjektive Negation erklärt sich daraus, dass der Inf. einen hypothetischen Satz vertritt. Haben jene in schlechter Sache um sie geeifert, so thut er es in guter, jetzt in seinem Briefe, wie damals, als er bei ihnen war. — **v. 19.** τεκν. μ.) schliesst sich eng an υμας an und ist Ausdruck des Eifers, mit dem er um sie warb und wirbt. Das ους bezieht sich durch constr. ad sens. auf τεκνα. Das ωδινω, wie Jes. 51, 2. Cant. 8, 5 mit Acc., stellt ihn als eine Mutter dar, die, um Kinder zu gebären, in Geburtswehen liegt, und zwar wiederum (παλιν, wie v. 9), da er sie schon einmal zu seinen Kindern gezeugt hat (I Kor. 4, 14f.). Dass ihm die Geburt so viel Schmerzen bereitet, liegt daran, dass es leichter ist, einen zum erstenmal zu bekehren, als ihn aus dem (nach v. 10 bereits begonnenen) Abfall wieder herumzuholen. Diese Geburtswehen dauern aber fort, bis dass (μεχρ. ου, wie Mc. 13, 30) Christus in ihnen zur Ausgestaltung gekommen ist (μορφ., wie Jes. 44, 13). Das Bild ist nicht korrekt durchgeführt, sofern die Wehen erst beginnen, wenn der Fötus völlig ausgereift ist; aber es überwiegt die Vorstellung, wonach seine schmerzensreiche Arbeit an ihrer Wiederbekehrung nicht aufhören darf, bis sie Christen geworden sind, in denen nur noch Christus lebt (2, 20), und die also in nichts anderm ihr Heil suchen als in ihm. — **v. 20.** ηθελ.) von einem unerfüllbaren Wunsche (vgl. Röm. 9, 3). Da v. 19 ja bloss affektvolle Anrede, tritt das δε dem v. 18 Gesagten entgegen. Es ist ja schön, auch brieflich um sie zu werben; aber er wollte doch, er könnte gerade im Augenblick (1, 9) bei ihnen sein und seine Stimme wandeln (Sap. 4, 11). Hatte die rücksichtslose Entschiedenheit, mit der er bei seinem letzten Bei-ihnen-sein jeden Widerspruch niederschlug (1, 9), ihn zu ihrem Feinde gemacht (v. 16), so wollte er es jetzt mit milder überredender Liebe versuchen, weil er in Verlegenheit ist (απορ., wie Sir. 18, 7. II Makk. 8, 20), wie er es unter ihnen anzufangen hat. Gerade seine Entschiedenheit in der Abweisung der Gegner hat sie ihnen in die Arme getrieben. Übrigens wandelt er jetzt

21 *λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;* 22 *γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας.* 23 *ἀλλʼ ὁ ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας.* 24 *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννῶσα, ἥτις*

---

auch im Brief seine Stimme, indem er von dem erregten Eingang zur lehrhaften Erörterung übergeht.

4, 21—31 beginnt der neue Teil mit einer grundlegenden Schrifterörterung (wie der vorige 3,6—14). — *λεγ. μ.*) Paul. versetzt sich, ähnlich wie 3, 2, gleichsam in eine Diskussion mit ihnen, die ja, gerade wenn sie wieder sich einem Gesetz untergeben wollen (v. 9, vgl. das *υπο νομον* v. 4f.), doch geneigt sein müssen, dies Gesetz, wie es beständig in der Gemeinde gelesen wird (d. h. die Schrift des A. T.'s, sofern dieselbe durchweg für unser Verhalten normgebend ist), auch wirklich zu hören. Die Frage, in welcher angedeutet liegt, dass sie das nicht thun, wird **v. 22** begründet durch Verweisung auf eine Schriftstelle, die sie unmöglich recht gehört haben können, wenn sie Gesetzessklaven werden wollen. Denn ausdrücklich unterscheidet die Schrift unter den Abrahamssöhnen, zu denen sie doch gehören wollen, einen aus der Magd geborenen (Gen. 16, 1—5: Ismael) und einen aus der Freien (Isaak: Gen. 21, 3). — **v. 23.** *αλλ*) hebt den wesentlichen Unterschied hervor, der, obwohl sie beide Abrahamssöhne waren, zwischen ihnen obwaltete, sofern der aus der Magd (geborene) fleischesgemäss, d. h. infolge natürlicher fleischlicher Vermischung geboren ist (*γεγενν.*, im Perf., weil es ja nicht auf die Thatsache als solche, sondern auf ihre dadurch bewirkte Verschiedenheit ankommt), der andre durch Vermittlung der Verheissung, sofern diese, als ein lebendig wirksames Gotteswort, aller menschlichen Möglichkeit zuwider (vgl. Röm. 4, 19) die Eltern dazu befähigte (vgl. Röm. 9, 8f. nach Gen. 18, 10. 14). — **v. 24.** *ατινα*) begründet, wiefern diese Schriftaussagen für die heutigen Abrahamssöhne eine Weisung geben, dadurch, dass sie einen andern (tieferen) Sinn haben, als der Wortlaut zu enthalten scheint, nämlich nach der damals üblichen allegorischen Deutung. Begründet wird dies dadurch, dass diese beiden Frauen zwei Bündnisse (*διαθ.*, wie I Kor. 11, 25) sind (in dem allegorischen Sinne der Schrift). Das eine dieser Bündnisse (*μια μεν*, setzt ein *μια δε* voraus, das dem Apostel vorschwebt, obwohl der Ausdruck nachher wechselt, vgl. zu v. 26), vom Berge Sinai herstammend, welches zur Knechtschaft gebiert. Dies bezeichnet, weil einmal der alte Bund als Mutter dargestellt ist, einfach die Thatsache, dass er seine Genossen zur Knechtschaft unter dem vom Sinai gegebenen Gesetze bestimmte. Das *ητις* motiviert diese Deutung des einen der beiden Bündnisse auf die Knechtschaft unter dem Sinaigesetz dadurch, dass derselbe

ἐστὶν Ἄγαρ. 25 *τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συνστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ· δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς.* 26 *ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν·* 27 *γέγραπται γάρ· εὐφράνθητι στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον*

---

ja in der Allegorie der Schrift durch die Agar dargestellt, welche eine Sklavin war und nur Sklaven gebären konnte. — **v. 25.** *το δε*) führt eine nähere Erläuterung über das Wort *αγαρ* ein, das dem Apostel schon darum bedeutsam gewesen sein muss, weil die *παιδ.* v. 22f. zuerst in v. 24 mit diesem ihrem Namen benannt war. Dass dies Wort in Arabien (d. h. bei den Arabern) den Sinaberg (vgl. Hebr. 12, 22, umgestellt im Vergleich mit v. 24, weil eben Sina dem Wort Agar entspricht) bezeichnet, ist nicht mit Sicherheit zu belegen, aber wahrscheinlich genug, weil bis heute viele Felsklippen des Sinaberges mit Hadschar (Fels) zusammengesetzte Namen haben, und so der ganze Berg sehr wohl ortsüblich als der Fels schlechthin bezeichnet werden konnte. Subjekt von *συνστοιχ.* kann im Gegensatz zu dem eben von dem Wortlaut ihres Namens Gesagten nur die Agar selbst sein, welche in einer Reihe steht (derselben Kategorie angehört) mit dem gegenwärtigen Jerusalem (als der Repräsentantin des jüdischen Volkes), welches, wie der Begründungssatz sagt, samt seinen Kindern (den einzelnen Gliedern des Volkes) Knechtsdienste thut, sofern das ungläubige Israel immer noch dem sinaitischen Gesetze geknechtet ist. Wie also schon der Name der Agar auf den Sinaberg hinweist, so ist sie als Sklavin, die beständig Knechtsdienste that, eine treffende Allegorie auf den Gesetzesbund (v. 24), der in dem (durch das gegenwärtige Jerusalem repräsentierten) jüdischen Volke seine Verwirklichung gefunden hat und alle Glieder desselben zur Gesetzesknechtschaft bestimmt. — **v. 26.** *η δε ανω ιερουσ.*) zeigt zweifellos, dass *η νυν ιερ.* v. 25 Subjekt von *δουλ.* war, da nur durch den sich ihm aufdrängenden Gegensatz der Verf. dazu verleitet ist, die Vollendung des mit *μια μεν* v. 24 begonnenen Satzes durch *μια δε* fallen zu lassen. Es ist der Gegensatz des *η νυν ιερ.*, sofern ja die Vollendung der messianischen Gottesgemeinde, die ebenfalls durch ein Jerusalem repräsentiert gedacht, noch zukünftig ist (vgl. Apok. 3, 12. 21, 2. Hebr. 13, 14), kann aber bereits jetzt als droben befindlich gedacht werden, sofern das Wesen derselben im Ratschlusse Gottes bereits feststeht und ihre Verwirklichung in der Gemeinde des neuen Bundes begonnen hat (vgl. Hebr. 12, 22). Dieses Jerusalem ist nach Gottes Rat an keine gesetzliche Ordnung gebunden, also eine freie, wie Sara (v. 22f.), und dadurch die Deutung der Sara auf den neuen Bund indirekt vollzogen. Wiefern aber diese allegorische Darstellung des oberen Jerusalem in der Schrift für uns in Betracht kommt, sagt das motivierende *ητις*, wonach dasselbe unsre Mutter ist, wir also als Glieder des neuen Bundes frei vom Gesetz sind, wie die Söhne der Freien. — **v. 27.** *γεγρ.*

καὶ βόησον ἡ οὐκ ὠδίνουσα, ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. 28 *ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.* 29 *ἀλλ' ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν.* 30 *ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς*

γαρ.) begründet diese Deutung der Sara auf den neuen Bund, dessen Genossen wir sind, dadurch, dass Jes. 54, 1 (wörtlich nach den LXX) das obere Jerusalem in einer Weise angeredet wird, die sichtlich auf die Sara hindeutet und nun zugleich die v. 23 hervorgehobene Verschiedenheit in der Art, wie sie (im Vergleich mit der Magd) gebiert, zur Geltung bringt. Denn wenn eine Unfruchtbare, die nicht gebiert und nicht schwanger wird, sich freuen und in lauten Jubel ausbrechen soll, weil sie, mit der kein Mann Verkehr pflegt, mehr Kinder hat, als die den Mann hat und von ihm befruchtet wird, so kann das nicht durch eine Geburt *κατα σαρκα* geschehen sein, sondern nur durch ein Gotteswunder, wie das, welches die Verheissung an Sara gewirkt hatte. Ausdrücklich aber sagt **v. 28,** dass die Leser solche Verheissungskinder nach Isaaks Art sind, also durch ihn dargestellt sein müssen. Gerade sie, denen die erneute Anrede dies so recht nahelegt, sind ja Glieder des neuen Bundes nicht geworden kraft leiblicher Abstammung, sondern weil die ihnen im Evangelium gebrachte Verheissung den Glauben in ihnen erzeugt und sie durch göttliche Berufung zu Söhnen des oberen Jerus. gemacht hat. Sie sind also genau solche Wunderkinder, wie die, von denen der Prophet redet, und dass es der Gläubigen aus den Heiden bereits viel mehr giebt, als aus Israel, stimmt auch zu seiner Aussage. — **v. 29.** *αλλ*) aber (so hoch ihr damit über den fleischlich geborenen Söhnen der Magd steht), bildet nur den Übergang zur Heranziehung eines neuen Zuges aus der Geschichte der beiden Abrahamssöhne, aus welchem die Deutung Ismaels auf das ungläubige Judentum sich ebenso rechtfertigt, wie durch v. 27f. die Deutung Isaaks auf die Gemeinde der Gläubigen. Die Spötterei (Gen. 21, 9) erweitert Paul. nach rabbinischer Tradition zur Verfolgung, wie sie jetzt die Christen von den leiblichen Abrahamskindern erleiden mussten (vgl. I Thess. 2, 14). Das *κατα πν.* scil. *γεννηθ.* weist auf ihre Zeugung durch den in der Verheissung (v. 28) wirksamen Gottesgeist hin. — **v. 30.** *αλλα*) so wenig werden sie über die Verfolgten Herr werden, dass sie vielmehr nach der Schrift von dem Erbteil derselben ausgeschlossen werden. Zu dem triumphierenden *τι λεγει* vgl. Röm. 10, 8. Das Wort der Sara (Gen. 21, 10), dem Abraham auf göttlichen Befehl folgt (v. 12), wird als eine von der Schrift gegebene Weisung über das Schicksal des ungläubigen Judentums gefasst, daher auch das auf die geschichtliche Situation bezügliche *ταυτην—ταυτης* weggelassen, und das *μετα υιου μου*

ἐλευθέρας. 31 *διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα, ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας.*

V, 1 *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.* 2 *ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν, ὅτι, ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει·*

ισαακ geändert. — **v. 31.** *διο*) wie I Thess. 3, 1, bildet, wie auch die aus v. 28 wiederholte Anrede zeigt, den Abschluss der allegorisierenden Schriftdeutung. Da nach der Schrift der Sohn der Magd nicht erben soll mit dem Sohn der Freien (v. 30), die Christen aber nach 3, 29. 4, 7 Erben sind, so sind sie nicht einer Magd Kinder, die wie Ismael und die durch ihn abgebildeten Söhne des gegenwärtigen Jerusalem im Knechtsdienste des Gesetzes stehen (vgl. v. 24f.), sondern Söhne der Freien, wie Sara es war (v. 22f.) und das durch sie abgebildete obere Jerusalem (v. 26), eben darum aber zur Freiheit bestimmt, worauf ja die ganze allegorische Deutung der Abrahamssöhne hinauswollte.

5, 1—12 gründet auf die in 4, 21—31 aus der Schrift erwiesene Thatsache die Ermahnung, in der Freiheit vom Gesetz zu verbleiben. — *τη ελευθ.*) dat. comm.: für die Freiheit, d. h. damit wir in ihrem Stande verbleiben, hat uns Christus befreit. Wie dies geschehen, hat 4, 4f. an den Juden gezeigt, aber damit sind ja auch die Heiden davon befreit, die, sobald sie sich zu dem Gott Israels und seinem Messias bekehrten, auch das Gesetz Gottes auf sich nehmen mussten, wenn dasselbe nicht inzwischen aufgehört hätte, das Gesetz des gläubigen Israel zu sein. Zu dem absoluten *στηκ.* vgl. II Thess. 2, 15, zu dem Bilde vom *ζυγ.* Sir. 51, 26, zu *ενεχ. τινι* III Makk. 6, 10. Das *παλιν* erinnert daran, dass sie schon einmal unter einem Knechtsjoch standen, als sie nämlich den falschen Göttern und damit den *στοιχ. τ. κοσμ.* knechtisch dienten (4, 7f.), die der Art nach nichts andres waren als das Gesetzeswesen, in das sie jetzt eingefangen werden sollen (4, 9). — **v. 2.** *ιδε*) absolut, wie Mt. 25, 20. 22, nur die Aufmerksamkeit anregend. Das *εγω παυλ.* (II Kor. 10, 1) setzt seine ganze persönliche Autorität ein für das, was er ihnen sagt im Gegensatz zu den Irrlehrern, die ihnen einredeten, dass die Annahme der Beschneidung an ihrem Verhältnis zu Christo als dem Heilsmittler nichts ändere, ihnen vielmehr nur die volle Teilnahme an dem durch ihn zu bringenden Heil sichere. Das *εαν περιτεμν.* zeigt, dass es noch nicht dazu gekommen, aber die Neigung dazu vorhanden war. Erst mit diesem Akte, nicht mit einzelnen Gesetzesübungen (4, 10), die an sich noch nichts Verbindliches hatten, beugten sie den Nacken unter das Gesetzesjoch. Bem. das im Gegensatz zu *περιτεμν.* mit Nachdruck voranstehende *χριστος* und das mit dem Acc. der Person (Hebr. 4, 2) und der Sache (Mt. 27, 24) verbundene *ωφελ.* Die Folge davon wird sein, dass Christus ihnen garnichts mehr nützt, da er nur für den Heilsmittler sein kann, der ganz und aus-

3 *μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφει-
λέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.* 4 *κατηργήθητε ἀπὸ Χρι-
στοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.* 5 *ἡμεῖς
γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα·* 6 *ἐν
γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ*

---

schliesslich auf ihn vertraut. — **v. 3.** *μαρτυρ.*) wie Act. 20, 26, gegen den klassischen Sprachgebrauch, in dem es obtestor heisst, im Sinne von: ich bezeuge euch. Das *δε* führt eine nähere Erläuterung über das *εαν περιτεμν.* ein, die er ihnen schon bei einer zweiten Anwesenheit (vgl. das *παλιν* 1, 9) gegeben hatte. Das *παντι ανθρ.* hat eine Bedeutung nur, wenn die Irrlehrer ihnen eingeredet hatten, die Beschneidung verpflichte wohl die geborenen Juden auf das ganze Gesetz (*ολον* betont, wie Jak. 2, 10), mit geborenen Heiden werde es so streng nicht genommen, wenn sie nur durch die Beschneidung sich dem Gottesvolk einverleibten und das Gesetz im Prinzip annähmen. Zu *οφειλ. εστ.* vgl. Röm. 1, 14. 8, 12, zu *τ. νομ. ποιειν* Röm. 2, 13, zur Sache 3, 10. — **v. 4.** *κατηργ. απο*) wie Röm. 7, 2. 6: ihr seid zu nichte geworden hinsichtlich eures Verhältnisses zu Christo, so dass ihr nun von ihm getrennt seid, keine Beziehung mehr zu ihm habt. Das *οιτινες* motiviert diese Aussage und zeigt, dass sie von solchen gilt, die sich beschneiden lassen und infolge dessen das ganze Gesetz erfüllen, so dass sie nun auf Grund eines Gesetzes gerecht werden (vgl. 3, 11). Ob dies thatsächlich möglich ist, kommt hier gar nicht in Betracht; selbst wenn es der Fall wäre, ist damit ihre Beziehung zu Christo aufgehoben (vgl. v. 2: *χρ. υμ. ουδ. ωφ.*), sofern derselbe für sie nicht mehr Heilsmittler ist, wenn sie sich die Gerechtigkeit durch ihre Gesetzeserfüllung verdienen, dieselbe also *κατα οφειλ.* und nicht *κατα χαριν* erlangen (Röm. 4, 4). Daher wird mit dem betont voranstehenden *της χαριτ.* im Parallelsatz hervorgehoben, dass sie (mit dieser Gesetzesgerechtigkeit) aus der Gnade, in der sie bisher standen (Röm. 5, 2), herausgefallen sind (*εκπεσ.*, wie II Petr. 3, 17), obwohl sie doch selbst nicht meinen werden, bei ihrer immer unvollkommenen Gesetzeserfüllung der Gnade entbehren zu können. — **v. 5** begründet dies dadurch, dass Paul. und alle wahren Christen (im Gegensatz zu denen, die *εν νομω δικαιουνται*) auf ganz anderm Wege ihres Heils gewiss werden und zwar, wie das betont vorantretende *πνευμ.* (3, 3) sagt, sofern (göttlicher) Geist es in ihnen wirkt, dass sie auf Anlass von Glauben (3, 22), der ausschliesslich auf die Gnade nd nicht auf Anlass von Gesetzeswerken, welche mit ihrem Ver- Gnade ausschliessen), ein Hoffnungsgut (res sperata, wie Röm. es einer (nicht erst zu erwerbenden, sondern bereits besessenen, Gnaden geschenkten) Gerechtigkeit eignet, ruhig abwarten wie Röm. 8, 19. 23. 25), statt es durch Gesetzeserfüllung erjagen — **v. 6.** *εν γαρ χρ.*) begründet das *εκ πιστ.* unter der Voraus- ss die, von denen v. 5 redet, durch den Glauben in der Lebens-

πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. 7 *ἐτρέχετε καλῶς· τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι;* 8 *ἡ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς.* 9 *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ.* 10 *ἐγὼ πέποι-*

---

gemeinschaft mit Christo stehen, also nicht wie die, welche *εν νομω δικαιουνται*, von ihm getrennt sind (v. 4). In dieser Gemeinschaft vermag weder Beschneidung (durch welche die Galater sich die Heilsvollendung zu sichern streben) irgend etwas (*ισχ. τι*, wie Jak. 5, 16), nämlich zur Erlangung des Hoffnungsguts v. 5, noch Vorhaut (die nur durch den Gegensatz die Bedeutungslosigkeit der *περιτ.* erläutert), sondern ausschliesslich *πιστις*, weil der in der Lebensgemeinschaft mit Christo wirksame Geist im Gläubigen, aber auch nur in ihm wirkt (vgl. 3, 5). Nur insofern kann der Glaube selbst als ein mittels Liebe wirksamer (*ενεργ.*, wie I Thess. 2, 13) bezeichnet werden, weil diese, die selbst durch den Geist gewirkt wird (Röm. 15, 30), den Gläubigen zur Erfüllung jeder Pflicht antreibt (Röm. 13, 8f.). Es wird das aber hervorgehoben, um anzudeuten, dass auch, was von solchem Liebeswirken zur Erlangung der Heilsvollendung unentbehrlich ist, in der Lebensgemeinschaft mit Christo von selbst zu stande kommt und nicht durch ein Gesetz erst erzwungen wird. — **v. 7.** Da die Ermahnung v. 1, die v. 2—6 nur in ihrer Dringlichkeit klargestellt wird, voraussetzt, dass sie auf einem Abwege sind, erinnert der Apostel daran, dass dem nicht immer so gewesen sei. Das *ετρεχ.* steht hier ohne Beziehung auf das Bild, dem es entstammt (Hebr. 12, 1, I Kor. 9, 24), von ihrer früheren löblichen (*καλως*, wie 4, 17), d. h. der Gesetzesfreiheit entsprechenden Lebensführung. Die verwunderte Frage (vgl. 3, 1) setzt voraus, dass niemand Grund und Recht habe, sie an einer solchen Lebensführung zu hindern (*ενεκοψ.*, wie I Thess. 2, 18), da dies nur die Absicht haben könnte, dass sie dem, was Wahrheit ist (bem. den artikellosen Ausdruck, wie II Thess. 2, 13, der die Sache noch evidenter macht), nicht gehorchen sollten (*πειθ.*, wie Röm. 2, 8), was doch unter allen Umständen unerlaubt ist. — **v. 8.** *η πεισμ.*) geht auf die Überredung, Beschwatzung, die sie in ihrem löblichen Lauf gehindert hat. Dieselbe stammt nicht von Gott her, der mit dem zeitlosen part. praes. (vgl. 1, 23) als ihr Berufer (vgl. I Thess. 5, 24) bezeichnet wird, weil er in dieser Eigenschaft nicht durch Überredungskünste (vgl. I Kor. 2, 4), sondern durch die geistesmächtige Verkündigung des Evangeliums wirkt. — **v. 9** wird mit demselben Sprichwort, wie I Kor. 5, 6, darauf hingewiesen, dass die geringste Nachgiebigkeit gegen die Irrlehrer ihren ganzen Christenstand verdirbt. Wohl hatten die Galater erst in einer scheinbar unerheblichen Beziehung ihnen nachgegeben (4, 10); aber der Apostel hatte v. 2—6 nachgewiesen, wie das dem zu Grunde liegende Prinzip zur völligen Loslösung von Christo führe. — **v. 10.** *εγω*) betont, im Gegensatz zu den Irrlehrern, die sie schon gewonnen zu haben glauben durch ihre Überredung (v. 8), wie er in bezug auf sie der guten in Christo beruhenden Zuversicht ist (*πεπ. εν κυρ.*, wie II Thess. 3, 4),

θα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ, ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε· ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἐὰν ᾖ. 11 ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ. 12 ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς.

---

dass sie nichts andres denken werden (φρον., wie Sap. 14, 30), also das Sprichwort ebenso wie er (v. 9) anwenden und danach ihr Verhalten einrichten. Dadurch aber wird die Schuld derer, die sie in Verwirrung bringen (1, 7), indem sie die Sache als etwas Unschuldiges, ihren Christenstand nicht Beeinträchtigendes darstellen, nicht aufgehoben. Der Sing. des Part. (vgl. II Kor. 11, 4) hebt, wie das οστις εαν η zeigt, nur hervor, dass der Apostel nicht an irgend einen einzelnen denkt, dem er die Schuld an der bereits angerichteten Verwirrung zuschreiben wolle, sondern an jeden, der jetzt oder irgendwann es thut, dass sein Urteil der Sache gilt, und nicht der Person. Zu βαστ. vgl. II Reg. 18, 14, zu κριμα Jak. 3, 1: er wird ein über ihn gefälltes Strafurteil tragen müssen. — **v. 11.** εγω δε) kann dem ο ταρ. υμ. gegenüber und wegen der Appellation an die Leser, die gleichsam zu Richtern aufgerufen werden, nur darauf gehen, dass er es nicht ist, der sie verwirrt, wie ihm die Gegner vorwarfen. Er soll das dadurch thun, dass er angeblich auch jetzt noch, wo nach v. 6 die Beschneidung allen Wert verloren haben soll, (gelegentlich) Beschneidung predigt, d. h. verlangt, dass man sich oder andre beschneide, was aber absichtlich seiner sonstigen gesetzesfreien Predigt (2, 2) gegenüber als ein entgegengesetztes und daher die Gemeinde verwirrendes Predigen dargestellt wurde. Natürlich bot den Anlass dazu nicht bloss ein ganz vereinzelter Fall, wie Act. 16, 3, sondern dass er jüdische Eltern wirklich anhielt, ihre Kinder zu beschneiden (Act. 21, 21), und überhaupt sein Grundsatz I Kor. 7, 18. Zu dem τι ετι διωκ. vgl. Röm. 3, 7. Dies ετι ist logisch und besagt, dass wenn er irgend noch (im Sinne der Irrlehrer) Beschneidung predige, ja kein Grund mehr vorliege, dass er (von den ungläubigen Juden) verfolgt werde (1, 13. 23), sofern ja dann (αρα, wie Röm. 7, 21) aufgehoben sei (κατηργ., wie Röm. 4, 14) das Ärgernis des Kreuzes. Der Ausdruck besagt etwas andres als I Kor. 1, 23, nämlich, dass die Art, wie seine Predigt vom Kreuz der von ihnen so hoch gehaltenen Beschneidung alle Heilsbedeutung absprach, sie bisher am meisten zu seiner Verfolgung angereizt hatte, während dazu kein Grund mehr vorlag, wenn man ihm noch irgendwie mit Recht nachsagen konnte, dass er selbst Beschneidung predige. — **v. 12.** οφελον) wie I Kor. 4, 8. II Kor. 11, 1, doch mit ind. fut., weil er wünscht, sie, die so grossen Wert auf die Beschneidung legen, möchten sich doch in Zukunft sogar (και) ganz verschneiden (entmannen, vgl. Deut. 23, 1) lassen. Wenn sie sein berechtigtes Aufrechterhalten jüdischer Lebenssitte als ein Predigen von Beschneidung bezeichnen, so könnte er ebenso als die Konsequenz ihrer Wertlegung auf die Beschnei-

13 ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. 14 ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται,

---

dung die Selbstentmannung hinstellen, die doch erst ganz von aller geschlechtlichen Unreinheit befreit und die höchste Form asketischer Leibesweihe an Gott ist, und wünschen, dass sie diese Konsequenz zögen, damit die Galater sähen, worauf sie hinauswollten. Der Sarkasmus liegt darin, dass sie natürlich die Beschneidung aus einem ganz andern Grunde fordern als aus dem, nach welchem die Entmannung ihre letzte Konsequenz wäre, und dass er letztere ihnen nur unterschiebt, weil sie, wenn sie (durch ihre Verleumdung) seine Gemeinde gegen ihn aufwiegeln (*αναστ.*, wie Act. 17, 6. 21, 38), genau so durch Ignorierung seiner wahren Motive (bei dem angeblichen *περιτομην κηρυσσειν*) ihm verkehrte Konsequenzen aufbürden, um dadurch ihn als einen Mann der haltlosen und verwirrenden Widersprüche darstellen zu können.

5, 13—24 zeigt nun, wie die Gesetzesfreiheit das Gegenteil fleischlicher Zügellosigkeit sei, als welche sie die Gegner zu brandmarken liebten, und zu welcher sie wohl auch hie und da von Heidenchristen missbraucht wurde. — *υμεις*) betont, knüpft an das *υμας* v. 12 an und begründet die Bezeichnung der Gegner als *οι αναστ. υμ.*, sofern die Lehre von der Gesetzesfreiheit, um deretwillen die Gegner die Gemeinde gegen ihn aufwiegeln, in ihrer Berufung begründet und daher vollberechtigt sei. Das *επ ελευθ. εκληθ.* (vgl. I Thess. 4, 7) bezeichnet, dass ihre Aufnahme in die Christengemeinde (mit der sich ihre Berufung vollendete) erfolgte, ohne dass ihnen irgend eine Gesetzesverpflichtung auferlegt wurde, also auf Grund voller Freiheit von einer solchen. Die thatsächliche Rückkehr zu dem Grundgedanken des Teils (v. 1), wie die Wiederholung der Anrede zeigt, dass hier mit Bewusstsein der zweite Teil der Erörterung über die Christenfreiheit beginnt, welche dieselbe gegen eine falsche Auffassung verwahrt. Die ermahnende Form (bem. das subjektive *μη*) zeigt, dass die Warnung nicht unveranlasst war. Das fehlende Verbum ergänzt sich dadurch von selbst dahin, dass sie diese Freiheit nicht machen (gebrauchen) sollen zu einem Anlass (*αφορμ.*, wie Röm. 7, 8) für den natürlichen Menschen, der die Ungebundenheit zur Befriedigung seiner selbstischen Triebe benutzt. Den Gegensatz bildet das gegenseitige Dienen, in welchem jeder, aber nicht mittels des Zwanges eines Gesetzes, sondern durch die Liebe zu ihm getrieben (und darum in wahrer Freiheit), das Beste des andern sucht. — **v. 14** begründet das *δια τ. αγ.* dadurch, dass durch die Liebe thatsächlich das Gesetz erfüllt ist (*πεπληρ.*, wie Röm. 8, 4. 13, 8), und damit jeder Vorwurf des Antinomismus, den man gegen die Gesetzesfreiheit erhebt, hinfällig wird. Das *ο πας νομος* (vgl. III Makk. 6, 2. Act. 19, 7) bezeichnet, dass es sich nicht um die Erfüllung des ganzen Gesetzes im Gegensatz zu einer teilweisen handelt, sondern um das Gesamtgesetz

ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. 15 εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε. 16 λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. 17 ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μή, ἃ ἐὰν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε. 18 εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ

im Gegensatz zu einem einzelnen Ausspruch (*λογω*, wie Röm. 13, 9) desselben. Hier ist, wie das appositionelle *εν τω* sagt, das den ganzen Ausspruch substantiviert, Lev. 19, 18 (LXX) gemeint. Unter dem Nächsten versteht Paul. den Mitchristen (vgl. *αλληλ.* v. 13). Dass er in und mit dem Gebot der Nächstenliebe das Gesamtgesetz erfüllt findet, das ja auch die Pflichten gegen Gott enthält, erklärt sich daraus, dass er nach dem Zusammenhange mit v. 13 nur an das Gesetz denkt, sofern es den Gegnern unentbehrlich schien, um der Zügellosigkeit der natürlichen Selbstsucht zu wehren und den Menschen zur Erfüllung der Nächstenpflicht anzuhalten. — **v. 15.** *ει δε*) führt als Gegensatz zu solcher Liebe das Beissen (*δακν.*, wie Habak. 2, 7) und Fressen (*κατεσθ.*, wie Psal. 69, 10) ein, womit die Parteileidenschaft dem andern wehe zu thun oder ihn zu vernichten sucht. Diese Applikation setzt notwendig voraus, dass dergleichen in dem durch die Gesetzesfrage erregten Streit vorgekommen war, und zwar wohl von beiden Seiten. Zu *βλεπ. μη* vgl. Mc. 13, 5, zu *αναλ.* Gen. 41, 30. Ezech. 5, 12. Dies kann hier, wo es gegenseitig geschehen soll, nur auf die Zerstörung des brüderlichen Gemeinschaftslebens gehen. — **v. 16.** *λεγω δε*) wie 3, 17. 4, 1, erläutert das *μονον μη εις αφ. τ. σαρκι* v. 13, das ja das Thema der neuen Erörterung war, während v. 14f. nur die daraus sich ergebende gegensätzliche Ermahnung begründete. Wir geben dem Fleische keinen Anlass, wenn wir unsern Wandel durch (göttlichen) Geist (3, 3) bestimmt sein lassen, weil es dann sicher nie (*ου μη* c. conj., wie I Thess. 4, 15. 5, 3) zur thatsächlichen Ausübung (*τελεσ.*, wie Röm. 2, 27) von Fleischesbegierde (*επιθ.*, wie Röm. 7, 7f.) kommt, wozu nur der Missbrauch der Christenfreiheit führen könnte. — **v. 17** begründet dies dadurch, dass *σαρξ* und *πνευμα* die beiden einander widerstreitenden Mächte im Christenmenschen sind, so dass die eine mit ihrem Begehren (*επιθυμειν*, als vox media gebraucht) der andern immer feindlich entgegentritt. Die Begründung davon liegt nicht in dem *ταυτα αλλ. αντικειται* (Sach. 3, 1. Hiob 13, 25), das ja nur mit andern Worten diesen Widerstreit bezeichnet, sondern in der Absicht (*ινα μη*, wie I Thess. 4, 13) desselben, den Menschen an dem, was er (von der entgegengesetzten Macht getrieben) in jedem einzelnen Falle (*α εαν*) thun will, zu hindern. Denn daraus erhellt, dass das *πνευμα*, wenn wir uns durch dasselbe in unserm *περιπατ.* bestimmen lassen, nie dem Fleische gestatten wird, seine Begierde zur Ausübung zu bringen (v. 16). — **v. 18** stellt dem Zustand dieses beständigen Widerstreits den entgegen, in welchem unser *περιπ.* durch Geist bestimmt wird, und

ὑπὸ νόμον. 19 φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, 20 εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, 21 φθόνοι, φόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις· ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. 22 ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρά,

---

wir also beständig vom Geist getrieben werden (Röm. 8, 14). In diesem Falle sind wir allerdings nicht unter einem Gesetz (4, 21), das immer nur fordert und es dem Menschen überlässt, ob er die Forderung erfüllen wird oder nicht, aber nicht weil es nun in unsrer Willkür steht, zu thun, was wir wollen, sondern weil wir nicht mehr anders als geistgemäss handeln können. — **v. 19.** Dem *πνευμ. αγεσθαι*, wodurch das Fleisch allezeit verhindert wird, zu thun, was es will, treten gegenüber die Werke des Fleisches (vgl. Röm. 13, 12), welche als offenkundig bezeichnet werden, da sie ja (*ατινα*, wie 4, 24), wie jedermann weiss, in den im folgenden aufgezählten Sünden bestehen. An *πορν.* reiht sich, wie II Kor. 12, 21, *ακαθ.* und *ασελγ.* an, um mit der aussereheIichen Geschlechtsgemeinschaft jede Art wollüstiger Unreinheit und Ausgelassenheit zu verbinden, also die Fleischessünden im engsten Sinne. — **v. 20.** *ειδωλολ.*) hier im eigentlichen Sinne, schliesst sich am nächsten an die spezifisch-heidnischen Wollustsünden an, die so vielfach mit dem Götzendienst verknüpft waren, wie die ebenfalls spezifisch-heidnische (vgl. Deut. 18, 9ff.) Zauberei (*φαρμ.*, wie Exod. 7, 11. Apok. 9, 21). Aber auch die Sünden der Lieblosigkeit, die mit der Sinnlichkeit gar nichts mehr zu thun haben, werden unter den Fleischeswerken aufgezählt, und bei ihnen verweilt der Apostel am längsten, weil gerade sie unter den Lesern vielfach vorkamen (v. 15). Daher werden zunächst Feindseligkeiten genannt, welche Streit, Eifersucht (beide verbunden, wie Röm. 13, 13) und Zornerregungen (*θυμοι*, auch II Kor. 12, 20 mit beiden verbunden) erzeugen. Im Gemeinschaftsleben führen diese Sünden zu Parteiränken (*εριθ.*, wie II Kor. 12, 20), Spaltungen (*διχοστ.*, wie Röm. 16, 17) und Faktionen (*αιρ.*, wie I Kor. 11, 19). — **v. 21** werden *φθονοι* und *φονοι* des Gleichklangs wegen zusammengestellt, wie Röm. 1, 29. Erst zuletzt folgen die Sünden der Unmässigkeit, die, wenn in der Aufzählung eine prämeditierte Ordnung herrschte, sicher mit den Fleischessünden v. 19 verbunden wären. Zu *μεθ. κωμ.* vgl. Röm. 13, 13 (Trinkgelage, Schmausereien). Das *προ-* in *προλ.* und *προειπ.* geht, wie I Thess. 3, 4. 4, 6, auf die Vorhersagung in betreff dieser Dinge (*α*), die gegenwärtige in diesem Briefe, wie die frühere bei seiner Anwesenheit. Zu *οι τ. τοιαυτα πρ.* vgl. Röm. 1, 32, zu *βασ. θ. ου κλ.* I Kor. 6, 10. Die so stark betonte Vorhersagung, dass diese Sünden vom Gottesreich ausschliessen, stellt es klar, dass zu diesen offenkundigen Fleischeswerken unmöglich die von ihm gepredigte Gesetzesfreiheit verleiten könne, dass sie vielmehr v. 13 gemeint waren, wenn er sagte, dass die Gesetzesfreiheit dem Fleische nicht Anlass geben dürfe, seine Gelüste zu befriedigen. — **v. 22.** *ο δε*

εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, 23 πραΰτης, ἐγκράτεια· κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος. 24 οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.

25 εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. 26 μὴ γινώ-

καρπ.) wie Sap. 3, 13. Röm. 6, 21. Das Bild ist gewählt, weil der Geist die einheitliche Beschaffenheit des Christenlebens erzeugt, an der keines der im folgenden genannten Stücke fehlen kann, während die *σαρξ* je nach ihrer Lust bald dieses, bald jenes der bösen Werke v. 19ff. thut. Mit der nach v. 6. 13 voranstehenden *αγαπη* verbinden sich zunächst die dem persönlichen religiösen Leben angehörigen Geisteswirkungen der Freude (I Thess. 1, 6) und des mit ihr auch Röm. 14, 17. 15, 33 verbundenen Friedens, der auf dem Bewusstsein der Versöhnung ruht; mit den Beweisungen jener in Langmut und Güte (beides, wie II Kor. 6, 6, verbunden) die Bravheit (Röm. 15, 14) und Zuverlässigkeit (*πιστις*, wie Röm. 3, 3) des Charakters; endlich **v. 23** mit der Sanftmut, die sich nicht zum Zorne reizen lässt (I Kor. 4, 21), die Selbstbeherrschung (*εγκρ.*, wie Act. 24, 25. II Petr. 1, 6) den eigenen Trieben gegenüber. So wenig der Aufzählung auch hier eine prämeditierte Disposition zu Grunde liegt, so wenig ist ein antithetischer Parallelismus mit den v. 19ff. aufgezählten Sünden intendiert. Wenn die Frucht des Geistes aus lauter solchen (v. 21) Stücken besteht, gegen die sich kein Gesetz mit seinen Verboten richtet (*κατα*, wie 3, 21), so kann die Freiheit der Geistgetriebenen nie im Widerspruch stehen mit dem im ATlichen Gesetz offenbarten Willen Gottes. Es kommt nur darauf an, dass die Gesetzesfreien auch vom Geist Getriebene sind. Nun haben aber nach **v. 24** die, welche Christo Jesu angehören, das (ihr) Fleisch thatsächlich gekreuzigt, indem sie sich taufen liessen und in der Taufe in die Lebensgemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen versetzt wurden, in der durch seinen Geist ihr alter (von der *σαρξ* beherrschter) Mensch gekreuzigt ist (Röm. 6, 6). Sie können also gar nicht mehr durch das Fleisch samt den aus ihm entspringenden Leidenschaften (Röm. 7, 5) und Begierden bestimmt werden, also auch nicht mehr Fleischesbegierden vollbringen (v. 16). Es ist damit für sie der Missbrauch der Christenfreiheit (v. 13), welcher dieselbe allein bedenklich machen könnte, im Prinzip ein für allemal ausgeschlossen.

5, 25—6, 10 folgt die aus dieser Erörterung über die Christenfreiheit sich für die Leser ergebende Mahnung, deren Beginn das Asyndeton und der Übergang in die 1. pers. plur. andeutet. — Das *ζωμεν* (Röm. 6, 10f.) *πνευμ.*, das an die v. 24 konstatierte Thatsache anknüpft, ist unmittelbar damit gegeben, dass die *σαρξ* gekreuzigt, und nur noch der auferstandene Christus (durch sein *πνευμα*) in uns lebt (2, 20). Bem., wie das modale *πνευματι* das instrumentale aufnimmt. Zu *στοιχ.* vgl. Röm. 4, 12. — **v. 26**

μεθα κενόδοξοι, ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλοις φθονοῦντες, VI, 1 ἀδελφοί. ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος, σκοπῶν σεαυτόν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς. 2 ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ

---

spezialisiert die Ermahnung v. 25 mit Beziehung auf die nach v. 15 in dem Parteistreit hervorgetretenen Schäden. Dabei werden beide Teile ins Auge gefasst, da die einen ebenso in ihrer Freiheit eitle Ehre suchen könnten, wie die andern in ihrer gesetzlichen Frömmigkeit, und das provozierende Geltendmachen dieser Vorzüge gegen einander (προκαλ.) notwendig auf beide Teile geht. Dann aber muss wohl auch bei dem αλλ. φθον. daran gedacht werden, dass die, welche mehr aus Rücksicht auf die Partei oder auf die Autorität des Apostels hin an ihrer Freiheit festhielten doch im Grunde die Heilssicherheit der andern beneideten, wie manche innerlich Gebundenen die Freiheit der Freigesinnten, zumal die, wie v. 13, am Schlusse des Satzes stehende Anrede darauf hinweist, wie wenig sich beides unter Brüdern ziemt. — **6, 1.** εαν και) hebt den Fall als einen hervor, wo die Versuchung besonders nahe lag, sich über den andern zu erheben und seine Ehre darin zu suchen, ihn wegen seines Fehltritts zu beschämen. Auch hier konnte der Gesetzliche in irgend einem (τινι voranstehend, wie Röm. 1, 13) Fehltritt des andern den Beweis erblicken, wie die Gesetzlosigkeit nur zur Fleischesfreiheit führe (5, 13), wie der Freigesinnte auf die auch bei der Gegenpartei vorkommenden Fehltritte als ein Zeichen dafür hinweisen, wie wenig die Übernahme des Gesetzes davor schütze. Zu ανθρ. im Sinne von: irgend jemand vgl. Röm. 3, 28. Die Praep. in προλημφθη (Sap. 17, 16) geht darauf, dass er auf seinem Fehltritt ertappt wird, ehe er denselben verbergen oder rückgängig machen kann. Das πνευματικοι appelliert an den Charakter aller Leser als vom Geist Getriebener (5, 18), der sie verpflichtet, den so Beschaffenen (τ. τοιουτ., wie I Kor. 5, 5. 11) oder in dieser Lage Befindlichen zurecht zu bringen (καταρτ., wie I Thess. 3, 10) auf Grund des Geistes, den er besitzt, und der nach 5, 23 ein Sanftmutsgeist ist (vgl. I Kor. 4, 21). Der Übergang in den Sing. (σκοπ. c. acc. vgl. Röm. 16, 17) individualisiert die Ermahnung: fasse dich selbst ins Auge, damit nicht (μη, wie Lc. 11, 35) auch du, wie der Gefallene, zur Sünde (der Selbstüberhebung und Lieblosigkeit) versucht werdest. — **v. 2.** αλλ ηλ.) mit Nachdruck voranstehend, wie 5, 26, zeigt, dass bei den βαρη an die versuchlichen Neigungen gedacht ist, die jeder, wie eine schwere Last, zu tragen hat, wie verschiedenartig die Fehler sein mögen, zu denen sie anreizen. Dann aber geht das βαστ., wie Röm. 15, 1, auf die Geduld und Nachsicht, die wir mit den Schwächen des andern haben müssen, wie er mit den unsern. Zu και ουτ. vgl. Röm. 11, 26. Das Fut. bezeichnet, dass so erst das Gesetz Christi (vgl. I Kor. 9, 21), womit wohl die das ganze Gesetz erfüllende Liebe ge-

Χριστοῦ. 3 *εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὤν, φρεναπατᾷ ἑαυτόν.* 4 *τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει, καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον·* 5 *ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει.* 6 *κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς.* 7 *μὴ πλανᾶσθε· θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ*

---

meint ist (5, 14), voll erfüllt wird (*αναπλ.*, wie I Thess. 2, 16), weil ihm ohne jene tragende Geduld nie recht genügt wird. — **v. 3** begründet diese Ermahnung, welche freilich voraussetzt, dass jeder seine eignen Schwächen zu tragen hat, damit, dass der Hochmut, welcher sich davon ausgenommen dünkt, Selbstbetrug sei. Das *ειναι τι* (2, 6) steht hier von besondern Vorzügen in sittlicher Beziehung, die einer sich zu haben dünkt (vgl. I Kor. 3, 18). Das *μηδεν ων* gilt natürlich von jedem, der etwas Besondres zu sein wähnt, und begründet also das Urteil, dass ein solcher seinen gesunden Sinn, der ihm das sagen müsste, selbst betrügt (*φρεναπατα*). — **v. 4** setzt dem entgegen, wie er, um nicht in solchen Selbstbetrug zu geraten, verfahren soll. Nicht nach seiner Einbildung soll er fragen, sondern sein eignes Thun (*εργ.* kollektiv, wie Röm. 2, 7. 15) soll er prüfen (*δοκιμ.*, wie I Thess. 5, 21). Das nachdrücklich vorantretende, an das *εαυτου* anknüpfende *εις εαυτ.* zeigt, dass der Ruhm, den er als Resultat einer wirklichen Selbstprüfung seines Gesamtverhaltens (und nicht eines einzelnen Thuns) davonträgt, sich immer nur bemessen wird an dem, was er sein sollte und sein könnte, und darum ein sehr mässiger sein wird, während, wenn man sich ohne solche Selbstprüfung dessen rühmt, worin man gerade besser ist als der andre, man leicht zu der Vorstellung kommt, etwas Besondres zu sein. Vgl. zur Sache II Kor. 10, 12. — **v. 5** begründet dies dadurch, dass infolge solcher Selbstprüfung jeder die Erfahrung machen wird, von wie grossen Fehlern er selbst noch belastet ist (vgl. Mt. 11, 28: *πεφορτισμενοι*), und diese seine eigne Last tragen, ohne zu fragen, welche Last der andre trägt, und sich über ihn zu überheben. — **v. 6.** *κοιν. δε*) c. dat., wie Sir. 13, 16, stellt der Verweisung eines jeden auf sich selbst (v. 4f.) hinsichtlich der Beurteilung seines Gesamtverhaltens den Fall entgegen, wo allerdings einer mit dem andern in Gemeinschaft treten soll, um sich an ihm zu messen oder von ihm beurteilen zu lassen, das ist im Verhältnis dessen, der im Evang. (*λογ.* absolut, wie I Thess. 1, 6) unterwiesen wird (*κατηχ.* c. acc., wie Act. 18, 25), zum Unterweisenden, freilich auch hier nur in (*εν*, wie Mt. 23, 30) allem Guten (*αγαθ.*, wie Sir. 13, 25. 39, 4), da es auch Lehrer geben kann, die nicht Gutes (Heilsames) lehren, wie die Judaisten in Galatien. — **v. 7.** *μη πλαν.*) wie Jak. 1, 16: irret euch nicht, weist auf das Folgende voraus, knüpft aber insofern an v. 6 an, als daraus nur erhellt, wie nötig es sei, sich von Paul. weisen zu lassen, wenn er beide Parteien vor den gleichen Parteisünden gewarnt hat (5, 26ff.). Das *μυκτ.* (Prov. 1, 30.

θερίσει· 8 ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. 9 τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν· καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι. 10 ἄρα οὖν ὡς και-

---

II Chron. 36, 16) ist hier natürlich so gedacht, dass Gott es nicht zulässt, benasrümpft zu werden, wie der (wenn auch ohne es zu wissen und zu wollen) thut, der in seiner Selbstüberhebung über den andern übersieht, dass er ebenso den Versuchungen des natürlichen Menschen (der *σαρξ*) unterliegt, wenn auch vielleicht andern (als ob Gott sich aus diesen nichts mache). Das kann Gott nicht zulassen, weil er dem Menschen nach seinem Thun vergelten muss (vgl. Röm. 2, 6). Zum Bilde von Saat und Ernte vgl. Hiob 4, 8. Prov. 22, 8. Das nachdrückliche *τουτο* hebt sehr scharf die Äquivalenz der Vergeltung hervor, indem Lohn oder Strafe der Leistung unmittelbar gleich gesetzt wird. — **v. 8.** *οτι*) begründet die Naturgemässheit davon, dass geerntet wird, was man gesäet hat, aus der Bedingtheit der Ernte durch die Beschaffenheit des Ackerfeldes, auf welches man säet, sofern ja die Verschiedenheit der Ernte (ob sie reichlich oder kärglich ausfällt, vgl. II Kor. 9, 6) nicht von der Samengattung abhängt, sondern von der grösseren oder geringeren Fruchtbarkeit des Ackers, welcher dem Samen seine Triebkraft giebt. Das Säen v. 7 ist also als das Ausstreuen des Samens auf einen bestimmten Acker gedacht und wird verglichen mit der Entscheidung darüber, von welchem der beiden nach 5, 17 um den Einfluss auf den Menschen ringenden Prinzipien man sich bestimmen und so dasselbe in seinem Thun Frucht bringen lässt. Ist dies das eigne Fleisch (*εαυτου*), dem die *φθορα* eignet (I Kor. 15, 50, vgl. Röm. 8, 21), so kann er von ihm nur *φθορα* ernten, die, wenn sie des Menschen definitives Schicksal wird, das ewige Verderben selbst ist (vgl. II Petr. 2, 12), während der Gottesgeist, der seinem Wesen nach *ζωοποιουν* ist (II Kor. 3, 6), wenn er das Thun des Menschen bedingt, nur ewiges Leben (Röm. 6, 22ff.) als Ernte erwarten lässt. — **v. 9** stellt der durch den Hinweis auf die Vergeltung in v. 8 begründeten Warnung v. 7 die Ermahnung gegenüber, im Rechtthun (*το καλ. ποιειν*, wie Röm. 7, 21) nicht zu ermüden (*εγκακ.*, wie II Thess. 3, 13), woraus zweifellos erhellt, dass v. 8 ganz im allgemeinen von dem durch die sündhafte *σαρξ* und dem durch das göttliche *πνευμα* bestimmten Handeln die Rede war. Der *καιρ. ιδιος* ist der speziell für die Ernte bestimmte Zeitpunkt (Mt. 13, 30), der eben darum abgewartet werden muss, d. h. die Parusie. Das *μη εκλυομ.* (I Makk. 3, 17. Hebr. 12, 3) hebt mit Nachdruck noch einmal die Bedingung hervor, zu deren Erfüllung in dem *μη εγκακ.* ermahnt war: wenn wir nicht ermatten. — **v. 10.** *αρα ουν*) wie I Thess. 5, 6, voranstehend, folgert aus der Verheissung v. 9 die Schlussermahnung. Das *ως* ist einfach vergleichend: dem entsprechend, dass wir Zeit haben (sofern der *καιρ. θερισμου* nach v. 9 noch vorbehalten bleibt), nämlich durch das rechte Säen v. 8 uns

ρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.

---

11 *Ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί.*
12 *ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ μὴ διώκωνται.* 13 *οὐδὲ γὰρ οἱ περιτετμημένοι αὐτοὶ νόμον*

---

eine gute Ernte zu sichern. Das *εργαζ. τ. αγαθ.* (Röm. 2, 10) geht auf das Rechtthun überhaupt im Verkehr mit allen Menschen, weil nur dies der positive Zweck ist, zu dem die Zeit ausgenützt werden soll. Das *μαλιστα* betont, dass die Übung dieser allumfassenden Pflicht, wie sie der Schlussermahnung entspricht, bei den Glaubensgenossen (*οικειοι.*, wie Jes. 58, 7, vgl. II Makk. 15, 12) noch besondre Motive und Formen hat, wie sie 5, 26. 6, 1 ff. angedeutet.

6, 11—18. Eigenhändiger Briefschluss. — *ιδετε*) im eigentlichen Sinne, wie Mt. 28, 6, kann nur darauf hinweisen, mit wie grossen (*πηλικ.*, wie Sach. 2, 6) Buchstaben (*γραμμ.*, wie Röm. 2, 27. 29) der Apostel das Folgende eigenhändig (vgl. II Thess. 3, 17) geschrieben hat (bem. den Aor. des Briefstils). Er erklärt damit die Verschiedenheit der Handschrift im folgenden von der des Amanuensis, doch ist es sehr wahrscheinlich, dass die Grösse seiner Buchstaben von einer gewissen Ungeübtheit im Schreiben herrührte. Nicht durch sie, aber dadurch, dass er eigenhändig den Schluss hinzufügt, giebt er demselben eine besondre Bedeutung. — **v. 12.** *οσοι*) hebt hervor, dass alle die, aber auch nur die (*ουτοι*, wie 3, 7), welche sie zwingen (*αναγκ.* im Sinne von 2, 14), sich beschneiden zu lassen, solche seien, welche wünschen, in den Augen ihrer Volksgenossen ein schönes Ansehen zu haben und zwar auf Grund von solchem, das lediglich Fleisch (im eigentlichen Sinne, vgl. Röm. 2, 28) ist. Gemeint ist ihre Propaganda für die Beschneidung, die hier zum erstenmal direkt als das Ziel bezeichnet wird, worauf die Gegner lossteuern. Das *μονον* deutet an, dass sie sich durch diese Proselytenmacherei bei ihren ungläubigen Volksgenossen nur einzuschmeicheln suchen in der Hoffnung, dass ihnen darüber ihre Schwärmerei für einen gekreuzigten Messias, an dem jene den grössten Anstoss nahmen (5, 11), werde verziehen und sie nicht mehr deshalb (bem. den Dat. der bewirkenden Ursache, wie Röm. 11, 20) verfolgt werden. — **v. 13.** *ουδε γαρ*) wie Röm. 8, 7, begründet, wie sie sich durch diesen Eifer für die Beschneidung bei ihren ungläubigen Volksgenossen so beliebt zu machen hoffen können, dadurch, dass es diesen selbst (*αυτοι*, wie 2, 17), die als *οι περιτετμ.* deutlich von den zu

φυλάσσουσιν, ἀλλὰ θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται. 14 ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι, εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ· 15 οὔτε γὰρ περιτομή τι ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις. 16 καὶ ὅσοι τῷ

---

beschneidenden Heidenchristen unterschieden werden, gar nicht auf Gesetzesbefolgung ankommt (bem. den artikellosen Ausdruck und vgl. zu *φυλασσ.* Röm. 2, 26), wenn sie deren Beschneidung wünschen, sondern nur darauf, sich auf Grund ihres Fleisches rühmen zu können (*καυχ. εν*, wie Jerem. 9, 23. Röm. 2, 17). Nicht weil damit einem göttlichen Befehl genügt wird, sondern weil sie sich dessen rühmen können, dass immer mehr Heiden dem Volk der Beschneidung einverleibt werden (vgl. Mt. 23, 15), legen sie so hohen Wert darauf, dass die Judaisten hoffen dürfen, um ihrer verdienstlichen Leistungen auf diesem Gebiete willen von der Befolgung befreit zu werden. — **v. 14.** *εμοι δε*) stellt den in dem (durch v. 13 nur begründeten) v. 12 charakterisierten Irrlehrern mit grossem Nachdruck seine Person entgegen. Nur formell knüpft das *μη γεν.* (Gen. 44, 7. I Makk. 13, 5) *καυχ.* an das letzte Wort in v. 13 an, materiell geht die Bezeichnung seines Objekts in *ει μη εν τ. σταυρ. κτλ.* ebenfalls auf v. 12 zurück. Denn er wünscht, dass das, dessen Bekenntnis die Judaisten vergessen zu machen suchen, weil es den Juden ein Ärgernis ist, ihm der alleinige Gegenstand seines Rühmens sein möge, sofern er sich des hohen Vorzugs bewusst ist, darin den Grund seines Heils zu besitzen. Das feierliche *τ. κυρ. ημ. ιησ. χρ.* hebt hervor, wiefern ihm das Kreuz so Grosses sein kann. Weshalb es aber für ihn der einzige Gegenstand des Rühmens sein soll, erläutert der Relativsatz, wonach alles, was Welt ist und heisst (bem. das artikellose *κοσμος*, wie I Kor. 3, 22), durch dasselbe für ihn gekreuzigt ist, d. h. jede Bedeutung verloren hat und für immer abgethan ist, als habe es selbst einen schimpflichen Tod erlitten (5, 24), wie er (durch das *συνεσταυρωμαι χρ.* 2, 19) für alles, was Welt heisst. — **v. 15.** *ουτε γαρ*) begründet v. 14, ähnlich wie v. 13 den v. 12, und zwar eben darum den Hauptsatz (und nicht den Relativsatz von v. 14), wonach er sich keines andern Dinges mehr rühmt. Denn Beschneidung und Vorhaut gehören ja nicht zum *κοσμος*, sondern jene ist der Vorzug, auf welchen die Judaisten solchen Wert legen, und der für ihn jede Bedeutung verloren hat (*τι εστιν*, wie v. 3, vgl. besonders I Kor. 3, 7), wie er auch auf das Unbeschnittensein nicht dringt, als ob dieses für ihn irgend eine Bedeutung hätte. Nur eine neue Schöpfung (II Kor. 5, 17), wie sie mit dem in v. 14 indirekt vorausgesetzten *συσταυρ. χρ.* zustande kommt, hat für ihn irgend eine wahre Bedeutung, und diese führt eben auf das Kreuz Christi zurück als auf seine Grundvoraussetzung, die darum für ihn der alleinige Gegenstand seines Rühmens ist. — **v. 16** knüpft an das über sich selbst Gesagte eine Aussage über alle, die irgend (*οσοι*, wie v. 12)

κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος, καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. 17 *τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.*

18 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί. ἀμήν.*

---

nach dieser Richtschnur (*καν.*, wie II Kor. 10, 15) einhergehen (*στοιχ.* c. dat., wie Röm. 4, 12), also ebenfalls sich nur noch auf Grund des Kreuzes Christi rühmen und nur noch eine neue Kreatur für etwas wahrhaft Wertvolles halten. Das Fut. schliesst absichtlich auch die jetzt Verirrten ein, falls sie durch diesen Brief wieder auf den rechten Weg gebracht werden. Der Relativsatz vertritt einen nom. abs., der mit *επ αυτους* in die Konstruktion eingegliedert wird. Dem Wunsch, den er v. 14 für sich aussprach (*μη γενοιτο*), entspricht der Segenswunsch über sie (erg. *ειη*). Mit dem *ειρ. επ αυτ.* (Lc. 10, 6) verbindet sich, wie Jud. v. 2, *κ. ελεος*, weil, wo doch irgend eine Trübung ihres Heilsstandes eintritt, die Barmherzigkeit Gottes (Röm. 9, 23) sich all ihrer Not erbarmen soll. Dass er noch speziell hervorhebt, wie dieser Segenswunsch auch dem gläubig gewordenen und dadurch erst recht Gottes Eigentum gewordenen Israel gilt, lag sehr nahe am Schlusse eines Briefes, in dem er so viel gegen die Beschneidung geredet, als wolle er nur den Unbeschnittenen das Heil vorbehalten (vgl. v. 15). — **v. 17.** *τ. λοιπου*) scil. *χρονου*. Wenn er bittet, ihm für die Zukunft keine Mühe mehr zu machen (*κοπ. παρεχ.*, wie Lc. 11, 7. 18, 5), so setzt das voraus, dass die Bemühung dieses Briefes ausreichen wird, um sie für diesmal von ihrem Irrwege zurückzubringen, und dass es ihm auch in Zukunft nur eine gleiche kosten würde. Er kann darum bitten, weil er im Gegensatz zu den Irrlehrern, die sie veranlasst haben, ihm diese Mühe zu machen (bem. das betonte *εγω*), in den Narben seiner Misshandlungen und in den Spuren der in seinem Berufe getragenen Mühsale die Malzeichen an seinem Leibe trägt, durch die ihn Jesus, um deswillen er sie erlitten, als seinen Knecht gekennzeichnet hat. — **v. 18.** *η χαρις κτλ.*) wie I Thess. 5, 28, nur dass hier, aber ohne besondre Absichtlichkeit, ausdrücklich ihrem neuen Geistesleben das Geleit der Gnade Christi gewünscht wird. In dem freundlichen *αδ.* (6, 1) klingt der vielfach so scharfe Brief liebewarm aus.



ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ.

1 *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ*
τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 2 *χάρις*
ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ
Χριστοῦ.

3 *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*
Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς
ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, 4 *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ*
καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον

1, 1f. Zuschrift und Gruss. — *αποστ. χρ. ιησ. δια θελ. θ.*) wie Kol. 1, 1. Das substantivische *αγιοις* (Kol. 1, 4) wird näher dadurch bestimmt, dass sie auch gläubig (*πιστ.*, wie Kol. 1, 2) sind auf Grund Christi Jesu, auf dem ihr Heilsglaube beruht (*εν χρ.*, wie Kol. 1, 4). Sie werden dadurch unterschieden von den Heiligen des alten Bundes, an deren Gottgeweihtheit sie, obwohl Heidenchristen, Anteil erlangt haben (Röm. 11, 16 f.). Zu dem Segenswunsch **v. 2** vgl. Röm. 1, 7. Philem. v. 3.

1, 3—14. Lobpreis für die göttlichen Heilsthaten, vgl. I Petr. 1, 3—12. — *ευλογ. — χριστ.*) vgl. II Kor. 1, 3. Das an *ευλογητος* anklingende, wenn auch die Bedeutung wechselnde *ευλογησας* (Gen. 22, 17) wird durch *εν πασ. ευλογ.* (Röm. 15, 29) auf das Gebiet jeder Segensgabe ausgedehnt, die aus heiligem Geiste stammt (*πνευματ.*, wie Kol. 1, 9). Das unsrem Briefe eigentümliche *εν τ. επουρ.* bezeichnet diese Segnung als eine in den überhimmlischen Regionen, also im göttlichen Ratschluss erfolgte, die in Christo als dem präexistenten Heilsmittler, durch den all diese Segnungen vermittelt werden sollten, bereits ideeller Weise gegeben war. — **v. 4.** *καθως*) wie Kol. 2, 7: dem entsprechend wie, deutet an, dass sich eben in der vorzeitlichen Erwählung (I Kor. 1, 27 f.) jene himmlische Segnung vollzog. Das *προ καταβ. κ.* (I Petr. 1, 20) ergab sich, wie die Wiederaufnahme des *εν χρ.* v. 3 in *εν αυτω* zeigt, daraus, dass, wie einst in der Erwählung der Väter die Erwählung Israels gesetzt war (Röm. 11, 28), mit dem Heilsmittler zugleich ein Kreis solcher gesetzt ist, welche durch ihn aller geistlichen Segnungen (vgl. Röm. 8, 29) teilhaftig werden sollten, und zu denen alle Gläubigen (Berufenen) sich gehörig wissen (bem. das *ημας*). Als das intendierte Ziel des *εξελεξατο* und damit all jener

αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ 5 προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, 6 εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, 7 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, 8 ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ

---

geistlichen Segnungen erscheint, dass die in der Erwählung gesetzte Gottgeweihtheit sich einst als fleckenlos (vor jeder Befleckung bewahrt) erweist vor Gottes Angesicht (*αγ. κ. αμωμ. κατεν. αυτ.*, wie Kol. 1, 22). Bem. die verschiedene, aber unmissverständliche Beziehung des *αυτω* — *αυτου*. — Das *εν αγαπη* (Kol. 2, 2) gehört zu *προορ.* **v. 5,** das die in der Erwählung gesetzte Vorherbestimmung (Röm. 8, 29) zum höchsten Heile bezeichnet, wie es mit der Einsetzung in den Stand der Sohnschaft (Röm. 8, 23) in bezug auf ihn (Gott) gegeben ist, welcher ja die volle *κληρονομια* mit sich bringt (Röm. 8, 17). Diese Einsetzung sollte aber bereits durch den geschichtlichen Heilsmittler (Jesus Christus) im Unterschiede von dem präexistenten (v. 3) vermittelt werden. Das *κατα τ. ευδ.* (Mt. 11, 26) drückt die Freiheit und Unbedingtheit seines Heilswillens (Gal. 1, 4) aus, nach welchem er uns dazu vorherzubestimmen beschloss, weil dies nur dann ein Werk seiner Liebe (bem. das betont vorangestellte *εν αγαπ.*) war. — **v. 6.** *εις επαιν.*) schliesst den ersten Gedankenkreis ab, weil somit in dem Lobpreis v. 3 nur verwirklicht wird, worauf jene himmlische Segnung abzielte. Gegenstand des Lobes sollte die herrliche Grösse seiner (unverdienten) Gnade sein, mit der er (*ης* attrahiert für *ην*) uns begnadigt hat (Lc. 1, 28) in dem Geliebten schlechthin (vgl. *ο υιος τ. αγαπ.* Kol. 1, 13), d. h. *εν χρ.* v. 3, in dem zugleich die mitgesetzt waren, die als *υιοι* Gegenstände seiner Liebe werden sollten (Röm. 8, 29). — **v. 7.** *εν ω*) beginnt den neuen Gedankenkreis, der mit dem Präsens *εχομεν* auf die gegenwärtige Verwirklichung des Heils übergeht. Zur Sache vgl. Kol. 1, 13, nur dass hier die Erlösung, die wir in ihm haben, nach Röm. 3, 24f. als durch sein Blut vermittelt bezeichnet wird. Dagegen wird die Befreiung aus der Schuldhaft, wie dort, vollzogen gedacht durch die Vergebung der Übertretungen. Das *κατα τ. πλουτ. τ. χαρ.* weist auf v. 6 zurück, um anzudeuten, dass die gegenwärtige Heilsverwirklichung auf derselben göttlichen Gnade beruht, wie die vorzeitliche Segnung im Himmel, wodurch jedes Missverständnis des seine Beziehung wechselnden *αυτου* (vgl. v. 4) ausgeschlossen ist. — **v. 8.** *ης*) attrahiert für *ην* (wie v. 6), das mit dem transitiven *επερισσ.* (II Kor. 9, 8) verbunden ist, so dass als das zweite, worin er seine Gnade gegen uns überreich gemacht hat, jede Weisheit und Einsicht genannt wird, die er uns gegeben. Wie Kol. 1, 9 *συνεσις*, ist hier mit *σοφια φρονησ.* verbunden, das die aus der *σοφια* in jedem einzelnen Falle hervorgehende Einsicht (vgl. Prov. 10, 23) bezeichnet.

φρονήσει, 9 γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ 10 εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ, 11 ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,

---

Dass uns aber wirklich jede mögliche Weisheit und Einsicht gegeben, zeigt **v. 9**, wonach dies geschehen durch die Kundmachung des Geheimnisses (vgl. Kol. 1, 26f.) seines Heilswillens (v. 5). Das (nicht dem *κατα* v. 7 parallele) *κατα* besagt, dass diese uns mit jeder Weisheit und Einsicht ausrüstende Kundmachung erfolgt ist in Gemässheit seines Beschlusses, welcher das letzte Ziel seines Heilswillens, also das tiefste Geheimnis desselben festsetzte. Darum musste dieser lediglich nach seinem freien Wohlgefallen gefasste Beschluss (v. 5) näher bezeichnet werden als ein solcher, den er sich vorsetzte (*προεϑ.*, wie Röm. 1, 13) in seinem Innern (*εν αυτω*, mit Vernachlässigung der Reflexion), und der darum ein undurchdringliches Geheimnis war und blieb bis zu jener Kundmachung. — **v. 10.** *εις οικονομ.*) gehört zu *προεϑ.*, weil es sich speziell um den auf das Heilsziel gerichteten Beschluss handelt. Der artikellose Ausdruck umschreibt lediglich den Verbalbegriff *οικονομειν* (im Sinne von II Makk. 3, 14) und bezeichnet also den Beschluss, den er fasste, um über das *πληρ. τ. καιρ.* Verfügung zu treffen, die Angelegenheit seines Haushalts zu ordnen für den Zeitpunkt, mit dessen Eintreten das Mass der Zeitläufe, welche nach Gottes Rat vor Eintritt der Heilsvollendung verfliessen mussten, vollgemacht wird. Vgl. das etwas anders gedachte *πληρωμα* Gal. 4, 4. Der Inf. *ανακεφαλ.* (Röm. 13, 9), der von *προεϑ.* abhängt und so den Inhalt der *ευδοκ.* v. 9 ausdrückt, bezeichnet die Zusammenfassung des All in Christo als seinem Einheits- und Mittelpunkt. Das *ανα* weist darauf hin, dass schon ursprünglich das (in Christo geschaffene) All in ihm seinen Einheitspunkt hatte (Kol. 1, 16). Bei *τα παντα* ist, wie Kol. 1, 20, zunächst an alle Geisteswesen gedacht, und alle Kreatur nur insofern nicht ausgeschlossen, als dieselbe ja nur um ihretwillen da ist und ihr Schicksal teilt. Mit *τα επι τ. ουρ.* sind die über den Himmeln (in der unmittelbaren Nähe Gottes) wohnenden Engel gemeint. In *εν αυτω* wird das *εν τ. χρ.* nur noch einmal aufgenommen, um **v. 11** anzuknüpfen, wie in ihm (neben der allen in gleicher Weise beschafften *απολυτρ.* v. 7) auch begründet ist, dass wir (die Judenchristen) zum Heilsbesitz (vgl. *κληρος*: Kol. 1, 12, doch hier mit spezieller Beziehung auf den Israel verheissenen) gelangt, mit ihm bedacht worden sind. Nur so erklärt sich das *προορισϑ. κατα προϑ.* (Röm. 8, 28. 9, 11): nachdem wir (in der Verheissung Israels) vorher (ehe diese Verwirklichung derselben eintrat) bestimmt waren (dazu) in Gemässheit des Vorsatzes dessen, der das alles, was zur Ausführung

12 εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, τοὺς προηλπικότας
ἐν τῷ Χριστῷ, 13 ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς
ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαν-
τες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, 14 ὅς
ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περι-
ποιήσεως εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

---

seines Beschlusses in v. 10 (*ανακεφ. κτλ.*) gehört, wirkt nach dem Rat (Act. 2, 23. 4, 28) seines Willens, und so nun einmal an Israel sein Heil zuerst verwirklichen wollte. — **v. 12.** *εις το ειναι ημ.*) kann nach dem charakteristischen *εκληρ.*, wozu es gehört, nicht mehr im Sinne von v. 8f., sondern nur noch von dem Schreiber und seinen Volksgenossen genommen werden. Die Wiederkehr des *εις επαιν. δοξ.* aus v. 6 zeigt, dass die Heilsverwirklichung ebenso wie die Heilsbestimmung zum Preise Gottes gereicht, nur dass jene sich verschieden gestaltet bei Juden und Heiden und doch auf dasselbe Endziel herauskommt. Sind die Judenchristen die, deren Hoffnung schon vorher auf dem Messias ruhte (*προηλπ.*), so werden sie insbesondre die Herrlichkeit der Treue Gottes preisen (vgl. Röm. 15, 8), der seine Verheissung an ihnen erfüllt hat. — **v. 13.** *εν ω*) nimmt das *εν ω* in v. 11 wieder auf, um nun auch hinsichtlich der Leser (also der Heidenchristen) darzustellen, wie Gott an ihnen das Heil verwirklicht habe. Während die Juden das Wort der Wahrheit (Kol. 1, 5) in gewissem Sinne schon im A.T. besassen (vgl. Röm. 2, 20), haben sie, die Heidenchristen, es erstmalig gehört in der frohen Botschaft (*τ. ευαγγ.*, Apposition zu *τ. λογ. τ. αληθ.*) von ihrer Errettung, die ja den Juden von jeher verheissen war. Zu dem gen. obj. vgl. Act. 20, 24, zur Sache Röm. 1, 16. Das zweite *εν ω* nimmt das erste auf, um noch hervorzuheben, wie eben wegen dieser Vermittlung durch die Heilsbotschaft bei ihnen zu dem *ακουσ.* noch das Gläubiggewordensein (Röm. 13, 11) hinzutreten musste (vgl. Röm. 10, 14). Eben darum also bedurften sie einer Vergewisserung (*εσφραγ.*, wie II Kor. 1, 22) der ihnen in dem (gläubig hingenommenen) Worte verkündigten Errettung durch den Geist, der als das erste Stück des verheissenen Heilsguts (vgl. Gal. 3, 14) sie des dereinstigen Empfangs der vollen *σωτηρια* gewiss machte. Das konnte er aber als der heilige in unverbrüchlicher Weise thun, nachdem sie auf Grund der Lebensgemeinschaft, in die sie mit Christo bei der Taufe getreten waren, denselben empfangen hatten (vgl. das *εν ω* am Anfang des Verses). — **v. 14.** *ος*) vom Prädikat dem Genus nach attrahiert, geht auf *πνευμα*. Dass der Geist das Angeld (*αρραβ.*, wie II Kor. 1, 22) des (durch die Verheissung uns zugesprochenen) vollen Heilsbesitzes (*κληρον.*, wie I Petr. 1, 4) ist, sagt nur direkt aus, was indirekt in v. 13 lag. Das *ημων* geht auf die Judenchristen, denen

15 Διὰ τοῦτο κἀγώ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, 16 οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, 17 ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῴη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως

---

dieses Besitztum schon durch die ATliche Verheissung zugesprochen war (v. 11), und auf die Heidenchristen, denen es im Evangelium verheissen und durch das Angeld des Geistes unterpfändlich versiegelt war bis auf seine endliche Besitznahme. Das zu *εσφραγ.* gehörige artikellose *εις απολυτρ.* kann (im Unterschiede von v. 7) nur eine Erlösung bezeichnen, wie sie zu der definitiven Besitznahme (*περιποιησ.*, wie I Thess. 5, 9. II Thess. 2, 14) der *κληρ.* gehört, d. h. eine Erlösung von der irdischen *φθορα* (Röm. 8, 21), die uns noch an der Teilnahme an der (himmlischen) *κληρον.* hindert. Das aus v. 6. 12 wieder aufgenommene *εις επαιν. τ. δοξ. αυτου* (d. h. Gottes) geht auf die Herrlichkeit seiner Barmherzigkeit (Röm. 15, 9), die sich den Heiden in der Verheissung und Verwirklichung dieser *κληρονομια* offenbart.

1, 15—23 folgt die sonst die Briefe des Apostels beginnende Danksagung. — *δια τουτο*) wie Kol. 1, 9, geht auf das über den Heilsbesitz der gläubig gewordenen Heiden Gesagte (v. 13f.). Das *καγω* schliesst die mit ein, durch welche er gehört hat von dem Heilsvertrauen, wie es bei ihnen (vgl. Act. 17, 28. 18, 15) auf dem Herrn Jesus (Kol. 3, 17) ruht, und von ihrer Liebe gegen alle Heiligen (vgl. Kol. 1, 4), da jene ja natürlich ebenso wie er dafür danken. — **v. 16.** *ου παυομαι*) wie Kol. 1, 9. Zu dem *υπερ* nach *ευχαρ.* vgl. Röm. 15, 9. Der Hauptnachdruck liegt aber darauf, dass er bei seinem unablässigen Danken ihrethalben nie unterlässt, bei seinen (danksagenden) Gebeten (*επι*, wie Röm. 1, 10) zu erwähnen (*μν. π.*, wie Röm. 1, 9), Gott möge sie die ganze Grösse des ihnen (im Glauben) bereits geschenkten Heils immer mehr erkennen lassen. Da die eigentliche Fürbitte für die Leser, wie sie sonst in den paulinischen Briefen folgt, erst Kap. 3 beginnt, so bahnt sich Paulus damit nur den Weg dazu, den Lesern jenes Heil (in dessen Schilderung ja Kap. 2 gänzlich übergeht) in seiner unerschütterlichen Begründung und seinem ganzen Umfange vorzuführen, womit die Andeutungen des Lobpreises (v. 3—14) nur weiter ausgeführt werden. — **v. 17.** *ινα*) in abgeschwächter Bedeutung, wie Kol. 1, 9, als Ausdruck des Wunsches (*δωη*, Optativform späterer Gräzität). Gott wird (ähnlich wie Kol. 2, 2) als der Gott bezeichnet, der den Jesus, auf dem ihr Glaube ruht (v. 15), zu unserm (göttlichen) Herrn gemacht hat, so dass er nun Jesus Christus heisst, und zugleich (ähnlich wie II Kor. 1, 3) als der (unser) Vater, dem die Herrlichkeit (v. 12. 14) eignet, weil eben ausgeführt werden soll, wie Herrliches seine väterliche Liebe den

ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, 18 *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας, εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις,* 19 *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ,* 20 *ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* 21 *ὑπεράνω*

Gläubigen bereitet hat (vgl. v. 18). Natürlich ist es der göttliche Geist (v. 13), der ihnen immer aufs neue verliehen werden soll als ein Geist, dem die *σοφια* (vgl. Jes. 11, 2) und eben darum das *αποκαλυπτειν* (vgl. zu dem Verbalsubstantiv Gal. 1, 12. II Kor. 12, 1) eignet bei ihrem Erkennen Gottes (vgl. II Petr. 1, 2: *εν επιγν. τ. θεου*) in den durch die Prädikate des Eingangs angedeuteten Beziehungen. Erläutert wird dies **v. 18** durch ein asyndetisch angefügtes und darum paralleles zweites Objekt zu *δωη*, welches die Wirkung davon bezeichnet, dass ihnen ein solcher Geist gegeben wird, sofern er giebt (macht) die Augen des Herzens, d. h. die Erkenntnisorgane (Röm. 11, 8. 10) erleuchtet, d. h. dass sie erleuchtete sind (part. perf.). Das *εις το* vertritt den Absichtssatz, wie Röm. 1, 11. 20. Das *υμας* giebt zugleich dem *τ. οφθ.* seine nähere Bestimmung. Zu *τις εστιν* (quantitativ) vgl. Kol. 1, 27: wie gross. Natürlich ist *η ελπις*, wie Kol. 1, 5, die res sperata, welche die Berufung Gottes ihnen nach seiner väterlichen Güte in Aussicht stellt; denn dies besagt der erläuternde Parallelsatz. Bem. den Wechsel des Mask. *ο πλ.* mit dem Neutr. v. 7 und Kol. 1, 27. Gemeint ist der Reichtum an Herrlichkeit (v. 17), der dem Gott gehörigen und von ihm allein zu vergebenden Besitztum (v. 14) eignet. Das *εν τ. αγ.* (vgl. zur Sache Kol. 1, 12) gehört zu dem zu ergänzenden *εστιν* (wie Sap. 5, 5), weil daran klar wird, wie herrlich ein inmitten der Heiligen (Alten und Neuen Testaments, vgl. v. 1. 15) uns zugewiesenes Besitztum sein muss. — **v. 19.** *υπερβ.*) wie II Kor. 3, 10. 9, 14: welches da sei die überschwängliche Grösse seiner Macht an uns (*εις ημ.*, wie v. 8), d. h. der Macht, mittels welcher er das Hoffnungsziel v. 18 an den Gläubigen zu verwirklichen im stande ist. Das *πιστευειν* wird dadurch näher bestimmt, dass es in Gemässheit der in der Auferstehung und Erhöhung Christi bereits bewiesenen Machtwirkung Gottes erfolgt (vgl. Kol. 2, 12), welche eine gleich grosse Machtwirkung bei uns zuversichtlich erwarten lässt. Gottes Macht kann sich aber nur an denen erweisen, die bereits infolge ihrer Offenbarung an Christo auf sie vertrauen gelernt haben (vgl. Röm. 4, 24). Die gemeinte Machtwirkung Gottes ging von der Kraftfülle (*κρατ.*, wie Kol. 1, 11) seiner Stärke (*ισχ.*, wie II Thess. 1, 9) aus. — **v. 20.** *ενηργ.*) Das Perf. deutet auf die an Christo vollzogene, in ihrem Resultat vor Augen liegende Machtwirkung Gottes bei seiner Auferweckung von Toten und seiner Erhöhung zur Rechten Gottes (*καθισ.* transitiv, wie I Kor. 6, 4). — **v. 21.** *υπερανω*) wie Deut. 28, 1. Ezech. 1, 26. Zu

πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, 22 *καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ,* 23 *ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.*

II, 1 *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς*

πασ. αρχ. κ. εξουσ. vgl. Kol. 2, 10, zu *δυναμ.* Röm. 8, 38. Die zunächst lokale Erhebung über alle himmlischen Mächte drückt den Umfang seiner *κυριοτης* aus, weshalb noch speziell das *κ. κυρ.* aus Kol. 1, 16 hinzugefügt wird. Sie erhebt ihn aber zugleich über jeden Würdenamen, der genannt wird (Jes. 26, 13. Am. 6, 10) in der gegenwärtigen Weltzeit (I Kor. 3, 18) und in der zukünftigen (Mt. 12, 32), d. h. über alles, was auf Erden erhaben heisst und in der Vollendungszeit noch eine höhere Erhabenheit erlangen könnte. Je grösser dieselbe sein möchte, desto grösser erweist sich die Macht Gottes, die Christum über alle himmlischen und irdischen Geisteswesen erhöht hat. — **v. 22.** *κ. παντα)* mit absichtlicher Anspielung an Psal. 8, 7, um deretwillen die Partizipialkonstruktion in das Verb. fin. übergeht. Die Stelle wird (abweichend von I Kor. 15, 27) auf die bereits in der Erhöhung Christi vollzogene Unterwerfung von allem bezogen, das ihm für seine Zwecke dienen muss, weil dadurch sich seine Überordnung (v. 21) bewährt. Das betonte *αυτον* hebt hervor, wie Gott diesen mit solcher Würde- und Machtstellung Ausgerüsteten der Gemeinde zum Haupte (Kol. 1, 18. 2, 19) gegeben hat. Das *υπερ παντα* wird hinzugefügt, weil in dem Bilde der *κεφ.* zunächst die Vorstellung der organischen Verbundenheit mit allem, was zum Leibe gehört, hervortritt, während hier die Würde- und Machtstellung, welche das Haupt im Organismus hat, betont werden soll, kraft welcher er an ihr das Hoffnungsziel v. 18 zu realisieren vermag. — **v. 23.** *ητις)* vgl. Kol. 2, 23, begründend, sofern sich von seiten der Gemeinde dasselbe ergiebt, wie von seiten Christi. Sie ist ja sein Leib (Kol. 1, 24) und insofern seine Ergänzung (*πληρ.* im Sinne von id quo aliquid impletur), wodurch Christus erst ganz wird, was er als *κεφ.* sein soll, da ein Haupt so wenig ohne Leib sein kann, wie ein Leib ohne Haupt. Darin aber liegt nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit, dass das Ziel der Heilsvollendung an der Gemeinde erreicht wird, sofern er, wenn er dieses Leibes bedarf, in allen Gliedern desselben (*πασιν* mask., wie Kol. 3, 11) das Sämtliche (was dazu gehört, sein Glied in vollem Sinne zu sein), zur Vollendung bringt. Das mediale *πληρουμ.* hebt hervor, wie es in seinem Interesse liegt, alles in den Gliedern des *σωμα* noch Fehlende zu ergänzen, damit dies *σωμα* in vollem Sinne seine Ergänzung sei.

2, 1—10. Die Machtthat Gottes an den Gläubigen. — *και)*

ἁμαρτίαις ὑμῶν, 2 ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας,
3 ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν

---

einfach kopulativ, knüpft an das von der Machtthat Gottes an Christo Gesagte (1, 20—23) an, um die Macht Gottes, die sie zur Vollendung führen kann (v. 19), noch weiter zu bewähren und durch das Bewusstsein des bereits empfangenen Heils die Gewissheit des noch zu erwartenden zu stärken. Trotzdem hebt die Rede, wie schon die direkte Wendung an die heidenchristlichen Leser (v. 13) zeigt, neu an, da dieser Erweis der *ενεργεια* Gottes nicht mehr für ihren Glauben massgebend ist (wie v. 19), sondern denselben voraussetzt, sofern nur Gläubige diese Machtwirkung Gottes erfahren haben. Zu *οντ. νεκρ. τ. παραπτ.* vgl. Kol. 2, 13, nur dass hier die Verfehlungen noch durch das allgemeinere *τ. αμαρτ.* amplifiziert werden. — **v. 2.** *εν αις ποτε περιεπατ.*) wie Kol. 3, 7. Als die für solchen Wandel massgebende Norm wird das der gegenwärtigen Menschenwelt (I Kor. 3, 19. 5, 10) angehörige Weltalter bezeichnet, das auch nach Gal. 1, 4 böse ist, und in dem parallelen Ausdruck der Teufel. Derselbe heisst der Herrscher über die in dem die Erde umgebenden Luftkreis (I Thess. 4, 17) wohnende (dämonische) Herrschermacht (*εξουσ.* kollektiv, wie Röm. 13, 2f.), welche durch ihr Walten den (gottfeindlichen) Charakter der gegenwärtigen Weltzeit bestimmt. Massgebend für den Wandel der Leser wurde aber diese Herrschermacht, wie das dem *της εξουσ.* appositionell beigefügte *του πνευματος* sagt, durch den von ihr ausgehenden Geist (vgl. I Kor. 2, 12: *το πν. τ. κοσμ.*). Während dieser Geist einst in der ganzen Welt wirkte, wirkt er jetzt nur noch in den Söhnen des Ungehorsams (vgl. Jud. 18, 2: *υιοι δυναμεως*), sei es dessen, der alle Heiden Gott gegenüber charakterisiert, sei es dessen, in dem sie die Annahme des Evangeliums verweigert haben (Röm. 11, 30 ff.). Dadurch wird am schärfsten die Tiefe des sittlichen Elends, in dem sie sich damals befanden, charakterisiert. — **v. 3.** *εν οις*) geht auf die *υιοι απειθ.*, sofern auch die ehemaligen Juden, zu denen der Apostel gehört (*και ημ.*, wie 1, 12 im Gegensatz zu v. 13), Söhne des Ungehorsams waren (vgl. Röm. 11, 30), unter denen sie, weil zu ihrer Kategorie gehörig, einst wandelten (*ανεστρ.*, wie II Kor. 1, 12) in den Begierden ihres Fleisches (Gal. 5, 16. 24). Dass auch hier *σαρξ* das natürlich-menschliche Wesen bezeichnet, zeigt die nähere Charakteristik, wonach sie statt der *θεληματα* (Psal. 103, 7. II Makk. 1, 3) Gottes die des Fleisches und der (seiner) Gedanken (*διαν.*, wie Num. 15, 39) thaten. Das *κ. ημεθα* (Act. 27, 37) schliesst sich an *ανεστρ.* an, sofern sie infolge dessen dem göttlichen Zorn verfallen waren (*τεκν.*, wie II Petr. 2, 14), wie auch die übrigen, in deren Mitte sie

διανοιῶν, καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί· 4 ὁ δὲ θεός, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, 5 καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ — χάριτί ἐστε σεσωσμένοι — 6 καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ

---

wandelten, und die ja selbstverständlich dem göttlichen Zorn verfallen waren (vgl. Röm. 2, 4f. mit 1, 18). Das φυσει geht auf ihre natürliche Entwicklung (wie Röm. 2, 14) und steht absichtlich hinter τεκνα, weil ihnen ja durch göttliche Gnade und Berufung die Gotteskindschaft eignete (Röm. 9, 4), kraft welcher sie Gottgeliebte blieben (Röm. 11, 28), auch wenn sie ihr Wandel dem göttlichen Zorn verfallen liess. — **v. 4.** ο δε θεος) anakoluthisch, da die Vollendung des v. 1 begonnenen Satzes abgebrochen wird, nachdem durch v. 3 das Objekt erweitert ist, und nun vielmehr im Gegensatz zu dem, was die Menschen thaten, gesagt wird, was Gott gethan hat (bem. das nachdrücklich vorantretende Subjekt). Das πλουσ. ων ist motivierend; das εν steht von der Sphäre, in der er reich war (vgl. I Kor. 1, 5). Zu ελεος von dem Erbarmen, das er mit dem Elend der Menschen fühlte, vgl. Röm. 11, 31. Da diese allgemeine Charakteristik Gottes nicht durch etwas, was er an uns that, motiviert sein kann, gehört das δια τ. πολλην αγαπην zum Hauptverbum. Die ημας sind nun die nach v. 1ff. in gleicher Verdammnis befindlichen Heiden und Juden. — **v. 5.** και) und zwar, als wir tot waren durch die Verfehlungen, also in einem Zustande, der uns solcher Liebe gänzlich unwert machte. Wegen des wiederholten ημας schliesst sich das και οντας nicht an den Relativsatz in v. 4, sondern an das Hauptverbum an. Das συνεζωοπ. (Kol. 2, 13) ist hier durch εν τ. χρ. als ein in seiner Lebensgemeinschaft sich vollziehendes bezeichnet (vgl. Röm. 6, 11). Eben die in dem κ. οντας betonte Unwürdigkeit ruft den parenthetischen Zwischenruf hervor: durch (unverdiente) Gnade seid ihr Errettete. War ihre Zornverfallenheit auf ihren sündhaften Zustand (Todeszustand) zurückgeführt (v. 3), so war mit der Umwandlung desselben in den entgegengesetzten ideellerweise ihre Errettung von jener bereits gegeben (vgl. Röm. 8, 24). Gerade dies aber ist es, was den Apostel bewegt, **v. 6** noch hinzuzufügen, dass sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo nicht nur eine Wiederbelebung (zu neuem sittlichem Leben) überhaupt erfahren, sondern auch seine Auferweckung (zum himmlischen Leben) und seine thatsächliche Versetzung in dasselbe (1, 20) in gewissem Sinne bereits mit erlebt haben. Es ist dabei an eine reale (wenn auch erst geistige) Teilnahme an dem himmlischen Leben Christi gedacht, so dass das συνηγ. Kol. 2, 12 nicht parallel ist. Doch vgl. zur Sache Kol. 3, 1ff. Phil. 3, 20. Das εν χρ. ιησ. drückt zunächst nur aus, dass dies auf Grund Christi (seiner Auferweckung und Erhöhung) geschehen ist, ist aber vermittelt gedacht durch die (in der Taufe be-

Ἰησοῦ, 7 ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 8 τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, 9 οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται· 10 αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.

---

gründete) Lebensgemeinschaft mit Christo. — **v. 7.** *ινα ενδειξ.*) wie Röm. 9, 17. 22. Der Plur. *τ. αιωσ. τοις επερχ.* (III Makk. 5, 2. Jak. 5, 1) fasst absichtlich den mit der Auferweckung und Erhöhung Christi beginnenden neuen Zeitlauf des *αιων ουτος* mit dem *αιων μελλων* zusammen, da es sich zunächst um den überschwänglichen Reichtum seiner Gnade handelt, welchen Gott bereits in jenem erweisen wollte in gebender Güte (Röm. 2, 4. 11, 22), die sich über uns ergiesst, und die dann selbstverständlich in der Heilsvollendung des *αιων μελλων* sich nur immer reicher erweisen kann. Das das *εν χρ. ιησ.* aus v. 6 wieder aufnehmende *εν χρ. ιησ.* gehört zu *ενδειξ.*, da das *εν χρηστ.* kaum mehr als eine präpositionelle Bestimmung zu tragen im stande ist, so dass das Verbum mit drei *εν* (in verschiedenem Sinne) verbunden ist, wie 1, 3. Nur in der Lebensgemeinschaft mit dem Auferweckten und Erhöhten (v. 6) konnte uns seine Gnade zu teil werden. — **v. 8.** *τ. γαρ χαρ.*) weist auf die Parenthese in v. 5 zurück und begründet die v. 7 beabsichtigte Erweisung seiner Gnade damit, dass schon die grundlegende Erbarmungsthat Gottes eine That dieser Gnade (bem. den Art. im Unterschiede von v. 5) war. Dazu tritt aber nun das *δια πιστεως* (Röm. 3, 25) im Rückblick auf 1, 13. 19, um zu betonen, dass ihr Gerettetsein in keiner Weise von ihnen her (vgl. II Kor. 3, 5) seinen Ursprung genommen hat, sofern ja die *πιστις* keinerlei Leistung ihrerseits ist, sondern vielmehr die Verzichtleistung auf alles eigne Thun, das ausschliessliche Vertrauen auf die göttliche Gnade. Darum ist die in der Errettung uns geschenkte Gabe ausschliesslich (bem. den vorantretenden Genitiv) Gottes (Gabe). Da das *ουκ εξ εργ.* **v. 9** nur das *ουκ εξ υμ.* erläutert, wird dazu *εστε σεσωσμ.* zu ergänzen sein. Es handelt sich nicht um den Ausschluss von Gesetzeswerken, sondern, wie Röm. 11, 6, um eine Erläuterung des Wesens der *χαρις*, die jeden Selbstruhm wegen eigner Leistungen auch der etwa im Christenstande ermöglichten ausschliesst. Zur Sache vgl. Röm. 3, 27. — **v. 10.** *αυτ. γαρ*) begründet, dass unsre Errettung ausschliesslich ein Werk göttlicher Gnade sei (v. 8f.), aus der allgemeinen Christenerfahrung (*εσμεν*), dass unser neues Leben Gottes und keines andern Werk sei (*ποιημ.*, vgl. Röm. 1, 20 von den Schöpfungswerken). Diese Neuschöpfung (*κτισθ.*, wie Kol. 3, 10) hat sich, wie II Kor. 5, 17, vollzogen in der Lebensgemeinschaft mit Christo (v. 5), nicht *εξ εργων*, sondern vielmehr *επ* I Thess. 4, 7. Gal. 5, 13: auf Grund von) *εργ.*

11 διὸ μνημονεύετε, ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου, 12 ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν

αγ. (Kol. 1, 10). Nicht weil wir etwas gethan hatten, was ihn bewog, uns neu zu schaffen, sondern weil er eine neue (in guten Werken, dem Gegensatz der παραπτ. v. 1. 5) bestehende Lebensordnung vorbereitet hatte (προητοιμ., wie Röm. 9, 23), musste er neue Menschen schaffen (bem. das von κτισθ. abhängige ινα), die in ihnen wandeln sollten, wie die alten in den Sünden und Begierden (v. 2 f.). Bem. das attrahierte οις statt α.

2, 11—22. Die Aufnahme der Heiden in die Heilsgemeinschaft Israels. — διο) wie Röm. 1, 24: weil sie, was sie jetzt sind, ausschliesslich durch Gottes Gnade geworden sind, sollen sie sich erinnern (μνημ. οτι, wie II Thess. 2, 5) an das, was sie einst waren, um die ganze Grösse des ihnen geschenkten Heils zu ermessen. Eben weil sich ja in sittlicher Beziehung Juden und Heiden ganz gleich standen (v. 2 f.), bezeichnet Paul. die Leser (υμεις) als die Heiden in fleischlicher Beziehung (εν σαρκι), um anzudeuten, dass es sich nur um den Unterschied von den Juden handelt, der durch den Mangel der Beschneidung am Fleisch (Röm. 2, 28) konstituiert war. Wenn sie darum verächtlich von den Juden als Vorhaut (Kol. 3, 11) bezeichnet werden, so heissen diese ja selbst nur περιτομη von einer am Fleisch mit Händen vollzogenen Operation (χειροποιητ.). Also nicht der äussere Mangel der Beschneidung soll damit bezeichnet werden, wenn er sie τ. εθνη εν σαρκι nennt, da ja die Beschneidung an sich etwas ebenso Äusserliches ist, sondern der Mangel der Vorzüge, welche den Juden die Beschneidung gewährleistete (vgl. Röm. 3, 2). — **v. 12.** οτι) nimmt nach der doppelten Apposition zu υμεις das οτι des v. 11 auf, weshalb auch das rein zeitliche ποτε wieder aufgenommen und näher bestimmt wird durch das qualitative (vgl. I Thess. 5, 1) τω καιρ. εκ. (dat. temp., wie Röm. 16, 25), das aber eben darum notwendig charakterisiert werden muss durch χωρις χρ. als die Zeit, wo sie ausser Verbindung mit Christo (dem Heilsmittler) standen, also als ihre vorchristliche Zeit. Das Prädikat zu ητε bildet also erst das απηλλοτρ. (Kol. 1, 21), das nun ihren vorchristlichen Zustand (bem. das part. perf.) schildert. Entfremdet aber waren sie der Staatsverfassung (πολιτ., wie II Makk. 13, 14. IV Makk. 8, 7) Israels, d. h. der Theokratie, in welcher Gottes Wille das alleinige Gesetz war (obwohl sie doch, wie alle Menschen, ursprünglich Gott unterthan waren und daher dies ihre natürliche Verfassung gewesen wäre), und darum fremd den (mit den Vätern des Gottesvolkes geschlossenen) Bündnissen (Röm. 9, 4) der Verheissung, in welchen den Nachkommen der Väter die Heilsvollendung verheissen war. Chiastisch knüpft an das letztere das ελπ. μη εχ. (I Thess. 4, 13) an, da ja nach der Vorstellung

τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ·
13 νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.
14 αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας,
15 τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν

---

des Apostels (bem. die subjektive Negation) es ohne diese Verheissung überhaupt keine Hoffnung giebt, und das *αθεοι* an das erstere, sofern, wer nicht den Gott Israels als seinen einigen König und Herrn anerkennt, überhaupt keinen Gott hat, da die *λεγ. θεοι* (I Kor. 8, 5) der Heiden in Wahrheit keine Götter sind (Gal. 4, 8). Das dazu gehörige *εν τ. κοσμω* bildet ebenfalls den Gegensatz zu der aus der ungöttlichen Welt ausgesonderten *πολιτ. του ισρ.* — **v. 13.** *νυνι δε*) wie Kol. 1, 21, wird, wie das *τ. καιρ. εκ.* durch *χωρ. χρ.*, erläutert durch *εν χρ.*, sofern die christliche Zeit die Zeit des *εν χρ. ειναι* ist (Röm. 16, 7), nur dass hier der Heilsmittler ausdrücklich als der bezeichnet wird, den sie in Jesu gefunden haben. Das an Jes. 57, 19 anklingende *οι ποτε οντες μακρ.* hat das *εγενηθ. εγγυς* hervorgerufen. Gemeint ist, dass sie der Theokratie mit ihren Verheissungen (v. 12), der sie einst fern waren, durch ihre Berufung nahegebracht sind. Zur Sache vgl. Röm. 11, 17. Die Näherbestimmung des *εγενηθ. εγγ.* durch *εν τ. αιμ. τ. χρ.* zeigt, dass *εν χρ. ιησ.* nicht dazu gezogen werden kann. Wiefern es in dem blutigen (gewaltsamen) Tode Christi beruht, zeigt das Folgende. — **v. 14.** *αυτος*) wie Kol. 1, 17 f., an *τ. χρ.* anknüpfend: denn er und kein andrer. Das *η ειρηνη ημ.* ist eine Metonymie nach Analogie von I Kor. 1, 30: er ist der Urheber der Eintracht (*ειρ.* im Sinne von Röm. 14, 19. I Kor. 14, 33) zwischen Juden und Heiden, sofern er aus den beiden Teilen der vorchristlichen Welt (*τ. αμφ.*, auf v. 11 zurückweisend) ein einheitliches Ganzes gemacht und hinweggethan hat, was dieselben trennte. Die Scheidewand, welche der Zaun (*φραγμ.*, wie Jes. 5, 2) des Gesetzes (dessen Lebensordnung Isr. von den Völkern umher schied) aufrichtete und welche Christus niederriss (*λυσ.*, dem Bilde entsprechend, vgl. Joh. 2, 19), bezeichnet **v. 15** ausdrücklich als die Feindschaft, welche Heiden und Juden schied, da diese jene deswegen als die Unbeschnittenen verachteten (v. 11) und dafür von ihnen gehasst wurden. Diese Feindschaft konnte aber nur aufgehoben werden, wenn das, was sie immer wieder erregte, das Gesetz der in Satzungen (Kol. 2, 14) gefassten Gebote ausser Gültigkeit gesetzt wurde. Das *καταργ.* (Röm. 3, 31. Gal. 3, 17) ist also dem *λυσας* subordiniert. Wiefern aber nur in seinem Fleische (bem. das nachdrücklich vorantretende *εν τ. σαρκι*) diese Ausserkraftsetzung vollzogen werden konnte, ergiebt sich aus dem *εν τ. αιματι* v. 13, das ja hier begründet werden sollte. Nur in seinem Fleische konnte er das Blut vergiessen, durch das mit der Beschaffung eines neuen Sühnmittels (Röm.

αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην, 16 *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.* 17 *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο*

3, 25) die alte Heilsordnung des Gesetzes (Röm. 10, 4), aber damit auch das Gesetz selbst (Kol. 2, 14) mit allen seinen Israel von den Völkern scheidenden Satzungen aufgehoben wurde. Das *ινα* bezeichnet als die Absicht der Gesetzesaufhebung in seinem Tode wegen des Zusammenhanges mit v. 14 zunächst, dass er die zwei (Heiden und Juden, gleichsam als zwei Menschentypen gefasst im Unterschiede von dem neutrischen *αμφ.* v. 14) zu einem neuen (neuartigen) Menschen umschaffen wollte in ihm (*εν αυτ.* mit harter Vernachlässigung der Reflexion, wie 1, 9). Gemeint ist die v. 10 auf Gott zurückgeführte Neuschöpfung in der Lebensgemeinschaft mit Christo (worin Christus immer der eigentlich wirksame ist), welche die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Beschneidung und Vorhaut zur Folge hat (vgl. Kol. 3, 11. Gal. 3, 28), während, wenn das Gesetz in Gültigkeit geblieben wäre, auch der neugeschaffene heidnische Mensch nicht die Lebensordnung des neuen jüdischen gehabt hätte und so doch ein andrer gewesen wäre. Das *ποιων ειρ.* (Jak. 3, 18) hebt noch einmal hervor, wie er eben dadurch der Urheber der *ειρ.* (v. 14) geworden ist, da das part. praes. bezeichnet, was er als dauernden Erfolg der Neuschöpfung beabsichtigte, sofern es in und mit derselben eintrat. — **v. 16** fügt als zweite Absicht der Gesetzesaufhebung die Wiederversöhnung jener beiden Menschheitstypen mit Gott (vgl. Kol. 1, 21) an, nicht etwa, weil dieselbe der Neuschöpfung folgt, sondern weil die nach v. 15 intendierte Vereinigung beider es war, welche forderte, dass diese Versöhnung nicht etwa für die Juden durch die Sühnmittel des Gesetzes und für die Heiden auf irgend einem andern Wege erfolgte (vgl. Röm. 3, 30), sondern für jeden von beiden in ein und demselben Leibe (nämlich dem Leibe Christi) durch das Kreuz, d. h. durch die Hingabe dieses Leibes in den Kreuzestod (vgl. Kol. 1, 22). Das diese Wiederversöhnung mit Gott ermöglichende (ihr vorgängige) *αποκτεινας* kann nur die Tötung der Feindschaft Gottes bezeichnen (vgl. Röm. 5, 10), die durch die Sünden von Heiden und Juden immer wieder erregt wurde (vgl. *τεκν. οργης* v. 3). Diese Tötung erfolgte am Kreuze (*εν αυτω*), sofern an ihm die Schuldschrift des Gesetzes ausgelöscht wurde (Kol. 2, 14). Da mit dem *ποιων ειρ.* v. 15 die Ausführung über die Friedensstiftung im Sinne von v. 14 ganz abgeschlossen, leitet die Hervorhebung der durch die Ertötung der Feindschaft bewirkten Versöhnung mit Gott über zu dem tieferen Grunde jener Friedensstiftung in dem beiden Teilen gemeinsamen Heil. Wie demnach in Verbindung mit dem *αποκαταλλ. τ. θεω* das *εχθρ.* hier eine andre Bedeutung gewinnt, als die *εχθρ.* v. 15, so ist auch die *ειρ.* **v. 17** notwendig eine andre als die v. 14f. gemeinte. Denn wenn Christus (in den Boten des Evang., vgl. Act. 26, 23) kam und die frohe Botschaft von der *ειρ.* brachte (*ευαγγ.* c.

εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς, 18 ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. 19 ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὲ συνπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, 20 ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν,

---

acc., wie Gal. 1, 23), so kann dies nur der durch die Wiederversöhnung und Tötung der Feindschaft v. 16 erlangte Friede mit Gott (Röm. 5, 1) sein, welcher Zusatz sich hier aus dem τ. θεω v. 16 und der notwendigen Beziehung der εχθρα auf Gott von selbst ergiebt. In der schon v. 13 anklingenden Stelle Jes. 57, 19 stehen ebenfalls die Fernen voran, und hier war es durch die Appellation an die Erfahrung der Leser (υμιν) von selbst gegeben; dass aber ειρηνην wiederholt wird, zeigt unzweifelhaft, dass dasselbe nicht von dem Frieden untereinander gemeint ist. — **v. 18** begründet, warum Christus diese ειρ. verkündigte, dadurch, dass wir durch ihn und keinen andern (bem. das betonte Voranstehen des δι αυτ.) den Zutritt (Röm. 5, 2) zum Vater haben, was nur möglich ist, wenn seine Feindschaft wider uns getötet und der Friede mit ihm hergestellt ist. Dass dies aber von den beiden Teilen der Menschheit (v. 16) gilt, sofern sie auf Grund des einen Geistes, der uns der väterlichen Liebe Gottes gewiss macht (Röm. 8, 15), diesen Zutritt haben, zeigt aufs neue, wie erst durch die Beschaffung des Friedens im Sinne von v. 16f. der Friede im Sinne von v. 14f. hergestellt werden konnte, der den Zutritt der Heiden zu der Heilsgemeinschaft Israels (v. 12f.) ermöglicht, zu welchem daher **v. 19** mit dem folgernden αρα ουν (Röm. 5, 18) zurückkehrt. Daher steht auch ουκετι nicht zeitlich im Gegensatz zu dem, was sie früher gewesen sind, sondern, wie Röm. 7, 17. 11, 6, zu dem, was sie sein würden, wenn nicht das v. 13—18 Ausgeführte eingetreten wäre. Nun stehen sie als zu dem gleichen Heil mit ihnen Gelangte den Heiligen, d. h. den Gott geweihten Gliedern der πολιτεια τ. ισρ., die ja in der Gemeinde der Gläubigen aus Israel nur ihre Vollendung gefunden hat, nicht mehr als Fremde (Hebr. 11, 13) oder höchstens als Beisassen (Act. 7, 6. I Petr. 2, 11) gegenüber, sondern sind ihre Mitbürger, und, da die πολ. τ. ισρ. zugleich die familia dei bildet (vgl. Hebr. 3, 5f.), eben damit Hausgenossen (I Tim. 5, 8; doch vgl. auch Gal. 6, 10) Gottes. Erst **v. 20** führt der Doppelsinn des Wortes οικος den Apostel auf die Vorstellung, dass sie so mit den Gläubigen aus Israel ein Gebäude bilden, indem sie infolge ihres Gläubiggewordenseins aufgebaut (Kol. 2, 7) worden sind auf demselben Fundament. Da nun der gen. abs. sagt, dass Eckstein dieses Fundaments (αυτου) der Heilsmittler Jesus (v. 13) ist (vgl. I Petr. 2, 6 nach Jes. 28, 16), ist als dieses selbst die Verkündigung der Apostel und Propheten gedacht, deren Mittelpunkt er bildet. Neben den Aposteln, die durch ihre Predigt den Grund jenes Gebäudes gelegt haben (I Kor. 3, 9f.), werden die Propheten genannt, welche ihre Verkündigung als Erfüllung des von ihnen verheissenen Heils-

ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, 21 *ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ,* 22 *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.*

III, 1 *τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*

---

ratschlusses bestätigen (Röm. 16, 26), weil ja die ATlichen *αγιοι* (v. 19) speziell auf ihrem Fundament aufgebaut sind; und beide sind unter einem Artikel zusammengefasst, weil ihre Verkündigung ein und denselben Mittelpunkt hat (Röm. 1, 1ff.), der eben darum den Eckstein des von ihnen gelegten Fundamentes bildet. So wenig in dieser Durchführung des Bildes Christus mit den Aposteln und Propheten zusammen einen Bestandteil des Gebäudes bilden soll, so wenig sind die Heidenchristen durch Vereinigung mit den Aposteln und Propheten, als ob diese selbst das Fundament bildeten, Teile des Gebäudes geworden, da es sich nur um ihre Vereinigung mit den (ATlichen und NTlichen) *αγιοι* zu einem Gebäude handelt. — **v. 21.** *εν ω*) deutet das Bild vom Eckstein dahin, dass es in ihm beruht, wenn jedes Bauwerk (*οικοδ.*, wie I Kor. 3, 9), indem es (aus einzelnen Bausteinen, d. h. Gemeindegliedern) zusammengefugt wird, also jede Einzelgemeinde, erwächst (*αυξει*, wie Kol. 2, 19, wobei aber das Bewusstsein eines von der Vorstellung des Leibes hergenommenen Bildes bereits völlig erloschen ist) zu einem Tempel, der heilig ist im Herrn (*αγ. εν κυρ.*, wie Phil. 1, 1). Nur wenn die Zusammenfugung eines Gebäudes eine solche ist, dass jeder Teil desselben (durch die Bekehrung zu dem von den Aposteln und Propheten verkündigten Christus) in Lebensgemeinschaft mit ihm tritt, kann daraus ein Tempel entstehen, da nur in dieser Lebensgemeinschaft mit dem Herrn die Gottgeweihtheit beruht, die dem Gebäude das den Tempel von allen andern unterscheidende Merkmal der Gottgeweihtheit (vgl. I Kor. 3, 17) giebt. Daher werden nach **v. 22** auch die Leser in dieser Lebensgemeinschaft mit Christo (*εν ω και υμεις*) mit allen analogen Bauwerken (Gemeinden) mit erbaut zu dem, was das Wesen des Tempels ausmacht, zu einer Behausung Gottes (vgl. Psal. 76, 3) auf Grund Geistes, sofern das Sein in Christo durch das Sein des Geistes Christi in ihnen vermittelt ist, der selber nichts anders als Geist Gottes ist (Röm. 8, 9f.), so dass also Gott selbst im Geist in ihnen Wohnung macht (I Kor. 3, 16). Eben darum, weil es sich um Geist überhaupt handelt, wie er Gottes und Christi in gleicher Weise ist, steht das artikellose *εν πνευματι*. So zeigt sich hinsichtlich ihrer Gottgeweihtheit, wie ihrer Gottesgemeinschaft, dass Christus der Eckstein der Gemeinschaft ist, der sie nunmehr ebenbürtig angehören.

3, 1—21. Die Fürbitte des Apostels für die Heidenchristen. — *τουτου χαριν*) geht auf das noch in der Entwicklung begriffene *συνοικοδομ.* (2, 22), dem seine Fürbitte zu gute kommen soll. Die Her-

ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν· 2 εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς, 3 ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, 4 πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, 5 ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς

---

vorhebung seiner Person (*εγω παυλ.*, wie Kol. 1, 23) wird motiviert dadurch, dass er der Gefangene Christi Jesu (Philem. v. 9) um ihrer, der Heiden, willen (*υπερ*, wie Kol. 1, 24) ist, da das Gebet eines Dieners Christi, der um seines heidenapostolischen Berufes willen in Fesseln liegt und so seinen Eifer für dieselben im Leiden bewährt, ihnen besonders wert und segensreich sein muss. Um der Bedeutung dieses seines Berufes willen für die folgende Fürbitte wird dieselbe im folgenden so ausführlich besprochen, dass darüber der begonnene Satz anakoluthisch (vgl. 2, 1 ff.) abgebrochen wird. — **v. 2.** *ειγε*) wie Kol. 1, 23, setzt zwar als zweifellos voraus, dass sie von seinem Apostelberuf gehört haben (*ακ.* c. acc., wie 1, 15), schliesst aber eben damit aus, dass er selbst die Gemeinden der Leser gegründet oder unter ihnen gewirkt hat. Das artikulierte *τ. οικονομ.* (anders 1, 10) wird durch den gen. epexeg. näher bestimmt als die Veranstaltung, welche darin besteht, dass die ihm in der Berufung zu teil gewordene Gnade Gottes ihm speziell verliehen ist (vgl. Röm. 12, 3. 15, 15) mit bezug auf sie (die Heiden, v. 1), d. h. ihn in seiner Christenberufung zugleich zum Apostel der Heiden berufen hat. Als eine besondre Veranstaltung ist das bezeichnet, weil durch den Satz mit *οτι* **v. 3** (nämlich dass) näher expliziert werden soll, was alles damit gegeben ist. Zunächst, dass das Heilsgeheimnis (1, 9), das durch ihn andern kundgemacht werden sollte, ihm selbst offenbarungsmässig (*κατα αποκαλ.*, wie Gal. 2, 2), also unmittelbar, kundgemacht ist. Das *καθως* beruft sich für dies *εγνωρ.* auf das, was er vorher (in diesem Briefe, wie das *προ-* II Kor. 7, 3) in Kürze (*εν ολιγω*, wie Act. 26, 28 f., vgl. I Petr. 5, 12) geschrieben hat. Alles Kap. 1. 2 Geschriebene entfaltet ja im Grunde nur das Geheimnis des göttlichen Heilsratschlusses, wonach alles (insbesondere Heiden und Juden) in Christo als seinem Einheitspunkt zusammengefasst werden soll (1, 10). — **v. 4.** *προς ο*) vgl. II Kor. 5, 10, geht auf den Massstab der Beurteilung, nach welchem sie, wenn sie das Vorhergeschriebene lesen, ersehen (*νοησ.*, wie Röm. 1, 20) können sein Verständnis (Kol. 1, 9. 2, 2) in Sachen (*εν*, wie III Esr. 1, 31) des in Christo beschlossenen Geheimnisses (*μυστ. τ. χρ.*, wie Kol. 4, 3). Hier wird es ganz klar, dass der Verf. den Lesern persönlich unbekannt ist, ihnen mündlich dieses Geheimnis nicht verkündigt hat. — **v. 5** erläutert, wiefern dies Geheimnis ihm offenbarungsmässig kundgemacht ist, dadurch, dass es zur Zeit andrer (vor der Erfüllungszeit liegender) Generationen (hier als reine Zeitbestimmung, daher im dat. temp., vgl. 2, 12) den Menschensöhnen nicht so kundgemacht ist, wie jetzt

υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, 6 εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, 7 οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνά-

durch Offenbarung. Gewählt ist das *υιοις τ. ανθρ.* (Gen. 11, 5. Psal. 90, 3, vgl. Mc. 3, 28), weil eben Menschenkinder als solche jenes Mysterium nicht erkennen konnten. Das *ως* behält ausdrücklich eine gewisse Offenbarung für die ATlichen Propheten vor, die ja weissagend dasselbe verkündigten, aber noch nicht so, wie es den gegenwärtigen Offenbarungsträgern offenbart ist (vgl. Kol. 1, 26). Als solche werden unter einem Artikel als eine Kategorie zusammengefasst die Apostel Christi und Propheten, weil sie durch das vorantretende *αγιοις* im Gegensatz zu den Menschensöhnen an sich als die von Gott zu seinem Dienste Ausgesonderten und Geweihten bezeichnet werden sollen. Das *αυτου* gehört der Wortstellung nach ausschliesslich zu *αποστ.*, da sie allein von Christo ausgesandt sind (I Kor. 1, 17), während die Propheten (im Unterschiede von 2, 20) durch das *νυν* als die NTlichen (I Kor. 12, 28. 14, 32) bestimmt werden. Das *εν πνευμ.* (2, 22) gehört zu *απεκαλ.* und deutet an, dass dies sich mittels Inspiration vollzog (vgl. I Kor. 2, 10ff.). — **v. 6** bestimmt durch den epexegetischen acc. c. inf. das *ως* in v. 5 näher dahin, dass, wie das mit Nachdruck vorantretende *ειναι* sagt, die Heiden bereits sind (also nicht erst werden sollen, was indirekt schon in der ATlichen Prophetie lag, vgl. Gal. 3, 8) Mitteilnehmer am Heil. Da die *κληρονομια* im spezifischen Sinne erst zukünftig ist (1, 18), kann *συνκληρον.* (anders Röm. 8, 17) nur auf den schon gegenwärtigen Mitbesitz des Heiles gehen, das die Juden als ihr *κληρος* erlangt haben (1, 11), wie das *συνσ.* auf ihre gegenwärtige Zugehörigkeit zum Leibe Christi (1, 23) und das *συνμετ.* auf ihre Mitteilnahme an der auf die Heilsvollendung gehenden Verheissung Israels. Das auf alle drei Prädikate bezügliche *εν χρ. ιησ.* besagt, dass sie es in der Lebensgemeinschaft mit dem Heilsmittler Jesus (2, 13) geworden sind, und zwar ausschliesslich mittels der evangelischen Verkündigung, die sie im Glauben angenommen haben (1, 13). Dies gerade ist der am Satzschluss mit grossem Nachdruck betonte Hauptpunkt, der erst jetzt den Aposteln und Propheten kundgemacht ist, während früher, auch wo eine Teilnahme der Heiden am Heil verheissen war, dieselbe doch immer nur durch Vermittelung ihres Anschlusses an das Volk der Verheissung, d. h. auf dem Wege des Proselytentums, sich vollziehend gedacht war. — **v. 7.** *ου εγεν. διακ.*) wie Kol. 1, 23, nur mit der Form *εγενηθην* (2, 13), leitet nun erst zu dem spezifischen Geschenk über, das ihm die ihm nach v. 2 verliehene Gnade gemacht hat, da ja die v. 3—6 erörterte *αποκαλυψις* nur die (keineswegs bei ihm allein vorhandene) Vorbedingung dafür war. Er speziell aber ist der Diener geworden, welcher durch das ihm

μεως αὐτοῦ. 8 *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ,* 9 *καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι,* 10 *ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία*

---

offenbarte Evangelium die Teilnahme der Heiden am Heil vermitteln sollte. Nur Gott konnte nach der von seiner Allmacht ausgehenden Machtwirkung (1, 19) ihm diese Gnade verleihen, da er seinen feindseligen Widerstand überwinden und ihn zu solchem Dienst mit der Gabe der glaubenweckenden Verkündigung ausrüsten musste. Das führt von selbst auf die Erinnerung daran, wie unwürdig gerade er solcher Gnade war, mit welcher **v. 8**, nachdem die ursprüngliche Anknüpfung der Gedankenreihe an v. 1 längst aus den Augen gerückt ist, mit grossem Nachdruck ganz neu anhebt. Vgl. zur Sache I Kor. 15, 9, nur dass die Komparativform von *ελαχιστος* gebildet wird, um zu betonen, wie er sich im Vergleich mit allen Heiligen (im Sinne von 1, 1), und nicht bloss, wie dort, mit den Aposteln, als den allergeringsten fühlt. Erst jetzt wird die ihm nach v. 2. 7 zu teil gewordene Gnade direkt bezeichnet als bestehend (*αυτη*) in dem Beruf, den Heiden (bem. das betonte Vorantreten des Dat.) die frohe Botschaft zu verkündigen von dem unausspürbar grossen (*ανεξιχν.*, wie Röm. 11, 33) Reichtum Christi. Vgl. Röm. 10, 12. — **v. 9.** *παντας*) geht auf alle Gläubigen, welche die Heidenpredigt des Apostels darüber erleuchtet (*φωτ.*, wie 1, 18), wie es sich mit der Veranstaltung (*οικον.*, wie v. 2) des Heilsgeheimnisses verhält, welche eben darin bestand, dass dasselbe seit den Aeonen verborgen war (Kol. 1, 26) in dem Ratschlusse Gottes. Wenn dieser ausdrücklich bezeichnet wird als der, welcher das All geschaffen hat, so liegt darin angedeutet, dass die Schöpfung bereits mit Rücksicht auf die Ausführung jenes Heilsratschlusses erfolgt ist (vgl. Kol. 1, 16). Die Pointe jener Veranstaltung aber liegt darin, dass das Heilsgeheimnis, wie der von *αποκεκρ.* abhängige Absichtssatz **v. 10** sagt, nicht etwa für immer verborgen bleiben sollte, sondern kundgemacht werden in der Gegenwart, wo eben durch die Heidenpredigt des Apostels (v. 8) die Vereinigung der Juden und Heiden zu dem Tempel der *εκκλησια* (2, 21 f.) herbeigeführt wird. Bestand jenes Heilsgeheimnis zuletzt darin, dass alles in Christo als seinem Einheitspunkt zusammengefasst werden soll, so musste zunächst den daran nach 1, 10 so wesentlich mitbeteiligten höheren Geisteswesen (*τ. αρχ. κ. εξουσ.*, wie 1, 21, vgl. Kol. 2, 10) in den überhimmlischen Regionen, und zwar mittels der *εκκλησια*, in der sich jener Heilsratschluss bereits zu verwirklichen begann, die vielmannigfaltige Weisheit Gottes, die auf den verschiedensten Wegen immer sicher ihr Ziel erreicht (vgl. Röm. 11, 33),

τοῦ θεοῦ 11 κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, 12 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ· 13 διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν.

14 τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα,

---

kund werden. Vgl. I Petr. 1, 12. — **v. 11.** *κατα*) gehört zu *γνωρ.* und hebt nur noch einmal direkt hervor, was indirekt in v. 9f. lag, dass jene Veranstaltung, die jetzt infolge seiner Heidenpredigt klar wird, beruhte auf einem den Äonen angehörigen, d. h. bereits in der Zeit, wo jenes Geheimnis noch gänzlich verborgen war, gefassten Vorsatz. Wenn der Heilsmittler Jesus, in dem Gott diesen Vorsatz fasste (*εποιησεν*), als unser erhöhter Herr bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, dass eben mit der Vollendung des Heilswerks (in seiner Erhöhung) der Zeitpunkt jener Kundmachung gekommen war. Denn **v. 12** weist darauf hin, wie es in ihm, unserm erhöhten Herrn, beruht, wenn jetzt bereits das Heil thatsächlich verwirklicht ist und so in seiner Verwirklichung kund werden kann (v. 10). Die dem Christen als solchem eignende Freimütigkeit (*παρρησ.*, wie II Kor. 3, 12) wird durch das damit unter einem Artikel verbundene *προσαγωγ.* (2, 18) näher bezeichnet als der in zuversichtlichem Vertrauen (II Kor. 1, 15) sich vollziehende Zutritt zu Gott, den wir mittels des Glaubens an ihn (Röm. 3, 22) besitzen. Dass zur Andeutung der thatsächlichen Heilsverwirklichung gerade die in Christo uns geschenkte Heilsgewissheit hervorgehoben wird, hat seinen Grund darin, dass in ihr auch die Gebetszuversicht beruht, in der Paul. seine Fürbitte für die Heidenchristen vor Gott bringt. — **v. 13.** *διο*) wie 2, 11, geht auf alles, was v. 2—12 gesagt ist, und lenkt damit zu dem Ausgangspunkt v. 1 zurück, wonach seine Fürbitte gerade als die des jetzt in Banden liegenden Heidenapostels ihre besondre Bedeutung hat. Das objektlose *αιτουμαι* kann nur (vgl. II Kor. 10, 2) auf die Bitte zu Gott gehen, er möge ihn nicht mutlos werden (*εγκακ.*, wie II Kor. 4, 1. 16) lassen in den Trübsalen, die er als der Gefangene Jesu Christi (v. 1) zu erdulden hat um ihretwillen. Denn da diese Trübsale (*ητις*, vom Prädikat im Genus und Num. attrahiert, vgl. I Kor. 3, 17) für sie eine Ehre sind (I Thess. 2, 20), sofern er sie ja nicht um eines geringfügigen Grundes willen erleiden würde, und so die Leser antreiben müssen, sich derselben wert zu zeigen, so werden sie ihn um so weniger entmutigen, je mehr sie zur Förderung seines Werkes gereichen.

v. 14. *τουτ. χαρ.*) lenkt nun auch dem Wortlaut nach zu v. 1 zurück, doch so, dass dasselbe jetzt an v. 13 anknüpft, sofern seine Trübsale ihn nur dann nicht entmutigen können, wenn dieselben wirklich zu ihrer Förderung gereichen, was freilich der Sache nach auf das *συνοικοδ.* 2, 22

15 *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται,*
16 *ἵνα δῷ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κρα-*
ταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον,
17 *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις*
ὑμῶν, 18 *ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, ἵνα ἐξι-*

---

herauskommt. Da das *καμπτω τ. γον. μ.* (Jes. 45, 23) als der Gestus der Anbetung hier nur diese selbst vertritt, wird es, wie ein verb. dic., mit *προς τ. πατ.* (2, 18) verbunden. — **v. 15.** *εξ ου*) besagt nur, dass jedes Geschlecht im Himmel, wie des Parallelismus wegen die verschiedenen Engelordnungen (ohne jede Beziehung auf Abstammung von verschiedenen Vätern) bezeichnet werden, und auf Erden (vgl. die *πατριαι* Psal. 22, 28. I Chron. 16, 28) von ihm her den Namen führt. Da nun dies offenbar nur von den himmlischen Gottessöhnen gilt, während die irdischen Geschlechter den Namen von ihren irdischen Stammvätern führen, so kann Paul. nur andeuten wollen, dass die väterliche Liebe Gottes, auf welche das *προς τον πατερα* hinweisen soll, Urbild und Urquelle alles dessen ist, was im Himmel und auf Erden (bei Engelordnungen und Menschengeschlechtern) väterliche Liebe heisst. — **v. 16.** *ινα δω*) vgl. 1, 17, nur c. conj., weil es sich hier nicht um einen Wunsch, sondern um das durch seine Fürbitte zu Erzielende handelt. Zu dem Inf. nach *δω* vgl. Röm. 15, 5. Das *κατα τ. πλουτος τ. δοξ. αυτ.* bezeichnet (anders als Röm. 9, 23) den Reichtum aller göttlichen Vollkommenheiten (1, 12. 14), welcher dazu gehört, um ihnen zu verleihen, dass sie an Kraft gestärkt werden (*κραταιωθ.*, wie I Kor. 16, 13) durch seinen Geist, der also als Prinzip aller neuen religiös-sittlichen Lebensthätigkeit gedacht ist, in bezug auf den innern Menschen (II Kor. 4, 16), wobei (anders als Röm. 7, 22) an das gesamte Innenleben des Christen gedacht ist im Gegensatz zu dem *εξω ανθρ.*, der an sich ja auch an Kraft gestärkt werden kann. — **v. 17.** *κατοικ.*) erläutert den ersten Infinitiv, indem es zeigt, wie jenes *κραταιωθ.* dadurch zu stande kommt, dass Christus (durch seinen Geist, der ja Gottes Geist ist, vgl. Röm. 8, 9f.) Wohnung macht mittels Glaubens (vgl. II Kor. 13, 5) in ihren Herzen. Es wird das hervorgehoben, um zu zeigen, wie auch diese von Gott erbetene Gnadengabe ihnen nur durch Christum zu teil wird. — Die beiden Participia **v. 18** schliessen sich in anakoluthischer Kasussetzung (vgl. Kol. 2, 2) an *υμων* an und bezeichnen das Resultat der Einwohnung Christi in ihren Herzen, welches die Voraussetzung des *κραι.* v. 16 ist. Die zwei heterogenen (weil ursprünglich vom Baum und vom Bauwerk hergenommenen) bildlichen Ausdrücke des Eingewurzeltseins und Wohlfundamentiertseins (*τεθεμελ.*, wie Kol. 1, 23) verbinden sich, wie Kol. 2, 7, weil jedes Bewusstsein ihrer Bildlichkeit erloschen (vgl. 2, 21), zur Vorstellung von dem unerschütterlichen Beruhen ihres Christenlebens, um dessen Stärkung es sich v. 16 handelt, im Lieben (bem. das artikellose *εν αγ.*) als dem eigentlichen Wesen desselben, womit erst gegeben ist, dass es nur einer Stärkung

σχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος, 19 γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. 20 τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, 21 αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν

---

und nicht einer Korrektur desselben bedarf. Die Absicht dieser so in ihren Voraussetzungen bestimmten Stärkung (ινα) ist, dass sie völlig vermögen sollen (εξισχ., wie Sir. 7, 6), in Gemeinschaft mit allen Heiligen (1, 15), mit denen sie ja das Lieben, in dem ihr Christenleben wurzelt, verbindet, zu erfassen (καταλαβ., wie Act. 10, 34), welches da sei die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe. Nach allen vier Dimensionen (vgl. Hiob 11, 8f.) wird die allumfassende Grösse dargestellt. Statt aber sofort zu sagen, um wessen Grösse es sich handelt, wird das καταλαβ. in **v. 19** näher bestimmt als das damit gegebene (τε), einen scheinbaren Widerspruch involvierende Erkennen des die Erkenntnis Überragenden (υπερβαλλ., wie 1, 19. 2, 7, doch hier mit dem gen. comp.), wodurch nun statt des von den vier Substantiven in v. 18 abhängigen Gen. das Objekt desselben in den zu γνωναι gehörigen Acc. tritt. Es soll damit ausgedrückt werden, dass man die Grösse der Liebe Christi nur in dem Masse zu erfassen vermag, in welchem sie durch sein Einwohnen in uns erfahren wird, da eine rein theoretische Erkenntnis derselben in der That unmöglich ist. Je mehr aber das Christenleben durch die Einwohnung Christi gestärkt wird, um so mehr werden wir voll befähigt, dieselbe zu erfassen. Das zweite ινα steht dem ersten parallel und erläutert es. Denn jene Erfahrung der Liebe Christi ist im wesentlichen nichts anderes, als ein Erfülltwerden mit derselben, und das Mass, bis zu welchem dasselbe fortschreiten soll, ist die ganze Fülle der Liebe, mit welcher Gott erfüllt ist (πληρ., im Sinne von I Kor. 10, 26), so dass damit das letzte und höchste Ziel alles Christenlebens erreicht wird.

v. 20. τ. δε δυν.) wie Röm. 16, 25. Das υπερ παντα ποιησ. (Philem. v. 21) giebt für sich noch keinen Sinn (genau wie v. 18) und empfängt seine Näherbestimmung erst, nachdem das υπερ durch das adverbiale υπερεκπερ. (I Thess. 3, 10) mit dem gen. comp. ων (attrahiert für τουτων α) gesteigert ist (wie v. 19), der nun den zu παντα unentbehrlichen Relativsatz bringt. Gemeint ist alles, was wir bitten oder, wenn wir es auch nicht zu bitten wagen, doch als möglichen Gegenstand unsrer Bitte vorstellen können. Das κατα τ. δυν. τ. ενεργ. εν ημιν gehört zu ποιησαι und geht, wie schon v. 7 zeigt, auf die Gottesmacht seines heiligen Geistes. Das αυτω **v. 21** nimmt mit rhetorischem Nachdruck das τ. δυν. v. 20 auf, um hinzuzufügen, dass ihm die ihm gebührende Ehre (η δοξα, wie Röm. 11, 36. 16, 27) zu teil werden soll (erg. ειη) in der Gemeinde, in der sich sein

Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· ἀμήν.

IV, 1 *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε* 2 *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ,* 3 *σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύ-*

---

diesseitiger Heilsratschluss verwirklicht (v. 10), und, da diese nur bis zur Parusie besteht, in Christo Jesu, in welchem im Jenseits alles als in seinen Einheitspunkt zusammengefasst wird (1, 10), bis in alle Generationen (Zeitbestimmung, wie v. 5) des aus den (endlosen) Äonen bestehenden Äon (vgl. Dan. 7, 18), d. h. des *αιων μελλων* (1, 21) hin. Dass in ihm von Generationen im strengen Sinne nicht die Rede sein kann, macht so wenig Schwierigkeit, wie die *πατριαι εν ουρανοις* v. 15.

4, 1—16 beginnt der ermahnende Teil mit einer Ermahnung zur Einigkeit. — *παρακ. ουν*) wie Röm. 12, 1, knüpft, wie das *εγω ο δεσμ.* zeigt, an 3, 1 an, da er, der seinem Beruf entsprechend (3, 2—13) so brünstig für die Heidenchristen bittet (3, 14—19), auch durch sein Ermahnen das Seinige dazu thun muss, die Erhörung seiner Bitte herbeizuführen. Das *εν κυρ.* bezeichnet, dass sein Gefesseltsein im Herrn begründet ist, dem er daher auch durch solches Ermahnen dienen muss. Das *ης* ist nach I Kor. 7, 20 inkorrekte Attraktion des Dat. Der Hinweis auf ihre Berufung (1, 18) erinnert an die Ausführungen des Kap. 2. Da aber diese rein formale Bestimmung noch einer näheren Bestimmung bedarf, gehört dazu in **v. 2** das *μετα ταπεινοφρ.*, das, wie Kol. 3, 12, mit *πραυτητ.* verbunden ist und zugleich mit ihr in jeder Beziehung zur Geltung kommen soll (*πασ.*). Gerade das Bewusstsein der Berufung aus freier Gnade macht demütig, und die Demut, die gering von sich hält, lehrt die Verfehlungen des Nächsten mit Sanftmut ertragen, weshalb mit dem anakoluthischen Partizip (3, 18) hinzugefügt wird: mit Langmut einander ertragend in Liebe (vgl. Kol. 3, 13). Gerade weil solche Verfehlungen ebenso von dem selbst ausgehen, der sie erdulden muss, soll dieses gegenseitige Ertragen selbst bei andauerndem Verletztwerden mit Langmut geübt werden, aber da es auch ein Ertragen giebt, das aus Schwäche oder Berechnung stammt, in Liebe, der ja das *μακροθυμειν* wesentlich ist (I Kor. 13, 4). — **v. 3.** *σπουδαζ.*) wie Gal. 2, 10. Da *ενοτης* nicht die Einartigkeit, sondern die Einheit der Zahl nach bezeichnet, so handelt es sich darum, dass der Zustand bewahrt werden soll, in welchem nur ein und derselbe Geist (2, 18) in der Gemeinde waltet. Das kann aber nur geschehen, wenn die durch Demut und Sanftmut, wie durch liebevolle Verträglichkeit erhaltene

ματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. 4 *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα,*
καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· 5 *εἷς*
κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, 6 *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων,*
ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. 7 *ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ*
ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.
8 *διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν*

Eintracht (2, 14f.) alle wie mit einem Bande (*συνδ.*, wie Kol. 3, 14) umschlingt, welches jedem andern (dämonischen) Geiste das Eindringen in die Gemeinschaft wehrt. Die Voraussetzung dieser Ermahnung, dass nur ein Geist in der Gemeinde waltet, wird **v. 4** dadurch bewährt, dass das *εν σωμα* der Gemeinde (Kol. 3, 15) naturgemäss nur *εν πνευμα* haben kann (erg. *εστιν*), wie denn auch dieser Einheit die Einheit alles dessen entspricht, was sonst der Gemeinde eigentümlich ist. Zuerst wird erinnert, dass sie auf Grund einer Hoffnung (res sperata), die ihnen dabei in Aussicht gestellt wurde (1, 18), zur Gemeinde herzugerufen sind. Daher nennt **v. 5** den *εις κυρ.* (I Kor. 8, 6) der Gemeinde, auf dem ihr Glaube ruht (1, 15), und mit dem sie in der Taufe in Lebensgemeinschaft versetzt sind (Kol. 2, 12). Da es sich um die Stücke handelt, auf denen die organische Einheit der Gemeinde ruht, erledigt sich von selbst die ganz ungehörige Frage, weshalb hier das Abendmahl nicht genannt sei. — **v. 6.** *εις θεος*) wie I Kor. 8, 6, doch hier verbunden mit *και πατ.*, wie I Thess. 1, 3. Das *παντων* geht, wie alle drei folgenden, auf alle Glieder des *εν σωμα*, weshalb das *επι* seine Erhabenheit über dieselben ausdrückt, kraft welcher er durch alle wirkt (um seine Ratschlüsse auszuführen) und in allen wohnt (2, 22: um sie zu seinem Tempel zu weihen). — **v. 7.** *ενι δε εκ.*) wie Kol. 4, 6, setzt dem, was die Einheit der Gemeinde konstituiert, entgegen, was jedem einzelnen in ihr in besondrer Weise zu teil wird. Zwar wird allen Gliedern der Gemeinde (I Kor. 12, 7. 11) die Gnade verliehen, nach welcher Gott in ihnen und durch sie wirkt (v. 6), aber in verschiedenem Masse, entsprechend dem Mass des Geschenkes (3, 7), womit Christus als ihr einiger Herr (v. 5) jeden seiner Unterthanen zu seinem Dienste ausrüstet. — **v. 8.** *διο*) weil durch Christus diese Gaben ausgeteilt werden, sagt Gott (v. 6), was Psal. 68, 19 geschrieben steht. Dass die Stelle, in welcher Paul. die Anrede an ihn in eine Aussage über ihn verwandelt, von dem (erhöhten) Messias redet, erschliesst der Apostel aus dem *αναβ. εις υψ.*, bei dem er an die Himmelfahrt denkt. Das *ηχμ. αιχμ.* (II Chron. 28, 8. I Makk. 9, 72) wird durch den asyndetisch angeschlossenen zweiten Ausdruck dahin gedeutet, dass er die Menschen, welche er von seiner Erhöhung aus sich zu widerstandslosen Knechten gemacht (Röm. 7, 23), nun auch mit den Gaben ausgestattet hat, mit welchen sie ihm dienen sollen. Ob das *εδωκεν — τοις* statt *ελαβες — εν* auf einer targumischen Tradition beruht (vgl. die chaldäische Paraphrase) oder kühne

δόματα τοῖς ἀνθρώποις. 9 *τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη πρῶτον εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς;* 10 *ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* 11 *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους* 12 *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς*

Umdeutung des Grundtextes im Sinne von Act. 2, 33 ist, bleibt ungewiss. — **v. 9.** *το δε*) wie Röm. 13, 9, erläutert näher nach Art eines Midrasch das in dem *αναβας* der Psalmstelle enthaltene *ανεβη* nach seiner Bedeutung (*τι εστιν*, wie Mt. 9, 13), sofern es nämlich involviert, dass er auch herabstieg zuvor. Von der Voraussetzung aus, dass der Psalm von einem himmlischen Wesen redet, sofern nur ein solches zum Himmel aufsteigen kann, setzt das *αναβ.* notwendig zuvor ein *καταβηναι* voraus, und zwar im Gegensatz zu dem *εις υψος* der Psalmstelle *εις τα κατωτ. μερη τ. γης*, d. h. in die niederen Regionen, wie sie die Erde einnimmt, da der eigentliche Gegensatz (*τ. βαθος*) erst wirklich zweideutig gewesen wäre. Den Zweck dieser Erläuterung giebt erst **v. 10** an, sofern dort ausdrücklich hervorgehoben wird, dass der *καταβας* (Joh. 6, 51. 58) der Psalmstelle selbst und kein andrer (*αυτος*) auch der nach ihr (vgl. das *εις υψος*) über alle Himmel, also *εις τα επουρ.* (1, 20) Aufgestiegene sei. Dieser Ausdruck bezeugt entscheidend, dass v. 9 nur das einfache Herabsteigen zur Erde gemeint war. Der Absichtssatz kann nur auf die von dem Erhöhten ausgehende Austeilung von Gaben gehen, durch welche er alles, was er mit seinem *καταβαινειν* ausgerichtet, zur Vollendung bringen (1, 23) sollte und wollte. — **v. 11.** *κ. αυτος*) im Rückblick auf v. 10: eben er, der zu diesem Behuf Aufgestiegene, zeigt deutlich, dass der Absichtssatz in v. 10 nicht über das v. 7 ff. Gesagte hinausgegangen ist. Das auf v. 8 zurückblickende *εδωκεν* wird hier auf die Gabenträger bezogen, weil so am besten der einheitliche Zweck der verschiedenen Gabenverteilung (v. 7) klargestellt werden kann. Er hat die einen (*τους μεν — τ. δε*, wie I Kor. 7, 7) als Apostel, die andern als Propheten gegeben. Wem, brauchte nicht gesagt zu werden, da es sich aus der Zweckbestimmung von selbst ergiebt, und konnte in gewissem Sinne nicht einheitlich ausgedrückt werden. Denn die beiden ersten, die auch I Kor. 12, 28 voranstehen, wie die reisenden Missionare (*ευαγγ.*, wie Act. 21, 8), sind der ganzen Kirche gegeben, während die *ποιμ. κ. διδασκ.* der Einzelgemeinde dienen, aber nach dem *τους δε*, wie die vorigen, als ein Begriff gedacht sind. Eben darum können nicht Hirten im Sinne von Gemeindevorstehern (Act. 20, 28. I Petr. 5, 2) gemeint sein, sondern nur nach Mt. 9, 36 solche, welche der Gemeinde die rechte Nahrung zuführen, so dass *κ. διδ.* (I Kor. 12, 28. Act. 13, 1) nur sagt, dass dies durch Darbietung der Lehre geschieht. Es sind ja überhaupt nur Gaben des Wortes gemeint, weil dazu allein die folgende Zweckbestimmung passt. — **v. 12.** *προς*) von dem Zwecke, behufs dessen

ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, 13 *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον*

Christus jene Gabenträger der Gemeinde (Einzel- oder Gesamtgemeinde) gegeben hat. Dann aber kann das *καταρτισμ.* nur die Herrichtung, Instandsetzung für diesen Zweck bezeichnen. Die *αγιοι* sind sämtliche Glieder der Gemeinde, die durch sie instandgesetzt werden sollen zum Werke einer Dienstleistung (gen. app.) im weitesten Sinne von I Kor. 12, 5 an der Erbauung des Leibes Christi. Das artikellose *διακονια* vertritt den Verbalbegriff (vgl. das *διακονειν εις* I Petr. 4, 10), wie das *οικοδομη* das *οικοδομειν* im Sinne von I Kor. 14, 12. 26. Die Verbindung mit *τ. σωμ. τ. χρ.* (1, 23), das auf einer heterogenen bildlichen Vorstellung ruht (vgl. 2, 21. 3, 18), zeigt nur, wie das Bewusstsein der Bildlichkeit in dem Ausdruck *οικοδομ.* für die Förderung des Gemeindelebens bereits völlig erloschen ist. Die Dienstleistung jedes einzelnen Gemeindegliedes, zu dem dasselbe von den leitenden Persönlichkeiten der Gemeinde auf Grund seiner verschiedenen Begabung (v. 7) in den Stand gesetzt wird, bezweckt also die Förderung des Gemeindelebens überhaupt. — **v. 13.** *μεχρι*) wie sonst *μεχρι ου* (Mc. 13, 30): bis wir hingelangen (*καταντ. εις*, wie I Kor. 10, 11. 14, 36). Die nach v. 12 bezweckte Erbauung der Gemeinde geht fort bis zu diesem Ziel. Das *οι παντες* schliesst die v. 11 genannten Gabenträger mit denen, welche sie fördern sollen, zur Gesamtheit der Christengemeinde zusammen, in die der Apostel sich einschliesst (vgl. die 1. pers. plur.). Da die Einheit des Glaubens in der Gemeinde als solcher von vorn herein gegeben (v. 5), so liegt der Nachdruck auf *τ. επιγνωσεως* (1, 17), und *τ. πιστεως* ist nur vorausgeschickt, um anzudeuten, dass es sich um eine auf dem Glauben ruhende Vollerkenntnis, und zwar, nach dem nur zu *επιγνωσεως* gehörigen Gen., des Sohnes Gottes (Röm. 1, 9) handelt, durch welche Bezeichnung Christi wohl angedeutet werden soll, dass es dabei vorzugsweise auf sein Verhältnis zu Gott (vgl. Kol. 1, 13. 15) ankommt. Das *εις ανδρα τελ.* (Kol. 1, 28) hängt noch von *καταντ.* ab und wird, da es nur der konkrete Ausdruck für die völlige Reife des Christenlebens ist, erläutert durch das *εις μετρ. ηλικ.* (vgl. Joh. 9, 21. 23), welches ein Altersmass (dieser Reife) bezeichnet, wie es der Fülle Christi, d. h. der vollen Gottesfülle (3, 19), die in Christo wohnt (Kol. 1, 19. 2, 9), angehört. Gemeint ist also die Altersreife christlicher Entwicklung, nach welcher Christus mit seiner ganzen Gottesfülle in der Gemeinde Wohnung machen kann (3, 17); und bedeutsam ist, dass dieselbe in unserm Briefe von der Einheit der vollen Erkenntnis des Glaubensobjektes abhängig erscheint. Ob und wann dieses Ziel erreicht wird, ist nicht gesagt; aber bis es erreicht ist und damit ihr Dienst von selbst fortfällt, sollen die von den Gabenträgern instandgesetzten Glieder der Gemeinde der

ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, 14 *ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης,* 15 *ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός,* 16 *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα*

Förderung derselben dienen (v. 11ff.), damit wir, wie **v. 14** sagt, nicht mehr *νηπιοι* seien (I Kor. 3, 1), sondern anfangen, jenem Ziele entgegenzureifen. Die 1. pers. plur., in welche der Verf. sich mit einschliesst, zeigt, dass er nicht auf konkrete Mängel der Leser reflektiert, sondern auf die Entwicklung des Christenlebens überhaupt, nach welcher das unreife, kindische Wesen sich dadurch charakterisiert, dass man, der Woge gleich (vgl. Jak. 1, 6), geschaukelt (*κλυδωνιζ.*, wie Jes. 57, 20) und umhergetrieben wird durch jeden Wind der Lehre. Wo dies geschieht, beruht es auf dem Würfelspiel, das die Menschen mit der Wahrheit treiben, indem sie heut dies und morgen jenes (wie der Würfel fällt) als Wahrheit verkündigen im Gegensatz zu einer Gemeindeerbauung, die nur auf ein und dieselbe Erkenntnis hinarbeitet (vgl. v. 12f.). Das parallele *εν πανουργ.* (II Kor. 4, 2) bezeichnet eben dies als eine Arglist, wie sie dem Schleichwege (vgl. die *μεθοδοι* II Makk. 13, 18) des Irrwahns (Röm. 1, 27) entspricht (*προς*, wie II Kor. 5, 10). Denn das ist die Methode des (personifizierten) Irrwahns, dass er die Menschen verführt, ihre wechselnden Einfälle für Wahrheit auszugeben und danach zu lehren. Von betrügerischen Irrlehrern ist nicht die Rede, sondern von der bunten Mannigfaltigkeit trügerischer Menschenlehre im Gegensatz zur Einheit christlicher Wahrheitserkenntnis, wie sie die Ausrüstung der Gemeindeglieder durch die Gabenträger v. 11 zur Gemeindeerbauung sicherstellt. — **v. 15.** *αληθ.*) wie Gal. 4, 16, vom Festhalten und Bekennen dieser Wahrheit. Das zum Hauptverbum gehörige *εν αγ.* bezeichnet, wie 3, 18, die Grundbestimmtheit alles christlichen Lebens, in der wir allein aus dem Alter der Unmündigkeit heraus (vgl. v. 14: *μηκ. νηπιοι*) zum Alter der Vollreife (vgl. v. 13: *εις ανδ. τελ.*) heranwachsen können (2, 21), da ja die durch das Reden der Wahrheit geförderte Erbauung (v. 12) nur zustande kommt, wenn Hörende und Lehrende in brüderlicher Liebe verbunden sind. Da aber das Ziel dieses Wachstums die *ηλικ. τ. πληρ. τ. χρ.* ist (v. 13), muss dasselbe ein Wachsen zu ihm hin sein, das in immer engere Verbindung mit ihm in allen dabei in Betracht kommenden Stücken (bem. den Art. vor dem *παντα* I Kor. 9, 25) bringt; denn nur in dem Masse, in welchem wir in ihm sind, kann er mit seiner ganzen Fülle in uns sein. Da der Relativsatz motiviert, weshalb es gilt, mit Christo, der das Haupt ist (1, 22), durch jenes Wachstum eine immer engere Vereinigung einzugehen, wird die Apposition zu *αυτον* in ihn hineingezogen und erscheint dort als Nominativ. — **v. 16.** *εξ ου*) mit Beziehung auf Christum, von dem aus der ganze Leib der Gemeinde (v. 4) im Gegensatz zu den sämt-

συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

17 *τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ, ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς*

---

lichen Einzelnen (v. 13), von denen bisher die Rede war, sein Wachstum vollzieht, indem von ihm aus immer neue Lebenskräfte ihm zuströmen, weshalb eben jeder einzelne in eine immer engere Verbindung mit ihm hineinwachsen muss (v. 15). Das *συναρμ.* (2, 21) und *συνβιβ.* verliert jede Bedeutung, wenn es nicht, wie Kol. 2, 19 (wo *αφαι* in einem aus der hier noch vorliegenden Grundbedeutung abgeleiteten Sinne steht), mit *δια πασ. αφης* verbunden wird, um anzudeuten, wie die Beziehung Christi zum ganzen Leibe eben dadurch vermittelt wird, dass durch jede Berührung, welche die (von ihm ausgehende) Darreichung (*επιχορηγ.*, wie Phil. 1, 19) zwischen ihm und den einzelnen herstellt, diese zu einem Organismus untereinander zusammengefugt und verbunden werden. Das Wachstum selbst aber (*αυξησ.*, wie Kol. 2, 19) vollzieht sich (*ποιειται*) entsprechend einer Wirksamkeit (*ενεργ.*, wie 1, 19, vgl. II Thess. 2, 9), welche in dem Masse eines jeden Teiles des *σωμα* (vgl. I Kor. 12, 27) begründet ist. Gemeint ist das Mass an Darreichung, das jedes Glied empfängt in der besondern ihm von Christo geschenkten Gabe (v. 7), und das ihm die zur Mitwirkung am Wachstum des Ganzen erforderlichen Kräfte mitteilt. Das *τ. σωμ.* wird wiederholt, weil dieser Hauptbegriff durch alles, was dazwischen steht, schon zu sehr aus den Augen gerückt ist, und *αυτου* auf *μερους* gehen würde. Auch hier, wie v. 12, verbindet sich mit dem Bilde vom Leibe das scheinbar inconcinne *εις οικοδ.*, um anzudeuten, dass eben durch die Art, wie Christus jedem einzelnen Gliede darreicht, was es braucht, um am Wachstum des Leibes mitzuwirken, dieser die Förderung seiner selbst (*εαυτου*) vollzieht, und zwar eine Förderung in Liebe (vgl. schon v. 15). Damit lenkt der Apostel zu der *αγαπη* v. 2 zurück.

4, 17 — 5, 2. Ermahnung zur völligen Lebenserneuerung. — *τουτο*) vorausweisend, wie II Kor. 10, 7. 11. Das *ουν* nimmt die durch die lange Ausführung v. 4—16 unterbrochene Ermahnung in betreff ihres Wandels auf. Das *μαρτ.* (I Thess. 2, 12) verstärkt das *λεγω* zu ernstlicher Beschwörung in Kraft und Vollmacht des Herrn (*εν κυρ.*, wie I Thess. 4, 1). Dass der folgende acc. c. inf. nicht ausdrückt, was ist, sondern was sein soll, zeigt die subjektive Negation in dem *μηκετι*, das auf ihren früheren (heidnischen) Wandel, den ihre Volksgenossen auch jetzt noch (vgl. das *καθως και*) führen, zurückblickt. Die *ματαιοτης* ist die inhaltsleere Nichtigkeit ihrer (natürlichen) Vernunft (Röm. 7, 23. 25), welche daher rührt, dass sie ihr Denken von Gott abgewandt und dem Eitlen, Nichtigen zugewandt haben. Auf solcher *ματαιοτ.* (bem. das Fehlen des Art.) be-

αὐτῶν 18 *ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ, ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν,* 19 *οἵτινες ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ.* 20 *ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν,* 21 *εἴγε*

---

ruht nach **v. 18** ihr Verfinstertsein (*εσκοτωμ.*, wie Apok. 9, 2. 16, 10; bem. das auf *τα εθνη* ad synesin bezogene Mascul.) der Gesinnung nach (*διαν.*, wie Kol. 1, 21), wie das Wortspiel zwischen *νους* und *διαν.* zeigt; denn, wo es der Vernunft an dem Lichte der Gotteserkenntnis fehlt, entbehrt die ganze Gesinnung der die rechten Wege weisenden Direktive (vgl. Röm. 1, 21). Erst diese Verfinsterung der Gesinnung, die durch die *ματαιοτης* ihrer Vernunft herbeigeführt ist, charakterisiert den heidnischen Wandel, der aber, wie der begründende Partizipialsatz durch das nachdrücklich seinem Prädikat vorantretende *οντες* sagt, auf einer mangelhaften Beschaffenheit ihres Seins beruht, nämlich auf ihrer Entfremdung (2, 12) von dem Leben Gottes. Der Verf. denkt nach Psal. 36, 10 Gott in dem Lichte seiner Offenbarung sein eignes Leben mitteilend, und das Heidentum, weil es ihn in seiner Offenbarung nicht erkannte (I Kor. 1, 21), diesem Leben entfremdet. Die ihre jetzige Gottentfremdung motivierende (*δια*) *αγνοια* (Act. 17, 30) rührt aber nicht aus ursprünglicher Unfähigkeit zum Erkennen der göttlichen Offenbarung her, wie Röm. 1, 19f. gezeigt, sondern sie ist in ihnen nur, weil sie ihr Herz gegen die von der Gottesoffenbarung ausgehenden Antriebe zum religiösen Verhalten (nach Röm. 1, 21 zum *δοξαζειν* und *ευχαριστειν*) verhärteten. Das zweite *δια* muss von *ουσαν* abhängen, da sonst kein Grund für die Umschreibung des einfachen *αυτων* durch *τ. ουσ. εν αυτ.* vorläge. Auf einer selbstverschuldeten *πωρωσις* beruht also ihre *αγν.*, die sie dem Leben Gottes entfremdete, wodurch ihre Vernunft des wahren Inhalts und ihre Gesinnung, d. h. ihr gesamtes Geistesleben, des Lichtes beraubt ist, so dass sie in keinem Stücke wissen, wie sie wandeln sollen. — **v. 19.** *οιτινες*) motiviert das über ihren Wandel v. 17f. Gesagte durch den Hinweis auf die thatsächliche Beschaffenheit desselben. Das *απηλγ.* bezeichnet die Gefühllosigkeit gegen jede Gewissensrüge (vgl. zur Sache Röm. 1, 32), welche auf sittlichem Gebiet das Komplement der *πωρωσις* auf religiösem Gebiet ist. Das *εαυτ. παρεδωκ.* hebt die dem göttlichen Strafgericht Röm. 1, 24 zu Grunde liegende, weil durch die (ihre) zügellose Ausschweifung (*ασελγ.*, wie II Kor. 12, 21) herbeigeführte Selbsthingabe an das Verüben jeglicher Unreinigkeit hervor. Das *εν πλεον.* fügt der Unzucht, wie Kol. 3, 5, das zweite heidnische Kardinallaster an, sofern dieselbe nicht, um der Wollust zu fröhnen, sondern in gewinnsüchtiger Absicht (auf Grund von Habgier) ausgeübt wird, also als gewerbsmässige Prostitution von Männern und Weibern. — **v. 20.** *ουχ ουτως*) vgl. Deut. 18, 14. Nachdrucksvolle Litotes: nicht also, dass ein solcher Wandel die Frucht des empfangenen Unterrichts sein

αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, 22 ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, 23 ἀνανεοῦσθαι δὲ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν 24 καὶ

---

könnte, habt ihr den Christus gelernt, welcher der Mittelpunkt jedes christlichen Unterrichts ist. — **v. 21.** *ειγε*) wie 3, 2, setzt zwar voraus, dass sie ihn gehört haben (*ηκουσ.*, dem *μανϑ.* korrelat, wie Kol. 1, 6f.), wäre aber auch als rhetorische Wendung undenkbar, wenn er selbst ihnen Christum verkündigt hätte. Der Nachdruck liegt auf dem jetzt betont vorantretenden *αυτον*, da über diesen Mittelpunkt dessen, was sie gelernt haben, ja bei Christen kein Zweifel sein kann, und dann doch auch anzunehmen ist, dass ihre sonstige Unterweisung (*εδιδ.*, wie Kol. 2, 7), insbesondre die das *περιπατ.* v. 1. 17 betreffende, in ihm begründet war (*εν αυτω*), so dass alle Normen und Motive dafür von ihm entlehnt wurden (vgl. Kol. 1, 10: *αξιως τ. κυρ.*). Das *καϑως* hebt nur noch im Rückblick auf *ουχ ουτ.* v. 20 hervor, wie das Unterrichtetwerden in Jesu das wahre ist (*αληϑ.* im Prädikat, wie II Kor. 7, 14). Das *εν τ. ιησ.* wechselt mit *τ. χρ.* v. 20, weil wohl Christus als der Heilsmittler der Mittelpunkt der Verkündigung ist, aber alles Unterrichtetwerden im rechten *περιπατ.* auf dem Bilde des geschichtlichen Jesus beruht. Die **v. 22** folgenden Infinitive knüpfen an *εδιδ.* an und drücken, wie v. 17, nicht ein Sein, sondern ein Sollen aus; es musste aber *υμας* hinzugefügt werden, weil durch den Zwischensatz mit *καϑ.* die Vorstellung i h r e s Unterrichtetseins umgebogen war in den des wahren Unterrichtetseins überhaupt. Zu *αποϑ.* vgl. Kol. 3, 8. Weil der frühere Wandel auf durchgängiger religiös-sittlicher Verderbnis beruhte (v. 17ff.), gilt es, nicht einzelne Fehler abzulegen, sondern den ganzen alten Menschen, der seiner Natur nach (bem. das zeitlose part. praes.) zu Grunde geht, wie es den (ihm charakteristischen) Lüsten entspricht. Denn der gen. qual. *τ. απατ.* (hier speziell im Sinne von Mc. 4, 19. Hebr. 3, 13) deutet an, dass es diesen Lüsten eigen ist, dem Menschen die höchste Befriedigung vorzuspiegeln und ihn damit zu täuschen, indem sie ihn gerade ins Verderben bringen. Die in der Taufe erfolgte prinzipielle Ertötung (Röm. 6, 6) oder Ablegung des alten Menschen (Kol. 3, 9) muss eben thatsächlich sich immer aufs neue vollziehen, sobald man wahrnimmt, dass noch irgend etwas von dem alten Wesen zurückgeblieben. Dem negativen immer wiederholten (bem. den inf. aor.) Ablegen tritt **v. 23,** wie v. 15, mit *δε* (vielmehr) gegenüber das dauernde (bem. den inf. praes.) Verjüngtwerden (*ανανεουσϑ.*, wie I Makk. 12, 1. IV Makk. 18, 4) durch den (göttlichen) Geist, der ihrem *νους* mitgeteilt ist, damit er, mit neuem Inhalt erfüllt, nun zugleich die (ihm an sich fehlende, vgl. Röm. 7, 22f.) Kraft besitze, jenen Verjüngungsprozess zu vollziehen und zu normieren. Auch das nach **v. 24** als Folge davon eintretende *ενδυσ.* des neugearteten Menschen (2, 15) ist bereits prinzipiell in der Taufe erfolgt, in welcher

ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

25 *διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.* 26 *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ παροργισμῷ ὑμῶν,* 27 *μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.* 28 *ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.* 29 *πᾶς λόγος*

---

derselbe nach Gott, d. h. nach seinem Bilde (vgl. Kol. 3, 10) geschaffen ist, muss sich aber, dem *αποθ.* v. 22 entsprechend, immer wiederholen, indem alle noch fehlenden Züge desselben angeeignet werden. Jene Neuschöpfung (2, 10) ist nämlich so erfolgt, dass derselbe sich im Zustande vollkommener Gottwohlgefälligkeit und Gottgeweihtheit (vgl. Lc. 1, 75, doch auch die Adv. I Thess. 2, 10) befindet, wie sie der Wahrheit im Sinne von Röm. 2, 8. I Kor. 5, 8. 13, 6, d. h. dem wahren Wesen Gottes entspricht.

v. 25. *διο*) weist, wie das *αποθεμ.* zeigt, speziell auf v. 22 zurück und behandelt zunächst Sünden, die leicht noch auch unter Christen aus ihrem früheren Wandel zurückblieben. Wie Kol. 3, 9, steht unter den Eigentümlichkeiten des alten Menschen die Lüge voran (II Thess. 2, 9. 11, vgl. bes. Apok. 14, 5. 21, 27). Zu *λαλ. αλ. κτλ.* vgl. Sach. 8, 16 (nur *μετα* statt *προς*), doch so, dass bei dem Nächsten an den Mitchristen gedacht ist. Denn die Begründung geht auf v. 16 zurück, sofern die Lüge das Vertrauen und die Liebe aufhebt und daher dem gliedlichen Verhältnis der Gemeindeglieder untereinander (*αλλ. μελη*, wie Röm. 12, 5) widerspricht. — **v. 26.** *οργιζ.*) geht nach Psal. 4, 5 darauf, dass bei ihrem Zürnen keinerlei Versündigung stattfinden soll, was sofort dahin erläutert wird, dass man die Zornerregung, die als natürlicher Affekt nicht immer zu vermeiden ist, so rasch unterdrücken soll, dass jedenfalls darüber der Tag nicht vergeht (vgl. Deut. 24, 13. 15), auch nicht, wie **v. 27** hinzufügt, während sie noch dauert, dem Teufel (*διαβ.*, wie Jak. 4, 7. I Petr. 5, 8. Mt. 4, 1) Raum, d. h. Gelegenheit geben (*διδ. τοπ.*, wie Röm. 12, 19), uns zu irgend einer sündhaften Bethätigung derselben zu veranlassen. — **v. 28.** *μηκ.*) auf v. 17 zurückweisend, deutet an, dass an die Stelle des der heidnischen *πλεον.* v. 19 entstammenden Stehlens, das dem andern das Seine nimmt, um mühelos zu gewinnen, vielmehr (*μαλλ. δε*, wie Gal. 4, 9) das mühevolle Schaffen mit den eignen Händen (I Kor. 4, 12) treten soll, das nicht den eignen Gewinn beabsichtigt, sondern der Notdurft andrer dienen will. Das *ιδιαις* markiert den Gegensatz zu dem Erwerb fremder Hände, wie das *τ. αγαθον* (Röm. 2, 10. 13, 3) den redlichen Gewinn im Gegensatz zu schnödem Diebsgewinn. Vgl. auch den Gegensatz des *εχ. μεταδ.* (Röm. 12, 8) und *χρ. εχ.* (I Thess. 4, 12). — **v. 29.** *σαπρ.*) bezeichnet im Gegensatz zu dem *αλ. ηρτ.* Kol. 4, 6 jede faulige, widerwärtige Rede. Der Allgemeinheit des Aus-

σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν, 30 καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. 31 πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ. 32 γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ἡμῖν. V, 1 γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγα-

---

drucks entspricht die Verbindung der Negation mit dem Verb. (*εκ τ. στομ. εκπορ.*, wie Mt. 15, 11. Lc. 4, 22), weil der Nachdruck auch hier auf dem Gegensatz ruhen soll (*αλλ* scil. *εκπορ. λογ.*). Zu *ει τις* vgl. Phil. 4, 8, zu *αγαθ. προς οικοδ.* (dienlich zur Erbauung) Röm. 15, 2. Der Gen. *τ. χρ.* erinnert absichtsvoll an die *χρεια*, der man mit Wohlthun abhilft (v. 28): die zu dem vorliegenden Bedürfnis gehörige (ihm abhelfende) Förderung durch ein gutes Wort. Das *χαρ. διδ.* (sonst nur von Gott, vgl. Jak. 4, 6. I Petr. 5, 5) bezeichnet den Liebesdienst, den man dadurch dem Hörenden erweist, in Analogie mit dem *μεταδιδ.* v. 28. — **v. 30** schliesst an das Verbot v. 29 die Warnung vor dem, was damit geschieht, weil ja (im Unterschiede von den v. 25ff. besprochenen Sünden) der Hörer selbst es oft nicht empfindet, dass er durch faule Reden geschädigt statt gefördert wird. In anthropopathischer Weise wird betont, wie der heilige (im Gegensatz zu allem Profanen und Fauligen) Geist Gottes und in ihm er selbst (vgl. I Kor. 12, 11) dadurch betrübt wird, während wir doch gerade auf Grund jenes Geistes versiegelt sind (1, 13) auf einen Erlösungstag hin (*εις*, wie 1, 14), so dass seine Absicht, uns der an dem dafür bestimmten Tage eintretenden definitiven Erlösung vom ewigen Verderben (vgl. I Kor. 1, 30) gewiss zu machen, uns zur höchsten Dankbarkeit gegen ihn verpflichtet, die solches *λυπειν* ausschliesst. — **v. 31** fasst noch einmal, wie Kol. 3, 8, alle Sünden der Lieblosigkeit zusammen, die aus dem heidnischen Wesen noch übrig geblieben sein könnten. Zu der Verbitterung gegen den andern (*πικρ.*, vgl. Röm. 3, 14) tritt die leidenschaftliche Erregung (*θυμ.*, wie Kol. 3, 8) und der Zorn als dauernder Zustand, in den sie nach v. 26f. übergeht, wie zu dem Geschrei, in das die Leidenschaft ausbricht (*κραυγη*, wie Jes. 5, 7, vgl. Act. 23, 9), die Lästerung samt jeder Gesinnung, die auf die Schädigung des Nächsten gerichtet ist (beides auch Kol. 3, 8). Das *αρθ.* (I Kor. 5, 2) *αφ υμ.* nimmt nur in neuer Wendung das *αποθ.* v. 25 auf, um **v. 32** die christliche Grundgesinnung in den Gegensatz dazu zu stellen: werdet gütig (Psal. 86, 5) gegen einander, barmherzig (I Petr. 3, 8) der Not des andern gegenüber, verzeihend. Zu *χαρ. εαυτ.* vgl. Kol. 3, 13, nur mit der Näherbestimmung, dass der für uns massgebende Schulderlass Gottes auf Grund Christi (*εν χρ.*) und seines Erlösungswerkes erfolgt ist. — **5, 1.** *γιν.*) nimmt das *γιν.* aus 4, 32 auf, um aus ihm zu folgern, dass sie durch

πητά, 2 *καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.*

3 *πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις.* 4 *καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία, ἃ οὐκ ἀνῆκεν, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.*
5 *τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος*

---

solche verzeihende Liebe Nachahmer Gottes werden sollen, wie es (*ως*, wie Kol. 3, 12) geliebten Kindern zukommt, die ihrem Vater ähnlich werden sollen (Mt. 5, 45). Zu dieser metaphorischen Wendung des Kindschaftsbegriffes, die durch *αγαπητ.* nur verstärkt wird, vgl. Röm. 4, 11. 8, 14. — **v. 2** knüpft daran an, wie die Folge solcher Nachahmung Gottes nicht nur ein einzelnes, wie das Verzeihen (4, 32), sondern das Wandeln in dem neuen Lebenselement des Liebens (*εν αγ.*, wie 4, 2) sein wird, womit der Gegensatz zu dem früheren heidnischen *περιπατ.* (4, 17) zum Abschluss kommt. Mit dem *καθ. κ.* aus 4, 32 wird, dem dortigen *εν χρ.* entsprechend, noch auf die Liebesthat Christi hingewiesen, der sich selbst für uns (in den Tod) dahingegeben hat (vgl. Gal. 2, 20). Zur Verbindung von *προσφ.* und *θυσια*, durch die nur der Opferbegriff in seiner ganzen Weite umspannt wird, vgl. Hebr. 10, 5 (Psal. 40, 7). Erst hier wird die Selbsthingabe Christi zu unserm Besten direkt als ein Opfer bezeichnet, aber nicht speziell als Sühnopfer, sondern, wie der zusammengehörige term. techn. *τ. θεω εις οσμ. ευωδ.* (gen. qual., wie Lev. 1, 9. 13. 17, vgl. Exod. 29, 18) zeigt, als ein Opfer, das seiner Freiwilligkeit wegen Gott so wohlgefällig war, dass er um seinetwillen die Sünden der Menschen zugedeckt sein liess in seinen Augen (Röm. 3, 25). Der Acc. bezeichnet, dass er selbst (in seinem Tode) ein solches Opfer war, und soll andeuten, dass auch wir durch den Wandel in selbstaufopfernder Liebe ihm gleich wohlgefällig werden können.

5, 3—20. W a r n u n g v o r d e r B e t e i l i g u n g a n h e i d n i s c h e n S ü n d e n. — *πορν.*) wie Kol. 3, 5 mit *ακαθ.* verbunden, das, wie das *πασα* (4, 19) zeigt, den Begriff zu jeder unreinen Befriedigung der Wollust erweitert, und mit *πλεονεξ.*, das durch *η* als die zweite Hauptart heidnischer Sünde bezeichnet wird. Wenn selbst der Name von beiden nicht unter ihnen genannt werden soll (3, 15), so kann von dem Vorkommen solcher Sünden unter ihnen noch weniger die Rede sein, wie denn schon die einfache Schicklichkeit (vgl. I Kor. 11, 13) ihnen in ihrer Eigenschaft als *αγιοι* das Reden von diesen Dingen verbietet. — **v. 4.** *αισχροτ.*) ist, wie das *αισχρον* I Kor. 11, 6, Synonymbegriff von *πρεπον* und muss daher Prädikat sein: und etwas Schimpfliches ist auch fades oder frivoles Geschwätz, das sich nicht ziemt (vgl. Kol. 3, 18), sondern vielmehr Danksagung (Kol. 2, 7. 4, 2). Erg. *ανηκεν*. — **v. 5.** *τουτο*) weist auf v. 3 zurück,

ἢ πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ. 6 μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. 7 μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν. 8 ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε 9 — ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ —, 10 δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ, 11 καὶ μὴ συνκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς

---

wozu ja v. 4 nur eine steigernde Erweiterung bildete: dieses, nämlich dass sich solche Dinge für Heilige nicht ziemen, wisst ihr, weil ihr einseht, dass jeder (*πας* mit der Negation beim Verb., wie 4, 29) Hurer oder Unreine (im Sinne des Subst. v. 3) oder Geizhals (vgl. I Kor. 5, 11), welcher ein Götzendiener ist (im Sinne von Kol. 3, 5), kein Besitzteil hat in dem vollendeten Gottesreich, das hier, weil Gott durch Christum in ihm herrscht (anders I Kor. 15, 28), in erster Linie als das Messiasreich bezeichnet wird. Zur Sache vgl. I Kor. 6, 9. Gal, 5, 21. — **v. 6.** Der Betrug (*απατ.*, vgl. das Comp. II Thess. 2, 3) ging wohl, da libertinistische Lehren schwerlich als *κεν. λογ.* (Exod. 5, 9) bezeichnet wären, von ungläubigen Volksgenossen aus, welche den Abscheu der Christen vor allen heidnischen Lastern als grundlosen Rigorismus verspotteten, während doch gerade um dieser Dinge willen der Zorn Gottes kommt (vgl. Kol. 3, 6) über die *υιοι τ. απ.* (2, 2). Eben darum sollen nach **v. 7** (*ουν*) die Leser nicht mit diesen ihren ungläubigen Volksgenossen irgend einen Anteil haben (*συνμετ.*, wie 3, 6) an jenen Sünden, wozu der gesellige und geschäftliche Verkehr mit ihnen so leicht verleitete. — **v. 8.** *ητε γαρ*) wie Röm. 6, 17: denn vergangen ist die Zeit, wo ihr einst Finsternis waret. Das *εσκοτ.* 4, 18 machte sie durch und durch zu Finsternis (II Kor. 6, 14), wie jetzt die Erleuchtung, die sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo durch den Geist empfangen haben, zu Licht (erg. *εστε*) oder zu Lichteskindern (I Thess. 5, 5). Zu *ως* vgl. v. 1. — **v. 9** schaltet parenthetisch ein, warum ein solcher Wandel von ihnen verlangt wird. Das Erzeugnis (*καρπ.*, wie Gal. 5, 22) des Lichtes (das sie durch die Erleuchtung empfangen haben) besteht in (vgl. I Kor. 4, 20) jeglicher Trefflichkeit (Röm. 15, 14). Das damit verbundene *δικ. κ. αληθ.* (4, 24) beschreibt nur von einer andern Seite her das Wesen der christlichen Sittlichkeit. — **v. 10.** *δοκιμαζ.*) wie Röm. 12, 2, knüpft über die Parenthese hinweg an *περιπατ.* v. 8 an, sofern die Erleuchtung eben befähigt, zu prüfen, was dem Herrn wohlgefällig ist. — **v. 11.** *και*) knüpft an *περιπατ.* v. 8 an, kehrt aber im Gedanken zu v. 7 zurück; denn das *συν* in *συνκοιν.* (Phil. 4, 14. Apok. 18, 4) geht, wie das in *συνμετ.*, auf die *υιοι τ. απ.* v. 6 und warnt vor irgend einer (wenn auch indirekten) Mitbeteiligung an den der Finsternis angehörigen Werken (Röm. 13, 12), welche von dem v. 9 gezeichneten Ideal der christlichen Sittlichkeit (bem. die

ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε. 12 τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστιν καὶ λέγειν· 13 τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται· πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν. 14 διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. 15 βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ' ὡς σοφοί, 16 ἐξα-

---

Litotes) nichts verwirklichen (*ακαρπ.*, wie I Kor. 14, 14). Zu *μαλλ. δε και* vgl. Röm. 8, 34, zu *ελεγχ.* I Kor. 14, 24: indem ihr durch eure Rüge die Gottwidrigkeit derselben aufdeckt. — **v. 12.** *κρυφ.*) wie Gen. 31, 26. Deut. 28, 57. Das *υπ αυτ.* geht auf die in *συνκοιν.* angedeuteten Heiden. Dass die selbst im Heidentum geächteten und daher heimlich geschehenden Sünden auch nur zu nennen unschicklich (*αισχρ.* vgl. zu v. 4) ist, sollte das *ελεγχ.* begründen und scheint doch dasselbe hinsichtlich dieser Sünden auszuschliessen. Es wird aber nach **v. 13** durch dies von den Erleuchteten (v. 8) geübte *ελεγχ.* alles, auch das nicht Verheimlichte und doch dem Thäter in seinem wahren Wesen Verborgene, kundgemacht als das, was es ist (vgl. I Kor. 14, 25). Erscheint sonach jenes *ελεγχ.* nicht als ein unziemliches Reden von diesen Dingen, sondern als ein Kundmachen ihres wahren Wesens, so kann indirekt die Ermahnung zu jenem begründet werden durch den segensreichen Erfolg von diesem, sofern durch dies *φανερουσθαι* alles, also nicht bloss die Werke, sondern auch ihre Thäter Licht, d. h. für jene: in vollem Lichte Stehende, für diese: Erleuchtete (v. 8) werden. So erläutert die Worte **v. 14,** wonach eben wegen der Heilsamkeit des so charakterisierten *ελεγχ.* Gott den Ausspruch thut (*διο λεγ.*, wie 4, 8), zu dem der Verf. in kühner NTlicher Übertragung Jes. 60, 1 umgestaltet. Denn sowohl das *εγειρε* bezeichnet das Aufstehen aus dem Schlaf (vgl. I Thess. 5, 6), in dem man seines wahren Zustandes sich gänzlich unbewusst ist, wie das *αναστ. εκ νεκρ.* das Auferstehen aus dem Todeszustande der Sünden (2, 1. 5), wozu ja das *ελεγχ.* auffordert. Das *επιφαυσ.* (Hiob 25, 5. 31, 26) schliesst daran die Verheissung, dass Christus dem, welcher dieser Aufforderung folgt, als das Licht aufgehen und so der *φανερουμενος* selbst ein Erleuchteter werden wird.

v. 15. *ουν*) folgert aus der Warnung vor jeder Beteiligung an heidnischen Sünden v. 3—11, die ja v. 12 ff. nur durch ihr stärkstes Gegenteil illustriert war, die Ermahnung, genau (*ακριβ.*, wie I Thess. 5, 2) zuzusehen, wie sie wandeln, d. h. wie die subjektive Negation zeigt, wandeln sollen, nicht als Unweise, sondern als Weise (vgl. Prov. 9, 8). Jede Vermengung mit heidnischem Wesen (v. 7. 11) wäre ebenso unweise, wie das energische Sichscheiden von demselben in dem *ελεγχ.* (v. 11. 13) weise, weil durch letzteres nach **v. 16** die Zeit ausgekauft (vgl. Kol. 4, 5), d. h. für unsre Zwecke uns zu eigen gemacht, ausgenutzt wird. Diese können aber, da die Tage böse sind (vgl. Gen. 47, 9; doch hier im Sinne von Gal. 1, 4),

γοραζόμενοι τὸν καιρόν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν. 17 διὰ
τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.
18 καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε
ἐν πνεύματι, 19 λαλοῦντες ἑαυτοῖς ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ
ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ
κυρίῳ, 20 εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ
κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.

21 ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, 22 αἱ γυναῖκες

---

nur darin bestehen, dass man sich selbst immer strenger scheidet von dem in der Welt herrschenden Sittenverderben und zum Besten der Ungläubigen durch das ελεγχειν dagegen reagiert. — **v. 17.** διὰ τουτο) weil es gilt, die Zeit auszunutzen, werdet nicht, d. h. erweist euch nicht durch euer Verhalten (vgl. Röm. 3, 4) als αφρ. (Röm. 2, 20), d. h., wie der Gegensatz erläutert, als solche, die nicht verstehen, was der Wille des Herrn (v. 10, vgl. Röm. 12, 2) ist, weil sie dann die heidnischen Sünden weder meiden, noch rügen können. Das an **v. 18** sich anschliessende και zeigt, dass der Verf. eine besondre Art von Unklugheit im Auge hat, zu der der gesellige Verkehr an heidnischer Tafel am leichtesten verführte, nämlich das μεθυσκ. (I Thess. 5, 7) οινω. Das εν ω besagt, dass in und mit diesem μεθ. ein liederliches Wesen (ασωτ., wie I Petr. 4, 4) gegeben ist, das zur Beteiligung an allerlei heidnischen Sünden verleitet und ihr Rügen unmöglich macht. Weil nun dies μεθ. ein Erfülltsein mit sinnlichem Stoffe ist, so wird ihm entgegengestellt ein Erfülltsein auf Grund Geistes (εν πν., wie 2, 22. 3, 5) mit höherer Begeisterung, weil beides sich durch eine ungewöhnliche Erregtheit charakterisiert (vgl. Act. 2, 13ff.). — **v. 19** beschreibt die Art, wie diese Geistestrunkenheit sich äussert (εν) im Gegensatz zu den weltlichen Trinkliedern. Das εαυτ. geht auf den Verkehr unter sich im Gegensatz zu dem Verkehr mit den heidnischen Volksgenossen. Zu ψαλμ. — πνευμ. vgl. Kol. 3, 16. Das parallele αδ. (Kol. 3, 16) και ψαλλ. (I Kor. 14, 15) nimmt die beiden Hauptliederformen auf, um dem Verkehr mit einander das in der Einsamkeit geübte Lobsingen mit dem Herzen anzuschliessen, das ebenso der Ausdruck jener höhern Begeisterung ist. Zu τ. κυριω vgl. Plin. ad. Traj. ep. 10, 97. Dasselbe gilt von dem dritten koordinierten Part. in **v. 20,** wo das παντοτε bei ευχαριστ. durch den Kontext die nähere Bestimmung empfängt: sei es, dass wir im Verkehr mit einander, sei es, dass wir in einsamer Andacht unsre Lieder singen. Das υπερ παντων ist neutrisch zu nehmen und geht auf alles, was uns begegnet; das εν ονομ. heisst, wie Kol. 3, 17: im Auftrage unsers Herrn Jesu Christi, welcher uns dem Gott, der (durch ihn, vgl. 1, 5) zugleich (unser) Vater ist (vgl. Gal. 1, 4), danken geheissen hat.

5, 21—6, 9. Die Haustafel. — υποτ. αλλ.) wie I Petr. 5, 5, deutet auf die verschiedenen Unterordnungsverhältnisse, welche das Familien-

τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτασσέσθωσαν ὡς τῷ κυρίῳ, 23 *ὅτι ἀνὴρ κεφαλή ἐστιν τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.* 24 *ἀλλ' ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.* 25 *οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς,* 26 *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*

---

leben mit sich bringt (*εν φοβ. χρ.*, wie II Kor. 5, 11). Als erstes Beispiel (vgl. Kol. 3, 18) derselben nennt **v. 22** das der Weiber, die ihren eignen (*ιδ.*, wie I Kor. 7, 2. 14, 35), d. h. den ihnen im ehelichen Verhältnis übergeordneten Männern sich unterordnen sollen, so dass das *υποτασσεσθ.* zugleich zu dem Part. in v. 21 das nun hinsichtlich der Weiber näher bestimmte Hauptverbum bildet. Das *ως τ. κυρ.* hebt, anders als Kol. 3, 23, die Analogie der geforderten Unterordnung mit der Christo geleisteten hervor, wie die Begründung in **v. 23** zeigt. Denn hier wird das natürliche Verhältnis der Geschlechter, wonach ein Mann (seiner natürlichen Überlegenheit nach) Haupt (im Sinne von Oberhaupt, wie I Kor. 11, 3) des (seines) Weibes ist, verglichen mit der Oberhauptstellung (vgl. 1, 22), die auch Christus der Gemeinde gegenüber hat, so dass sich aus dem gleichen Grunde die gleiche Pflicht ergiebt. Die Apposition hebt zwar hervor, dass bei Christo (im Unterschiede vom Manne) jene Oberhauptstellung dadurch begründet ist, dass er *σωτηρ* (Phil. 3, 20) *τ. σωματος*, sofern er die Gemeinde, welche jetzt sein Leib ist (1, 23. 4, 12), vom ewigen Verderben errettet hat, und darum für sie naturgemäss nun auch die höchste Autorität bleibt (vgl. Röm. 14, 9). Allein das *αλλ* des **v. 24** deutet an, dass, obwohl die Einzigartigkeit dieses Verhältnisses jede Analogie aufzuheben scheint, es doch bei der durch das *ως κυριω* v. 22 angedeuteten Konsequenz für das Verhalten des Weibes bleiben muss (erg. *υποτασσεσθωσαν*), die in dem mit Nachdruck an den Schluss tretenden *εν παντι* (I Kor. 1, 5: in jedem Stück) als ausnahmslose Unterordnung charakterisiert wird. — **v. 25.** *οι—γυν.*) wörtlich, wie Kol. 3, 19, aber auch hier durch die v. 22 ff. herangezogene Analogie erläutert, die nun durch den Hinweis auf die Selbstaufopferung Christi (wörtlich, wie v. 2) verstärkt wird. — **v. 26.** *ινα*) erläutert das *υπερ αυτης* durch den Hinweis auf die Absicht seiner Selbsthingabe. Wenn aber dieselbe v. 2 dahin bezeichnet war, dass er sich selbst Gott als ein ihm wohlgefälliges Opfer weihte (vgl. Joh. 17, 19), so wird hier mit dem betont gestellten *αυτην* gesagt, dass er sie Gott zum Eigentum (zur *εκκλ. τ. θεου*, vgl. I Kor. 10, 32) weihen wollte (*αγιασ.*, wie Hebr. 10, 10. 29), indem er ihre dazu notwendige Reinigung (von der Schuldbefleckung: *καθαρ.*, wie Hebr. 10, 2, vgl. zur Sache I Kor. 6, 11) vollzog durch die Taufe, durch die ja jeder einzelne Mitglied der Gemeinde wird. Die Taufe wird bezeichnet als das im Wasser vollzogene (vgl.

ἐν ῥήματι, 27 ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. 28 οὕτως ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ· 29 οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, 30 ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ· 31 ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος πατέρα καὶ μητέρα

Hebr. 10, 22) Bad, das aber nicht kraft dieses Wassers reinigt, sondern auf Grund eines (natürlich seines, weil Christus Subj. des καθαρισας) Wortes, welches verhiess, dass die durch seine Selbsthingabe für die Gemeinde erworbene Entsündigung (vgl. das υπερ αυτ. v. 25) in ihm dem einzelnen angeeignet werde. Es ist also hier die Taufe direkt als die auf Befehl Christi vollzogene Vermittlung der Teilnahme an der für die Gemeinde beschafften Sündenvergebung gedacht. — **v. 27.** ινα) dem ersten ινα parallel, wie 3, 18f., erläutert durch das αυτος εαυτω, wie er andrerseits durch jene Selbsthingabe die Gemeinde sich selbst als ein seiner Liebe würdiges Objekt darstellen wollte (παραστ., wie II Kor. 11, 2; doch hier ohne Beziehung auf eine bevorstehende eheliche Vereinigung). Ihre Ruhmwürdigkeit (ενδοξ., vgl. I Kor. 4, 10) besteht zunächst negativ darin, dass sie keinen Flecken (II Petr. 2, 13) oder Runzel oder sonst etwas derartiges (vgl. Gal. 5, 23) hat. Bem. die orat. variata, wonach statt αλλ ουσαν das ινα η αγ. κ. αμ. eintritt, das aber, abweichend von 1, 4, nach v. 26 nur von der in der Taufe erlangten Heiligkeit und Reinheit von jeder Schuldbefleckung genommen werden kann. — **v. 28.** ουτως) Dieser sich selbst aufopfernden Liebe Christi entsprechend sind auch die Männer verpflichtet (οφειλ., wie Röm. 15, 1. 27), ihre eignen Weiber zu lieben (v. 25). Das εαυτων weist auf das εαυτω v. 27 zurück: die Weiber, die sie sich selbst erwählt haben, wie Christus die Gemeinde sich selbst zum Objekt seiner Liebe dargestellt hat. Das ως τα εαυτ. σωμ. weist auf v. 23 zurück, wonach die Gemeinde, der er seinen höchsten Liebesdienst geleistet, sein Leib ist, woraus dann folgt, dass sie in ihren Weibern eigentlich nur einen Teil ihres eignen Selbst, also sich selbst lieben. — **v. 29** begründet die daraus für ihre Liebe sich ergebende Folgerung dadurch, dass keiner je sein eignes Fleisch gehasst hat, wobei bereits die Vorstellung zum Grunde liegt, dass Mann und Weib ein Fleisch sind (Gen. 2, 24, vgl. I Kor. 6, 16). Zu εκτρ. vgl. Gen. 45, 7. I Reg. 12, 8, zu θαλπ. I Thess. 2, 7. Das Verbum fehlt absichtlich, weil nur der allgemeine Gedanke der fortgehenden liebevollen Pflege der Gemeinde festgehalten werden soll, der **v. 30** dadurch begründet wird, dass wir seines Leibes Glieder (I Kor. 12, 27), also ebenso Teile seiner selbst sind, wie das Weib ein Teil des Mannes ist. — **v. 31.** αντι τουτ.)

καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 32 *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν.* 33 *πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.*

VI, 1 *τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν· τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον.* 2 *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἥτις ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ,* 3 *ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς.* 4 *καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.*

---

statt des *ενεκεν τ.* Gen. 2, 24. Die als bekannt vorausgesetzten Schriftworte werden **v. 32** als ein grosses Geheimnis (*μυστ.*, wie Röm. 11, 25) bezeichnet, aber mit dem ausdrücklichen Zusatz, dass sie das nicht an sich sind, sondern sofern sie der Verf. (allegorischerweise) auf Christum und die Gemeinde deutet (*λεγ. εις*). Hiernach gehen sie darauf, dass Christus dereinst (bei der Parusie) den Vater verlassen wird, um sich ganz mit seiner Gemeinde zu vereinigen. — **v. 33.** *πλην*) wie I Kor. 11, 11: auch abgesehen von seiner Deutung dieser Schriftstelle sollen auch sie (wie nach ihr Christus), einer wie der andere (*οι καθ ενα*, wie I Kor. 14, 31), weil in diesem Punkte es nichts ausmacht, auf wen man das Wort beziehe, ein jeder sein eignes Weib ebenso lieben, wie sich selbst (vgl. v. 28), sofern ja das Wort Gen. 2, 24 (v. 31) darauf herauskommt, dass Mann und Weib *μια σαρξ* sind. Das gegensätzliche *δε* aber weist darauf hin, dass keine Liebe des Mannes das Grundverhältnis von Mann und Weib (v. 22ff.) aufheben darf, wonach das Weib fürchten soll (*ινα* elliptisch, wie Mc. 5, 23. Joh. 13, 18), ihrer Pflicht der Unterordnung unter den Mann nicht zu genügen.

6, 1. *τα τ. — γονευσιν*) wie Kol. 3, 20, nur dass dies hier ausdrücklich als *δικαιον* (II Thess. 1, 6), d. h. dem Willen Gottes entsprechend bezeichnet wird, wie derselbe **v. 2** nach Exod. 20, 12 ausdrücklich formuliert wird. Das motivierende *ητις* bezeichnet diese *εντολη* als eine erste, welche auf Grund von Verheissung gegeben. Denn die Aussage Exod. 20, 6 giebt sich nicht als Verheissung für die Erfüllung eines einzelnen Gebotes, sondern für alle, die aus Liebe zu Gott seine Gebote halten. Über den Relativsatz hinweg knüpft **v. 3** der Wortlaut der Verheissung an das Gebot selbst an. Vgl. Exod. 20, 12, nur dass das *και εση* (statt *ινα-γενη*) in einen selbständigen Satz übergeht und das blosse *επι τ. γης* die Verheissung des Dekalog absichtlich über Israel hinaus verallgemeinert. — **v. 4** verbindet ausdrücklich durch *και* die Ermahnung an die Väter (Kol. 3, 21) mit der an die Kinder, um ihre enge Zusammengehörigkeit zu markieren. Zu *παροργ.* vgl. Jes. 1, 4. Sir. 3, 16, zu *εκτρεφ.* von der Erziehung

5 οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν, ὡς τῷ Χριστῷ, 6 μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς, 7 μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, 8 εἰδότες ὅτι ἕκαστος, ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος. 9 καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.

Prov. 23, 24. I Makk. 6, 15 (anders 5, 29). Die Zucht (*παιδ.*, wie Prov. 3, 11) und Zurechtweisung (*νουθ.*, wie I Kor. 10, 11) bezeichnet der Gen. *κυρ.* als eine vom Herrn ausgehende, wenn der Vater durch seinen Geist zur rechten Übung derselben sich treiben lässt.

v. 5. *οι — κυρ.*) wie Kol. 3, 22, nur wie v. 1 ohne das *κατα παντα*. Die ängstliche Scheu (*μετα φοβ. κ. τρομ.*, wie II Kor. 7, 5), es in nichts an dem pflichtmässigen Gehorsam fehlen zu lassen, wie sie der Einfalt des Herzens (vgl. Kol. 3, 22) entspricht, das keine Nebenabsicht kennt neben der der Pflichterfüllung, wird dadurch motiviert, dass er ihnen geleistet werden soll, als ob er Christo geleistet werde. — **v. 6.** *κατ οφθ.*) wie es Augendienerei thut, vgl. Kol. 3, 22, wo dasselbe ebenso durch *ως ανθρωπαρ.* erklärt wird. Das *ως δουλ. χρ.* (I Kor. 7, 22) wird dadurch erläutert, dass ein solcher den Willen Gottes als des höchsten Herrn von Herzen (Kol. 3, 23) thut. — **v. 7.** *μετ ευν.*) wie I Makk. 11, 33. II Makk. 9, 21, geht auf das Wohlwollen, das mit seiner Pflichterfüllung dem Herrn wohlthun will, als geschähe der Dienst dem Herrn (Christus) und nicht Menschen (vgl. Kol. 3, 23). — **v. 8.** *ειδ.*) wie Kol. 3, 24, begründet die Gesamtermahnung an die Knechte durch den Hinweis auf die göttliche Vergeltung für alles Gutesthun. Die Äquivalenz desselben wird dadurch ausgedrückt, dass sie eben das vom Herrn (Jak. 1, 5) empfangen sollen, was sie gethan haben (*κομισ.*, wie Kol. 3, 25). Indem aber ausdrücklich betont wird, dass solche Vergeltung jedem zu teil wird, er sei Knecht oder Freier, werden die Knechte den Herren hinsichtlich der Vergeltung ganz gleichgestellt, weshalb sich auch **v. 9** mit *και* (wie v. 4) die Ermahnung an die Herren (vgl. Kol. 4, 1) anschliesst. Das *τ. αυτα ποιειν* im Verkehr mit den Sklaven geht auf das Gutesthun, als das v. 8 die v. 5ff. geforderte Art der Pflichterfüllung charakterisiert war. Für die Herren kann dasselbe in das eine zusammengefasst werden, dass sie das Drohen (*απειλην*, wie Act. 4, 29) lassen sollen, durch das man die Sklaven als solche behandelt, die nur aus Furcht vor der Strafe ihre Pflicht thun. Das *ειδ. οτι* wird hier noch

10 *Τοῦ λοιποῦ ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.* 11 *ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου,*
12 *ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς*

---

näher dahin bestimmt, dass ihr Herr im Himmel zugleich der Herr ihrer Sklaven ist, über die sie also keineswegs nach Willkür zu gebieten haben, und dass er unparteiisch ist (Kol. 3, 25), also die Vergehen der Herren gegen die Sklaven genau so strafen wird, wie die der Sklaven gegen die Herren.

6, 10—20. Schlussermahnung. — *του λοιπ.*) anders als Gal. 6, 17, im Sinne von *το λοιπ.* (II Kor. 13, 11). Zum *ενδυναμ.* (Röm. 4, 20) kann aufgefordert werden, obwohl dies Starkwerden nur in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn und auf Grund der Kraftfülle seiner Stärke (1, 19) gewirkt wird durch seinen Geist (vgl. 3, 16), weil derselbe nur soweit in uns wirken kann, als man ihn wirken lässt. Was sie ihrerseits thun können, ist nach **v. 11** nur, dass sie sich rüsten zum Kampf des Christenlebens, d. h. sich aller Mittel bedienen, welche zum Siege in demselben verhelfen. Bildlich wird dies bezeichnet als ein Anlegen der vollen Rüstung (II Sam. 2, 21), wie sie Gott selbst anlegt (*του θεου*), wenn er wider seine Feinde auszieht, und wie er sie darum auch allein darreichen kann. Zu *προς το* c. inf. vgl. I Thess. 2, 9: auf dass ihr vermöget standzuhalten gegen die Praktiken (*μεθοδ.*, wie 4, 14) des Teufels, die eben darum so gefährlich sind, weil bei ihnen List mit Gewalt sich paart. — **v. 12.** *οτι*) begründet, warum es der Vollrüstung Gottes bedarf, und schildert darum die schon in dem *στην. προς* angedeutete Schwierigkeit des Kampfes. Das vorantretende *εστιν* hat Verbalbedeutung: weil es für uns einen Kampf gilt nicht mit menschlichen Gegnern, sondern mit übermenschlichen. Der Art. weist auf den Kampf hin, zu dem wir nach v. 11 uns rüsten sollen, und derselbe wird (obwohl im Widerspruch mit dem Bilde der *πανοπλια* v. 11) als Ringkampf (*παλη*) dargestellt, weil er Mann gegen Mann geführt wird, d. h. jeder einzelne für sich ihn kämpfen muss. Das *αιμα κ. σαρξ* bezeichnet Gegner von natürlich-menschlicher Art. Vgl. Gal. 1, 16, doch steht *αιμα* voran (wie Hebr. 2, 14), weil die rein stoffliche *σαρξ* überhaupt erst durch das sie beseelende Blut kampfesmächtig wird. Zu *αρχ.* und *εξ.* vgl. Kol. 2, 15. Das darin liegende Moment der Herrschaft bezeichnet ihre Machtstellung. Da in *κοσμοκρ.* schon das Objekt der Herrschaft liegt, kann durch *τ. σκοτ.* nur, wie Kol. 1, 13, der Bereich derselben charakterisiert werden, sofern er der gegenwärtigen (*τουτου*) Finsternis angehört. Das *πνευματικα* bezeichnet kollektiv diese dämonischen

ἐπουρανίοις. 13 διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. 14 στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, 15 καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, 16 ἐπὶ πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς

Mächte als eine Geisterschaft, der (im Gegensatz zu Fleisch und Blut), wie dem πνευμα überhaupt, die δυναμις eignet, und die der gen. qual. (πονηρ., wie Röm. 1, 29) als bösartige charakterisiert. Damit verbindet sich (ohne Artikelbindung, da kein Missverständnis möglich) das εν τ. επουρ. (1, 3), das sie nur als überirdische bezeichnet und daher die spezielle Lokalangabe 2, 2 nicht ausschliesst. — **v. 13.** δια τ.) weil es so schlimme Feinde zu bekämpfen gilt, nehmet an euch (αναλ., wie Judith 14, 3) die (schon bereitliegende) Vollrüstung Gottes (v. 11), damit ihr vermöget, Widerstand zu leisten (αντιστ., wie Act. 6, 10. I Petr. 5, 9). Der böse Tag ist der Tag, an welchem der Kampf v. 12 uns auferlegt ist, und das ist freilich thatsächlich nach 5, 16 jeder Tag. Das nachdrückliche απαντα (bei Paul. nur hier) geht auf alles, was es in diesem Kampf zu thun giebt, und nach dessen voller Ausrichtung (κατεργ., wie Röm. 7, 18. 15, 18) erst sie als Sieger dastehen (στην., wie v. 11) und das Feld behaupten. — **v. 14.** στητε ουν) folgert mit einer schönen Paronomasie aus v. 13, dass, um am Ende so dazustehen, sie schon jetzt in voller Kampfesrüstung dastehen müssen. Das περιζ. τ. οσφ. (vgl. Lc. 12, 35. I Petr. 1, 13) geht hier speziell auf den Leibgurt, den sie um die Weichen gelegt, wie der Panzer, den sie angelegt (v. 11), die Brust deckt. Das εν entspricht dem Bilde, wonach sie in dem Gürtel sind, den sie umgelegt, während der Panzer, wie I Thess. 5, 8, durch einen gen. app. gedeutet wird. Zur Sache vgl. Jes. 11, 5. 59, 17. Das artikellose αληθ. kann nur auf die Wahrhaftigkeit ihres Kämpfens gehen, dass kein blosses Geplänkel ist, bei dem einem am Siege im Grunde nichts liegt, während die δικαιοσ. die volle gottwohlgefällige Beschaffenheit ist, der keine Versuchung etwas anzuhaben vermag. — **v. 15.** υποδησαμ.) vgl. Act. 12, 8: beschuht habend die Füsse in einer Bereitschaft (ετοιμ., wie Psal. 10, 17), wie sie das Evangelium des Friedens verleiht. Hier wird also nicht ein bestimmter Besitz des Christen mit einem Teil der Rüstung verglichen, sondern die Kampfbereitschaft mit dem Zustande des in seinen Feldschuhen fest und sicher daherschreitenden Kriegers. Gerade die frohe Botschaft (ευαγγ. mit gen. obj., wie 1, 13) von dem Frieden mit Gott (2, 17) giebt die rechte Freudigkeit zu jedem Kampfe. — **v. 16.** επι πασιν) wie Kol. 3, 14. Zu allen Stücken der eigentlichen Rüstung sollen sie noch ergreifen (αναλ., im Sinne von Jerem. 46, 3) den Schild (θυρ., II Sam. 1, 21. II Reg. 19, 32) des Glaubens (gen. app., wie v. 14), weil in ihm, d. h. in seinem Überzuge sie die feurigen

πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι. 17 *καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε, καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ,*
18 *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσ-*

Pfeile des Teufels (*τ. πον.*, wie Mt. 13, 19) werden auslöschen (*σβεσαι*, vgl. I Thess. 5, 19, wo es bildlich steht) können. Zu *πεπυρ.* vgl. Apok. 1, 15. 3, 18, zu *βελη* Deut. 32, 42. Joel 2, 8, zur Sache Psal. 7, 14. Auch gegen die gefährlichsten Anfechtungen zum Abfall schützt das feste Heilsvertrauen. Vgl. I Petr. 5, 9. Da hiermit die Schilderung des gegen alle Angriffe wohlgerüsteten Kämpfers geschlossen, kann das *και* **v. 17** mit dem neuen verb. fin. nur einen neuen Gedanken beginnen, obwohl in seinem Ausdruck das vorige Bild noch nachwirkt. Es handelt sich nämlich jetzt um den Kampf für das Evangelium, der freilich voraussetzt, dass man das Heil (*σωτηριον* nach Jes. 59, 17 im Sinn des *σεσωσμ. ειναι* 2, 5. 8), welches dasselbe verkündigt, immer aufs neue selbst annimmt (*δεξ.*, wie II Kor. 6, 1), weshalb dasselbe mit dem Helm verglichen wird, der den Krieger kennzeichnet. Dasselbe gilt von dem Schwert (*μαχ.*, wie Röm. 8, 35. 13, 4), das der Geist führt. Dieses wird durch den Relativsatz (*ο*, vom Prädikat attrahiert, wie 1, 14) erklärt als ein Wort (5, 26) Gottes, wie es der in dem Kämpfer wirksame Geist stets zur Hand hat, um in andern den Glauben zu wirken oder zu fördern. Vollends die Partizipialsätze in **v. 18** zeigen, dass das Bild von dem gegen die satanischen Anfechtungen auf seiner Hut stehenden Kämpfer gänzlich verlassen ist. Denn das zu *δεξασθε* gehörige *προσευχ.* geht auf das Gebet, mit welchem der Gebrauch des Wortes Gottes als das Schwert des Geistes stets begleitet sein muss. Das statt des Dat. (Jak. 5, 17) damit verbundene *δια* weist auf jede Art von Gebet und Flehen hin, mittels dessen dieses Beten vor Gott gebracht wird, das *εν παντι καιρω* auf jede günstige Gelegenheit, wo ein Gebet gesprochen werden kann, das *εν πνευμ.*, dass es auf Grund Geistes erfolgen muss (vgl. Jud. v. 20), wenn solches Gebet das Schwert des Geistes recht zu führen befähigen soll. Da nun das *εις αυτο* das Beten ausdrücklich als den Zweck einer schlaflosen Wachsamkeit (*αγρυπν.*, vgl. Lc. 21, 36) bezeichnet, wie sie dem auf seinem Posten stehenden Kämpfer ziemt, so kann das *εν παση προσκαρτ.* (vgl. das Verb. Kol. 4, 2) nur jede Ausdauer im Gebet bezeichnen, weshalb, wie mit dem *δια πασ. προσ.*, das *κ. δεησ.* damit verbunden werden kann, welches andeutet, dass die Ausdauer im Gebet, um die es sich handelt, eine Ausdauer im Bittgebet ist. Endlich zeigt das *περι* (Kol. 4, 3), dass nicht mehr von dem Kampf für Bewahrung des eigenen Christenlebens die Rede ist, wie v. 11—16, sondern von der Fürbitte für alle Heiligen, zu deren Besten sie also den Kampf, zu dem sie sich nach v. 17 rüsten sollen, unter Gebet und Wach-

καρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων, 19 καὶ ὑπὲρ
ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν
παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, 20 ὑπὲρ οὗ
πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, ἵνα αὐτὸ παρρησιάσωμαι, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.

21 ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα
γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος
ἐν κυρίῳ, 22 ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε
τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν. 23 εἰρήνη
τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ

---

samkeit zu führen haben. — **v. 19.** *υπερ εμ.*) drückt noch stärker, wie Kol. 4, 3, aus, dass ihre anhaltende Fürbitte auch ihm zu gute kommen soll. Das *ινα* zeigt, dass es sich auch dabei nicht um sein persönliches Wohlsein handelt, sondern um seine Eigenschaft als Kämpfer für das Evangelium. Das artikellose *λογος* steht ganz allgemein von dem, was und wie er reden soll (vgl. Mt. 10, 19) beim Aufthun (*ανοιξ.*, vgl. das Verb. II Kor. 6, 11) seines Mundes, d. h. so oft er seinen Mund aufthut, um in Freimut kundzumachen das im Evangelium enthaltene Geheimnis (1, 9). Je sicherer er weiss, dass ihm auf ihr Gebet gegeben wird, was und wie er reden soll, desto freimütiger redet er. — **v. 20.** *υπερ ου πρεσβ.*) vgl. II Kor. 5, 20. Es scheint zwar seine Freudigkeit aufheben zu müssen, wenn er in einer Kette liegt (*εν αλυσ.*, wie Mc. 5, 3. Act. 28, 20); aber er weiss, dass er gerade zum Besten des Evangeliums sein Botschafteramt als Gefangener (vgl. Kol. 4, 3) führen muss, um dasselbe mit der für sein Reden unentbehrlichen (*ως δει με λαλ.*, etwas anders gewandt als Kol. 4, 4) Freimütigkeit, die er sich nach v. 19 wünschte, verkündigen (*παρρησιαζ.*, wie I Thess. 2, 2) zu können. Denn gerade in Ketten erhält er Gelegenheit, als Botschafter des Höchsten den Höchsten der Erde gegenüberzutreten und ihnen freimütig seine Botschaft auszurichten.

v. 21—24. Brieflicher Schluss. — *και υμ.*) setzt voraus, dass auch andre dasselbe durch Tychicus kennen lernen sollen, was sich am natürlichsten erklärt, wenn der Verf. vorher Kol. 4, 7 geschrieben hat. Zu dem *τ. κατ εμε* dort ist hier das klassische *τι πρασσω* (Act. 15, 29) hinzugefügt. — **v. 22,** wörtlich wie Kol. 4, 8. — **v. 23.** *ειρ.*) wie 2, 14. 4, 3, von der Eintracht, die der Verf. den Lesern wünscht, weil sie als Gotteskinder untereinander Brüder sind. Doch erklärt sich diese unpersönliche Bezeichnung der Leser am besten, wenn der Brief an eine grössere Zahl dem Verf. nicht näher bekannter Gemeinden gerichtet ist. Solche Eintracht ist aber die Folge der unter christlichen Brüdern herrschenden Liebe, wie sie überall mit dem Glauben gegeben ist, so dass der Segenswunsch (erg. *ειη*) zuletzt auf eine Stärkung von beidem hinausgeht. Zu *απο θ. πατρ.*

κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. 24 *ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ.*

κ. κυρ. ιησ. χρ. vgl. 1, 2, wo nur noch *ημων* nach *πατρος* steht. — **v. 24.** *η χαρ.*) wie Kol. 4, 18; doch gilt auch hier, wie v. 23, der Segenswunsch allen, welche Christus lieb haben, d. h. nach I Kor. 16, 22 allen wahren Christen. Zu dem feierlichen *τ. κυρ. ημ. ιησ. χρ.* vgl. 1, 3. Das sonst nur die Unvergänglichkeit des nimmlischen Lebens bezeichnende *αφθαρσ.* (Röm. 2, 7. I Kor. 15, 42. 50. 53) wird hier absichtsvoll auf die Liebe zu dem bereits zu dieser Unvergänglichkeit erhobenen Herrn bezogen, um anzudeuten, wie nur eine solche Liebe ihrem Gegenstande entspricht. Nur wenn die Gnade Gottes und Christi sie geleitet, kann der Wunsch v. 23 erfüllt werden.



ΠΡΟΣ ΦΙΛΙΠΠΗΣΙΟΥΣ.

I, 1 *Παῦλος καὶ Τιμόθεος, δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ, πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.* 2 *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

3 *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ μνείᾳ ὑμῶν,* 4 *πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος* 5 *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*

1, 1f. Zuschrift und Gruss. — *τιμ.*) kann sich in einem Brief, in dem der Verf. durchweg von sich in der 1. pers. sing. und von Tim. in dritter Person redet (2, 19), nur in den Eingangsgruss an eine Gemeinde, die ihn, wie Paul., als einen im Dienste Christi Stehenden kennen gelernt hat (*δουλ. χρ. ιησ.*; wie Röm. 1, 1), einschliessen. Dem rein persönlichen Charakter des Briefes entspricht das Fehlen des Apostelnamens und die Adresse an alle einzelnen Christen in Phil., die als solche charakterisiert werden, deren Gottgeweihtheit auf der Lebensgemeinschaft mit Christo beruht, in die sie durch die Taufe versetzt sind (*αγ. εν χρ.*, vgl. I Kor. 1, 2). Das *συν* hebt noch besonders solche unter ihnen hervor, welche Bischöfe (Act. 20, 28) und Diakonen (vgl. Röm. 16, 1) sind (bem. das Fehlen des Art.), weil diese wohl den erneuten Liebesbeweis der Gemeinde (4, 10) angeregt und vermittelt hatten. — **v. 2,** wie Röm. 1, 7.

1, 3—11. Danksagung und Fürbitte. — *ευχ. τ. θ. μ.*) wie Röm. 1, 8; hier mit *επι* c. dat., wie I Kor. 1, 4: auf Grund meiner gesamten Erinnerung (*μνεια*, wie I Thess. 3, 6) an euch, in der mich alles zum Dank gegen Gott anregt. — **v. 4.** *παντοτε*) gehört zum Partizipialsatz und wird durch *εν παση δεησ. μου* dahin näher bestimmt und beschränkt, dass er in jedem seiner Gebete für sie alle (ohne Ausnahme) mit Freuden das (sein) Gebet verrichtet (vgl. Lc. 5, 33); denn eben weil der Gedanke an keinen unter ihnen je die Freudigkeit seiner Fürbitte getrübt hat, kann er auf Grund seiner gesamten Erinnerung an sie Gott danken. — **v. 5.** *επι*) bezeichnet den Grund seiner Gebetsfreudigkeit, welcher der Sache nach identisch ist mit dem Grunde seines Dankes. Die *κοινωνια* mit *εις* ist ihre Mitthätigkeit für die evangelische Verkündigung, ihre Anteil-

ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν, 6 πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο, ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ, 7 καθώς ἐστιν δίκαιον ἐμοὶ τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου καὶ ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου συνκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας. 8 μάρτυς

---

nahme daran, die sie bewiesen haben vom ersten Tage an (vgl. zur Sache Act. 16, 13ff.) bis jetzt, wo sie ihm die derselben dienende Spende gesandt haben. — **v. 6.** *πεποιθ.*) wie II Kor. 2, 3, motiviert seine Gebetsfreudigkeit, sofern dieselbe sich nicht nur auf ihr bisheriges Verhalten (v. 5) gründet, sondern auch auf die gewisse Zuversicht, dass Gott auch ferner seine Gebete erhören wird. Daher weist das *αυτο τουτο*, wie Röm. 9, 17, darauf voraus, dass er, der (in ihrem bisherigen Christenleben) ein gutes Werk in ihnen begonnen hat (wie sich eben in ihrer *κοιν.* v. 5 zeigte), es auch vollenden wird. Zu *εναρξ.* — *επιτ.* vgl. II Kor. 8, 6. Gal. 3, 3. Das artikellose *ημ. χρ. ιησ.* ist dem ATlichen *ημ. κυρ.* (I Thess. 5, 2) nachgebildet. Zur Sache vgl. I Kor. 1, 8. 5, 5. Die Leser werden also (natürlich im grossen und ganzen) den Tag der Wiederkunft Christi noch erleben. — **v. 7.** *καθως*) argumentierend, wie I Kor. 1, 6. Röm. 1, 28: wie es denn der Natur unsers Verhältnisses entsprechend (recht und billig im klassischen Sinne, wie Kol. 4, 1) für mich ist, darauf (nämlich auf diese eure Vollendung v. 6) meinen Sinn zu richten (*φρον.* c. acc., wie Röm. 8, 5). Die Wiederaufnahme des *υπερ παντ. υμ.* v. 4 zeigt, dass es sich um die in seiner stetigen, vertrauensvollen Gebetsfreudigkeit sich ausprägende Gesinnung, d. h. um sein Sinnen und Trachten danach handelt. Zu *δια το* mit acc. c. inf. vgl. Act. 4, 2. Hebr. 7, 24. Gemeint ist die Liebe, mit der er sie in sein Herz einschliesst (vgl. II Kor. 7, 3), und zwar als solche, die es sämtlich (*π. υμ.*, wie v. 4) verdienen durch ihr Verhalten (nicht sowohl zu seiner Person, als) zu dem, was ihm die Hauptsache ist. Das *εν* gehört zu *συνκοιν. οντας*, und das *τε και* bezeichnet, dass seine Fesseln hier nur insofern in Betracht kommen, als er in ihnen das Evang. zu verteidigen (*απολ.*, wie I Kor. 9, 3. Act. 22, 1) und zu bekräftigen (*βεβ.*, wie Hebr. 6, 16) Gelegenheit hat, da ja sein Prozess ihm Anlass giebt, die Grundlosigkeit aller Beschuldigungen gegen dasselbe und die unerschütterlichen Gründe für dasselbe darzulegen (bem. die Zusammenfassung der *απολ.* und *βεβ.* unter einem Artikel, weil es nur die beiden Seiten derselben Thätigkeit sind). In diesem Sinne gehören seine Fesseln und die in ihnen geübte Wirksamkeit zu der Gnade, die ihm (in dem ihm verliehenen Apostelamt, vgl. Röm. 1, 5. 12, 3. 6) zu teil geworden, und an der sie mit Anteil nehmen (*συνκοιν.*, wie Röm. 11, 17. I Kor. 9, 23), indem sie ihre *κοιν. εις το ευαγγ.* (v. 5) auch in seiner gegenwärtigen Situation bethätigen. — **v. 8.** *μαρτ.* — *θεος*) wie Röm. 1, 9, Berufung auf den Herzenskündiger, der allein weiss, in welchem Grade (*ως*) er nach ihnen allen

*γάρ μου ὁ θεός, ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χρι-
στοῦ Ἰησοῦ.* 9 *καὶ τοῦτο προσεύχομαι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι
μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύσῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει,*
10 *εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς
καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ,* 11 *πεπληρωμένοι καρπὸν
δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ.*

---

verlangt (*επιποθ.*, wie Röm. 1, 11), da am Grade dieser Sehnsucht sich das Mass der Liebe (v. 7) in seinem Herzen bemisst. Paul. identifiziert sein Herz (*σπλαγχν.*, wie II Kor. 6, 12. Kol. 3, 12) mit dem Herzen Christi, da dieser in ihm lebt (Gal. 2, 20) und so das Herz (die Triebfeder) seines Liebens ist, sofern es sich dabei nicht um natürlich-menschliche Sympathie, sondern um die Liebe zu ihnen als Christen handelt. — **v. 9.** *τουτο*) betont vorantretend, beweist, dass von v. 4 an die Vorstellung des *δεησ. ποιεισθαι* die herrschende war, und jetzt nur der Gegenstand seiner Fürbitte, auf den das *τουτο* vorausweist, näher bestimmt werden soll. Zu *προσευχ. ινα* vgl. I Kor. 14, 13. Die Liebe schlechthin ist, wie überall (Röm. 12, 9. I Kor. 8, 1), die christliche Bruderliebe, wie sie in der *κοινων.* v. 5. 7 (wenn auch keineswegs ausschliesslich) bei ihnen bereits zur Erscheinung kam, aber mehr und mehr (magis, wie I Kor. 9, 12) überreich werden soll an (*περισσ. εν*, wie Röm. 15, 13) sicherer Erkenntnis und jeder Feinfühligkeit. Die *επιγν.* (Kol. 1, 9) ist die klarbewusste Erkenntnis von der rechten Art der Liebesbethätigung im Unterschiede von der unmittelbaren Wahrnehmung derselben im Gefühl. — **v. 10.** *εις το*) mit acc. c. inf., wie Röm. 1, 11. 20. Das *δοκ. τ. διαφ.* (Röm. 2, 18), wozu die *επιγν.* und *αισθ.* befähigen sollen, bezeichnet das Prüfen (Beurteilen) der Unterschiede zwischen einer fruchtbaren und wohlthuenden Bethätigung des christlichen Liebeslebens und ihrem Gegensatz. Zu *ειλικρ.* vgl. das Subst. I Kor. 5, 8, zu *απροσκοπ.* Act. 24, 16. Der ungetrübtesten Lauterkeit entspricht der Wandel, bei dem man nirgends anstösst und zu Falle kommt. Das *εις ημ.* (Eph. 4, 30) weist absichtlich auf v. 6 zurück, da am Tage Christi diese Lauterkeit und Unanstössigkeit ebenso geprüft werden wird, wie die übrige Vollendung des Christenlebens. — **v. 11** beschreibt dieselbe als ein Vollkommengewordensein hinsichtlich (*πεπληρ.* mit dem Acc. der näheren Bestimmung, wie Kol. 1, 9) einer Gerechtigkeitsfrucht (*δικαιοσ.*, gen. app., wie Hebr. 12, 11. Jak. 3, 18), wie sie durch Jesum Christum gewirkt wird. Durch die (durch seinen Geist vermittelte) Wirksamkeit Christi geschieht es, dass Gerechtigkeit (im Sinne von Röm. 6, 18 ff.) aus dem von Gott geschenkten neuen Lebensanfang (v. 6) erwächst. Dem *εις ημ.* v. 10 entspricht das *εις δοξαν* (Röm. 15, 7) *κ. επαινον* (Eph. 1, 6) *θεου*, da am Tage Christi in letzter Instanz nur danach gefragt werden

12 *Γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοί, ὅτι τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν,* 13 *ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν,* 14 *καὶ τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λαλεῖν.* 15 *τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν·*

---

kann, ob das, was in uns geworden, Gott zu Preis und Lob gereicht, wie jene Gerechtigkeitsfrucht unzweifelhaft thut, da durch sie sein heiliger Wille an uns sich verwirklicht.

1, 12—26. Nachrichten über sein Ergehen. — *γιν.*) wie Kol. 4, 8, von dem, was sie durch diesen Brief nach seinem Entschluss, ihn zu schreiben, erfahren sollen. Seine Verhältnisse (*τα κατ εμε*, wie Kol. 4, 7), d. h. seine Gebundenheit in der Gefangenschaft, von der die Leser in ihrer brüderlichen Liebe (bem. das *αδελφοι*) schwere Nachteile für die Sache des Evangeliums besorgten, ist vielmehr (potius, wie Röm. 14, 13) zur Förderung desselben ausgeschlagen (*εϱχ. εις πϱοκ.*, wie II Makk. 8, 8). — **v. 13.** *ωστε*) mit acc. c. inf., wie I Kor. 1, 7. In dem, wozu seine Lage geführt hat, liegt eben die Förderung des Evangeliums, sofern seine Bande offenbar wurden als solche, die er nicht auf Grund irgend eines Verbrechens, sondern auf Grund Christi trug (*εν χϱ.*).· Da Paulus vor des Kaisers Gericht stand, wurde er von Soldaten aus der kaiserlichen Leibgarde bewacht (vgl. Act. 28, 16), durch die sich in der ganzen Prätorianerkaserne (*πϱαιτ.*, wie Mc. 15, 16) die Kunde von dem seltsamen Gefangenen verbreitete, der lediglich um seiner Verkündigung von diesem *χϱιστος* willen Fesseln trug. Das hyperbolische *λοιπ. πασ.* geht natürlich auf alle Stadtbewohner, zu denen von dort die Kunde hindurchdrang. — **v. 14.** *τ. πλειον.*) wie I Kor. 10, 5: die Mehrzahl der Brüder, die ausdrücklich als christliche (*αδ. εν κυϱ.*, vgl. Kol. 1, 2) bezeichnet werden, weil an die Förderung des Evangeliums unter den Nichtchristen seine Förderung durch die, welche schon in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, angereiht wird. Zu *πεποιθ.* c. dat. vgl. Philem. v. 21. Das *τ. δεσμ. μ.* geht nach v. 13 darauf, dass sie darauf vertrauten, wie seine Bande nur dazu gereichten, die evangelische Verkündigung, um deretwillen er sie trug, als eine unverdächtige darzustellen, und darum noch viel reichlicher (*πεϱισσ.*, wie II Kor. 1, 12), als ehe sich dieser Erfolg herausstellte, es wagten, (*τολμ.*, wie Röm. 15, 18), furchtlos das Wort Gottes zu reden (Act. 4, 31. 14, 25). — **v. 15.** *τινες μεν*) geht auf einzelne aus dieser Mehrzahl, deren Motive bei dieser gesteigerten Verkündigung des Evang. doch nicht so lauter waren, wie man nach v. 14 voraussetzen sollte, da bei ihnen neben

16 οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι, 17 οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας Χριστὸν καταγγέλλουσιν οὐχ ἁγνῶς, οἰόμενοι θλίψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου. 18 τί γάρ; ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω· ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι.

---

jenem πεποιθ. auch das Motiv des Neides (φθον., wie Röm. 1, 29) wegen seiner Erfolge, die sie überbieten wollten, und des Streites (εριν, wie I Kor. 3, 3) gegen seine Weise der Verkündigung, die sie verbessern zu müssen meinten, mitwirkte. Gemeint sind Lehrer in der Gemeinde, die, eifersüchtig auf das hervorragende Ansehen, das der Gefangene gewann, ihre frühere Bedeutung durch vermehrten Eifer wiedererlangen wollten. Es gab aber auch etliche unter jenen πλειονες v. 14, die aus Wohlgefallen (ευδοκ., wie Röm. 10, 1) an seiner Verkündigung, die sie unterstützen wollten, Christum predigten. — **v. 16.** οι μεν) mit folgendem οι δε, wie I Kor. 7, 7, knüpft chiastisch an die zuletzt Genannten an und charakterisiert dieselben als solche, deren ganzes Wesen aus Liebe herstammt, sofern eben die Liebe zu den Mitmenschen sie an dem Evangelium, das denselben das Heil bringt, Wohlgefallen finden lässt. Erg. aus v. 15: τον χρ. κηρ. Das ειδοτ. (Röm. 5, 3) nimmt das v. 14 angedeutete Motiv in seiner vollen Lauterkeit auf, weshalb das κειμαι notwendig auf sein Darniederliegen in Fesseln geht, das dem Evang. zur Verteidigung gegen den Verdacht irgend welcher damit verbundenen verbrecherischen Intentionen gereicht (vgl. v. 7). — **v. 17.** εξ εριθ.) wie Röm. 2, 8, bezeichnet die Parteitreiberei, in welcher die Rechthaberei und der gemeine Egoismus ihre Befriedigung suchen, als das, was das ganze Wesen dieser Leute bestimmt. Zum Verb. kann die Praep. nicht gehören, weil dieses in ουχ αγνως seine nähere Bestimmung hat. Hier wird wegen der grösseren Entfernung des Verb. dasselbe in dem ganz synonymen χρ. καταγγ. (I Kor. 2, 1) noch einmal aufgenommen und die Art dieser Verkündigung durch das ουχ αγν. als unlautere (ihrer Motive wegen, vgl. v. 15) charakterisiert. Das οιομ. (Jak. 1, 7) bezeichnet es ausdrücklich im Gegensatz zu dem ειδ. v. 16 als einen Wahn, wenn sie meinen, seinen Fesseln, d. h. ihm dem Gefesselten (und dadurch in seiner Thätigkeit beschränkten) eine Trübsal (θλιψ. von innerer Bedrängnis, wie II Kor. 2, 4) zu erwecken. Indem sie ihn nach dem Massstabe ihres kleinlichen Ehrgeizes beurteilen, meinen sie, es müsse ihn kränken, wenn sie ihm durch ihren Predigteifer den Rang ablaufen. — **v. 18.** τι γαρ) wie Röm. 3, 3, lebhafte Einführung einer Begründung des in dem οιομ. ausgesprochenen Urteils: denn wie liegt die Sache? Ist es etwa kein leerer Wahn, dass sie dadurch meinen Banden Trübsal zu erwecken meinen? Die Antwort wird durch den Vordersatz mit οτι (vgl. Gal. 4, 6. I Kor. 12, 16) eingeleitet. Den Gegensatz zu dem adverbialen προφασ. (Act. 27, 30), das auf den Vorwand des Eifers für das Evang. geht, hinter dem sie ihre eigensüchtigen und missgünstigen Motive verbergen, bildet das

19 *οἶδα δέ, ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς*
ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ
20 *κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ*
αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν
μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε

αληϑ., das von denen gesagt ist, denen es in Wahrheit auf die Förderung des Evang. ankommt. Weil aber in jeder Weise (vgl. II Thess. 3, 16) Christus verkündigt wird, und dies gerade durch seine Gefangenschaft veranlasst ist (v. 14), so ist er weit davon entfernt, dass dies ihm in seinen Banden Trübsal erweckt, vielmehr freut er sich darüber auch in seiner gegenwärtigen Lage. Das *εν τουτω*, das so wenig wie das *εν* Kol. 1, 24 den Gegenstand seiner Freude ausdrücken kann, muss auf sein aus v. 16f. sich ergebendes *κεισϑαι εν δεσμοις* gehen, da ja an dasselbe gerade ihr *οιεσϑαι* anknüpft. Weckt somit der Rückblick auf alles, was seine gegenwärtige Lage der Sache des Evangeliums eingebracht hat (v. 12—18), nur Freude in ihm, so wendet sich jetzt sein Blick seiner Zukunft zu, über welche die Leser gleichfalls in schwerer Besorgnis waren. Aber er wird sich auch in aller Zukunft freuen. Ein Grund, *εν τουτω* zu *χαρησομαι* zu ziehen, liegt nicht vor.

v. 19. *οιδα δε*) wie Röm. 8, 28: es beruht aber diese Zukunftsaussicht auf der festen Gewissheit, dass meine gegenwärtige Lage für alle Fälle für mich zu einem seligen Ziele führen wird. Das *τουτο* hier, über dessen Bedeutung der Zusammenhang keinen Zweifel lässt, sichert zugleich die Bedeutung des *εν τουτω* v. 18. Zu *αποβησ. μοι* vgl. Hiob 13, 16, wo es sich ebenfalls mit *εις σωτηρ.* verbindet, das hier, wie überall, auf die Errettung vom ewigen Verderben (Röm. 1, 16) geht. Unter der gemeinsamen Präposition und einem Art. wird ihre Fürbitte und die (durch sie erflehte) Darreichung (*επιχορ.*, wie Eph. 4, 16) des Geistes Jesu Christi als Vermittlung dieses Ausgangs hingestellt, weil ja der Geist alles darreicht, dessen er bedarf, um bewährt zu werden in den Proben, die seine gegenwärtige Lage ihm stellt. — **v. 20.** *κατα*) von *αποβησ.* abhängig, da der Ausgang seiner brünstigen Sehnsucht (*αποκαραδ.*, wie Röm. 8, 19), die zugleich, wie die Zusammenfassung unter einem Art. zeigt, eine gewisse Hoffnung in ihm geworden, entsprechen muss. Diese geht aber dahin, dass er in keinem Stücke (*εν ουδ.*, wie II Kor. 6, 3) zu schanden werden wird (*αισχυνϑ.*, wie II Kor. 10, 8), indem er die auf ihn gesetzte Erwartung nicht erfüllt, sondern seine Berufsaufgabe voll ausrichtet, in welchem Falle (vgl. I Kor. 9, 23) seiner definitiven Errettung nichts mehr im Wege steht. Die positive Kehrseite dieser Hoffnung ist, dass auf Grund einer in allen Fällen eintretenden und durch nichts geminderten (*παση*) Freimütigkeit (II Kor. 3, 12) beim Verkündigen des Evangeliums, wie allezeit, so auch in seiner gegenwärtigen Lage, wo dieselbe ihre höchste Probe zu bestehen

διὰ θανάτου. 21 ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος· 22 εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω· 23 συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῷ

---

hat, Christus durch sein Verhalten verherrlicht werden wird. Das μεγαλυνθ. (anders Lc. 1, 46. Act. 10, 46) ist hier, wie das δοξαζ. (I Kor. 6, 20), ein thatsächliches, da das εν τ. σωμ. darauf hinweist, dass er seinen ganzen Leib in den Dienst Christi und seiner Verkündigung stellt, sei es mittels Lebens, in dem er ihm mit ungebrochenem Freimut durch Wort und Werk dient, sei es mittels Sterbens, in dem er ihn durch standhafte Opferbereitschaft verherrlicht (ζωη—θαν., wie Röm. 8, 38). — **v. 21.** εμοι γαρ) zeigt, dass es sich v. 20 um ein Verhalten des Apostels in seinem Leben oder Sterben gehandelt hat, das durch seine persönliche Stellung zu beidem begründet werden soll. Ist ihm das (irdische) Leben Christus, so dass ihm in demselben nichts anderes mehr Wert und Bedeutung hat, als er, so kann er ja in demselben nur danach streben, Christum zu verherrlichen; und ist ihm das Sterben (bem. den inf. aor. zur Bezeichnung des einmaligen Aktes im Unterschiede von dem dauernden ζην) Gewinn, sofern es ihn völlig mit Christo vereinigt, so kann er ihn ja nur durch seine Todesbereitschaft verherrlichen. — **v. 22.** ει δε) steht im Gegensatz zu dem über das Gewinnbringen des Sterbens Gesagten, weshalb auch das Leben näher als das leibliche (εν σαρκι, wie II Kor. 10, 3) bezeichnet wird im Gegensatz zu dem höheren, das mit dem Sterben beginnt und ihm dasselbe gewinnbringend macht. Es setzt den unter einem andern als dem rein persönlichen Gesichtspunkt (v. 21: εμοι) ebenso thatsächlich eintretenden Fall, dass ihm das Leben im Fleisch Gewinn ist, um im Nachsatz hervorzuheben, dass dies nicht an sich der Fall, sondern Frucht eines Wirkens ist, wie es ihm die Fortsetzung des irdischen Lebens ermöglicht, sofern dann (im Interesse seiner Gemeinden) dies Leben allerdings ebenso gewinnbringend ist. Das και fügt dann die Folge dieser doppelseitigen Betrachtung an, wonach er keinen Bescheid darüber giebt (γνωρ., wie Kol. 4, 7. 9), weil er ihn nicht geben kann, was (τι, ungenau für ποτερον) er vorziehen wird (αιρησ., wie Hebr. 11, 25). — **v. 23.** συνεχ.) wie II Kor. 5, 14: ich werde vielmehr (δε, wie Röm. 4, 20) festgehalten (so dass das Anziehende desselben mich nicht loslässt) von den beiden nach v. 20 möglichen Ausgängen her, von dem Sterben, das mir für meine Person gewinnbringend ist (v. 21), wie von dem Leben, wenn dasselbe durch eine Wirkensfrucht mir Gewinn bringt (v. 22). Im ersten Fall ist sein (jedem αιρεισθαι zu Grunde liegendes) Verlangen gerichtet auf das Aufbrechen (αναλυσ., wie Lc. 12, 36, eig. τ. αγκυραν) aus diesem zeitlichen Leben, sofern er damit ein unmittelbares, die schon gegenwärtige (geistige) Gemeinschaft mit Christo weit überbietendes Zusammensein mit Christo eintretend denkt, das ihm um vieles mehr (vgl. das περισσ. μαλλ. II Kor.

γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον· 24 *τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς.* 25 *καὶ τοῦτο πεποιθὼς οἶδα, ὅτι μενῶ καὶ παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως,* 26 *ἵνα τὸ καύχημα ὑμῶν περισσεύῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐν ἐμοὶ διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς.*

---

27 *Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε,*

7, 13) besser zu sein dünkt, als das Am-Leben-bleiben. — **v. 24.** *επιμ. εν*) wie I Kor. 16, 8, das *τ. σαρκι* mit Beziehung auf das *εν σαρκι* v. 22. Die Partizipialkonstruktion verlassend, stellt Paul. das über die andre Eventualität zu Sagende, was das *συνεχ. εκ τ. δυο* v. 23 erklärt, in einem selbständigen Satze dem *επιθ. εχων* gegenüber. Der Kompar. von *αναγκ.* bezieht sich auf die in dem *π. μ. κρεισσ.* v. 23 liegende subjektive Notwendigkeit, dem gegenüber ihm die objektive (*δι υμ.*, individualisierend wie Kol. 1, 24) die höhere ist. — **v. 25.** *τ. πεπ.*) wie v. 6. Was er in der zuversichtlichen Überzeugung von dieser Notwendigkeit seines Bleibens für sie (v. 24) zu wissen meint (*οιδα*, wie v. 19), muss natürlich der höheren Weisheit Gottes anheimgestellt bleiben und bürgt in keiner Weise für den thatsächlichen Ausgang seiner Gegfangenschaft. Zu *μενω* vgl. I Kor. 15, 6, zu *παραμ.* I Kor. 16, 6, woraus erhellt, dass der blosse Dat. ein dat. comm. ist: verweilen euch allen zu gut. Wie die Präposition und der Art., so gehört auch das *υμων* sowohl zu *προκοπ.* (v. 12), das hier ihre Förderung im umfassendsten Sinne bezeichnet, als zu *χαρ. τ. πιστ.* (Röm. 15, 13), welches die daraus resultierende Freude bezeichnet, die ihrem Glauben in dem Masse eignet, als ihr Christenleben in gesundem Fortschritt begriffen ist. — **v. 26.** *ινα*) bezeichnet als weitern Zweck davon, dass der Gegenstand ihres Rühmens (I Kor. 5, 6), d. h. eben dies ihr fortschreitendes Christenleben (v. 25) auf Grund Christi Jesu, auf dessen Wirksamkeit jede Förderung desselben in letzter Instanz beruht, überreich werde (*περισσ. εν*, wie v. 9) an ihm, in betreff seiner Person, sofern sie sich dann nicht nur jener Förderung überhaupt, sondern einer Förderung durch ihn immer mehr rühmen können vermittels seiner erneuten Anwesenheit bei ihnen, die ihm Gelegenheit zu weiterer Wirksamkeit an ihnen giebt. Bem. die Näherbestimmung des subst. verb. von *παρειναι*, das als solches sowohl mit einem Adv. (wie Gal. 1, 13) als mit einer Präp. (wie I Kor. 8, 7) verbunden werden kann.

1, 27—2, 18. Ermahnung für die Zeit seiner Abwesenheit. — *μονον*) wie Gal. 2, 10: was er für sie von seinem Am-Leben-bleiben hofft (v. 25f.), ist an die eine Bedingung geknüpft, dass sie ihr Gemeinschafts-

ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, 28 *καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων, ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῶν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ·* 29 *ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χρι-*

---

leben führen (*πολιτ.*, wie Act. 23, 1) würdig (*αξ.*, wie Kol. 1, 10) des Evangeliums von Christo (Gal. 1, 7). Der Absichtssatz ist weitere Exposition der in dem *μονον* liegenden Anknüpfung, sofern seine Ermahnung den Zweck hat, ihn dessen zu vergewissern, dass die v. 25 f. ausgesprochene Hoffnung sich verwirklichen kann. Das *ειτε* — *ειτε* involviert keinen Zweifel an ihrem Wiedersehen (v. 26), sondern schliesst nur den Fall ein, dass er schon vor seinem Wiederkommen von ihrem Verhalten erfährt. In dem *ακουω* ist das korrekte *ακουων* mit dem zu *ιδων*, wie zu *ακουων*, intendierten *γνω* verschmolzen, weil es bei dem doch immer noch in ferner Zukunft liegenden *ελθων* ihm vor allem auf dieses ankam, wie das vor dem Objektsatz durchaus überflüssige, ja störende *τα περι υμ.* (Kol. 4, 7), das nur bei dem *ακουων* einen Zweck hätte, zeigt. Zu *στηκ.* vgl. I Kor. 16, 13: dass ihr feststeht auf Grund eines Geistes, wie sie ihn alle in der Taufe empfangen haben, einmütig (*μια ψυχη* vgl. Act. 4, 32) zusammenkämpfend für (dat. comm.) den Glauben an das Evangelium (gen. obj.). Dem Segen, den wir in und mit dem Evang. empfangen haben, geziemt sich (vgl. das *αξιως*) solches einmütige Eintreten für dasselbe. — **v. 28.** *μη πτυρ.*) zeigt, dass der Kampf für den Glauben wesentlich darin besteht, dass sie sich nicht, in keinem Stück (vgl. v. 20), einschüchtern (und dadurch vom Glauben abbringen) lassen von den Widersachern (*αντικειμ.*, wie I Kor. 16, 9). Das argumentierende Relat., dessen Genus durch das Prädikat attrahiert ist (wie Eph. 3, 13), motiviert die Aufforderung zum Feststehen im unerschrockenen Glaubenskampf dadurch, dass dies den Gegnern eine Anzeige (Röm. 3, 25 f.) ist von Verderben, weil sie durch die Ohnmacht ihrer Versuche, die Christen einzuschüchtern, als *θεομαχοι* (Act. 5, 39) erwiesen sind. Wenn dies aber die Leser zum *μη πτυρ.* anfeuern soll, sofern sie sich von solchen, die dem Gerichte Gottes verfallen sind, doch nicht dürfen einschüchtern lassen, so muss der Nerv der Motivierung darin liegen, dass jenes Feststehen im Glaubenskampf ihnen eine Anzeige ihrer definitiven Errettung (v. 19) ist, sofern darin ihr Glaube seine Bewährung erlangt. Das vorangestellte und durch das *δε* noch gehobene *υμων* schliesst zugleich das dem *αυτοις* entsprechende *υμιν* ein, so dass nur *ενδ. εστ.* zu ergänzen ist. Dass hierauf der Hauptaccent ruht, erhellt aus dem Zusatz, dass dieses (*κ. τουτο*: und zwar, wie Röm. 13, 11) von Gott her sei (*απο θεου*, wie I Kor. 1, 30), also nicht auf menschlichen Schlüssen beruhe, sondern auf gottgesetzter Ordnung. Denn dass sich dies nur auf die *ενδ. υμ. σωτ.* bezieht, zeigt die Begründung in **v. 29,** wonach

στοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν, ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, 30 *τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες οἷον εἴδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί.*

II, 1 *εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τινα σπλάγχνα καὶ οἰ-*

---

eben ihnen (bem. das betonte *υμιν*) das Leiden als ein göttliches Gnadengeschenk (*εχαρ.*, wie Röm. 8, 32) gesandt ist, um sie ihrer Errettung gewiss zu machen. Ehe aber der Apostel das *το υπερ χρ. πασχ.* vollendet, unterbricht er sich, um zu bevorworten, warum er das Leiden um Christi willen als ein solches Gnadengeschenk bezeichnen kann; denn da schon das Glauben an ihn unzweifelhaft ein solches ist, muss ja auch das Leiden für ihn ein solches sein, das ja überhaupt nur eintritt, wenn man den Glauben trotz der Bedrohung durch die Feinde nicht verleugnet. Das *ου μονον — υπερ αυτου* bildet also gleichsam eine Parenthese. — **v. 30.** *αγωνα*) wie I Thess. 2, 2, bezeichnet denselben Leidenskampf, von welchem das *συναθλ.* v. 27 redet. Zu der anakoluthischen Partizipialkonstr. vgl. II Kor. 9, 11. Gemeint ist sein Leidenskampf in Philippi (Act. 16, 16ff.), den sie einst selbst an ihm (in der Betrachtung seines Ergehens) gesehen haben, und von dem sie jetzt (in diesem Briefe) hören, dass er ihn als eine Gnade von Gott (vgl. auch v. 7) betrachtet. Das des Parallelismus wegen gewählte *εν εμοι* (I Kor. 4, 6. 5, 1) bezeichnet den Punkt, an dem der Kampf stattfindet und darum auch von ihnen gehört wird.

2, 1. *ουν*) nimmt die durch 1, 28f. unterbrochene Ermahnung wieder auf, indem nun derjenige Punkt ausführlicher hervorgehoben wird, auf den es bei 1, 27 besonders ankommt, und steht darum auch nicht bei der Ermahnung selbst, sondern bei der Voraussetzung derselben, an welche der Vordersatz appelliert, um ihre Befolgung als ebenso selbstverständlich erscheinen zu lassen, wie diese Voraussetzung. Er appelliert zuerst an das Christenrecht der Ermahnung (*παρακλησ.*, wie Röm. 12, 8), das in der gliedlichen Verbindung aller mit Christo begründet ist (Röm. 12, 5), sodass es in ihr solches Ermahnen giebt und geben muss. Das parallele *παραμυθιον* kann nur, wie das Verb. I Thess. 2, 11, im Sinne aufmunternden Zuspruchs stehen, sofern ja die Ermahnung dazu dienen soll, sie zum Leidenskampf (1, 27) zu stärken. Derselbe wird von Liebe ausgehend gedacht, wie sie in der Gemeinschaft mit Christo alle verbindet. Die *κοιν. πν.* (II Kor. 13, 13) ist die Teilnahme am Geiste, welcher in der Lebensgemeinschaft mit Christo alle erfüllt und sie treibt, die Ermahnung zu befolgen, die von demselben Geiste ausgeht, ist also ein Appell an ihre Christenpflicht. Das letzte *ει τις* könnte nur heissen: wenn einer (ganz und gar) Herz (1, 8) und Erbarmen ist (*οικτ.* im Plur., wie Röm. 12, 1, von den verschiedenen Regungen des Erbarmens, deren das Herz voll ist); aber dieser Rückgang auf einen einzelnen, während doch das *εστιν*

κτιρμοί, 2 *πληρώσατέ μου τὴν χαράν, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύνψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες,* 3 *μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν,* 4 *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκα-*

εν χρ., das bei allen drei ersten Gliedern Prädikat ist, von allen gilt, ist so auffallend, dass vielleicht besser *τινα* zu lesen: wenn es in der Gemeinschaft mit Christo ein Herz voll Erbarmen giebt, das schon aus Mitleid mit meiner Lage sich verpflichtet fühlt, mir Freude zu machen. Bem., wie die subjektive Wendung bei der Appellation an ihre Christenpflicht dem *αγαπης* in der Appellation an das Christenrecht der Ermahnung entspricht. — **v. 2.** *πληρωσ.*) wie II Thess. 1, 11: sie sollen ihm (bem. das voranstretende *μου*) die Freude, die er durch Befolgung seiner ersten Ermahnung (1, 27) zu erlangen hofft, vollständig machen, wenn doch, wie er nicht zweifelt, bei ihnen in der Gemeinschaft mit Christo Ermahnen und Liebeszuspruch gilt, und der Geist (Gottes) wie das Erbarmen mit ihm dasselbe befolgen lehrt (v. 1). Das abgeschwächte *ινα* (I Kor. 4, 2f.) erläutert diese Bitte dahin, dass sie sollen einträchtig sein (Röm. 15, 5), d. h. ihr Sinnen und Trachten (1, 7) auf dasselbe Ziel richten. Das Part. charakterisiert diese Eintracht als eine nicht bloss auf der Gemeinsamkeit des eigensüchtigen Interesses beruhende, sondern auf derselben Liebe, die jeder gegen den andern hat, weil er das gemeinsame Ziel nur mit allen zugleich erreichen will. Das *συνψυχ.* nimmt das *μια ψ.* 1, 27 auf und gehört zu *το εν φρ.*, wodurch das bei allen gleiche Ziel näher bestimmt wird als das eine, worauf es bei dem *συναθλ.* 1, 27 ankommt, nämlich den Glauben an das Evangelium. Eintracht macht stark in jenem Kampf. — **v. 3.** *μηδ.*) scil. *φρονουντες*. Das *κατα* bezeichnet die für das verbotene Trachten massgebende eigensüchtige Rechthaberei (1, 17) und das nichtige Streben nach (weltlicher) Ehre (*κενοδοξ.*, wie Gal. 5, 26) der Sache nach als sein Motiv. Der Gegensatz richtet sich chiastisch zunächst gegen diesen Ehrgeiz, sofern sie durch die Demut (*ταπεινοφρ.*, wie Kol. 3, 12), an der es dem Christen nie fehlen darf (bem. den Art.), einer den andern achten sollen (*ηγ.*, wie I Thess. 5, 13) als über sich stehend (Röm. 13, 1), so dass sie ihm willig Ehrerbietung und Dienst leisten, als wären sie ihm untergeordnet, während die *κενοδοξ.* Ehre und Dienst nur für sich heischt, weil sie sich über die andern erhaben fühlt. Das parallele Part. in **v. 4** hebt mit bezug auf die der *εριθ.* v. 3 zu Grunde liegende Selbstsucht hervor, wie man nicht das eigne Interesse (I Kor. 10, 24) ins Auge fassen soll (*σκοπ.*, wie Röm. 16, 17), was der Gegensatz näher dahin bestimmt, dass das Interesse der andern immer in das eigne mit eingeschlossen sein soll (bem. das *και* im positiven Satz). Wie das pluralische *τα εαυτων* lediglich durch den Anschluss an das durch *αλληλ.* bedingte *εαυτων* v. 3 hervorgerufen ist, so hat dieses wieder das im N.T. sonst nicht vorkommende, aber im Klassischen nicht seltene *εκαστοι* hervorgerufen, das

στοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι. 5 *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* 6 *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,* 7 *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ*

---

dann am Schlusse noch einmal mit Nachdruck wiederholt wird. — **v. 5.** φρον.) die Vorstellung des Trachtens (v. 2) geht, da das τουτο sich auf ein innerliches Verhalten bezieht (das ηγ. und σκοπ. v. 3f.), in die des Gesinntseins (Röm. 12, 3) über, wie durch das εν υμιν (in eurem Innern) noch ausdrücklich bemerkbar gemacht wird. Da das ο an das die v. 3f. charakterisierte Gesinnung einer selbstverleugnenden Demut zusammenfassende τουτο anknüpft, ist bei εν χρ. ιησ. nur ην zu ergänzen. Das και (Röm. 15, 3. Kol. 3, 13) hebt die Identität noch stärker hervor. — **v. 6.** ος) geht auf den in dem Menschen Jesus erschienenen Christus (v. 5: εν χρ. ιησ.), was nicht ausschliesst, dass etwas von ihm ausgesagt wird, das vor seinem Erscheinen auf Erden liegt (vgl. I Kor. 8, 6. 10, 4). Obwohl er sich damals in göttlicher Gestalt befand (υπαρχ. von dem zuständlichen Sein, wie Röm. 4, 19. Gal. 1, 14), erhob er doch nicht die dadurch ihm nahegelegten Ansprüche. Die μορφη ist die Erscheinungsform, wie sie einem göttlichen Wesen (bem. das artikellose θεου) eignet, womit die göttliche δοξα (Act. 7, 2, vgl. Röm. 9, 4. Hebr. 9, 5) gemeint ist. Da diese offenbar göttliches Wesen voraussetzt, verlieh sie ihm den Anspruch auf die gleiche Würdestellung mit Gott (bem. das adverbiale ισα, wie Sap. 7, 3, das absichtsvoll im Unterschiede von ισον das Gleichgestelltsein ausdrückt, das er auch in der That dereinst erlangen sollte). Wie aber das v. 3 geforderte ηγ. ein Aufgeben aller Ansprüche involviert, die etwaige Vorzüge vor andern verleihen, so erachtete er diese gottgleiche Würdestellung nicht als etwas, das er gewaltsam an sich reissen sollte. Das αρπαγμ., das zunächst den Akt des αρπαζειν (im Sinne von Mt. 11, 12. Joh. 6, 15) bezeichnet, steht also metonymisch von dem Gegenstand des Raubens, dem zu Raubenden. — **v. 7.** αλλα) statt an sich zu raffen, worauf er Anspruch machen konnte, entleerte (εκεν., vgl. I Kor. 9, 15. II Kor. 9, 3) er sich selbst dessen, was er besass, und gab somit ein Vorbild der Selbstverleugnung, die nicht auf das Ihre sieht (v. 4). Das betonte εαυτον hebt die Freiwilligkeit seiner Selbstentäusserung hervor, wonach er die μορφη θεου aufgab, indem er Knechtsgestalt annahm. Aus diesem Gegensatz erhellt, dass es sich um die Gestalt eines Knechtes Gottes handelt, was durch ein dem λαβων subordiniertes Part. näher dabei bestimmt wird, dass er (nicht etwa in Engelsgestalt, sondern) in Gleichgestalt von Menschen kam (γεν. εν, wie I Kor. 2, 3). Ein Moment der Ungleichheit liegt in dem ομοιωμα (Röm. 1, 23. 8, 3) nicht, sondern nur, dass er (bei seinem Erscheinen auf Erden) die ihm an sich fremde menschengleiche Daseinsform annahm. Da das και zur Verknüpfung der beiden Hauptverba durchaus

σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ· 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

---

unentbehrlich, kann das σχημ. ευρ. nur das Resultat des Vorigen hervorheben, sofern er infolge des γενομενος nun auch in der ganzen Lebensgestalt (σχημα, vgl. das Verb. Röm. 12, 2), wie ein Mensch, d. h. durchaus menschengleich erfunden wurde, wodurch er erst nach **v. 8** zu dem εταπ. εαυτον (II Kor. 11, 7) fähig wurde; denn die Stellung eines in gedrückter, leidensvoller Lage Befindlichen (ταπ., wie Röm. 12, 16. II Kor. 7, 6), in die er damit eintrat, gehört ausschliesslich dem menschlichen Habitus an. Daher wird auch im Unterschiede von dem εαυτ. εκεν. v. 7 das Verb. betont vorangestellt. Wie jenes wird auch dieses durch einen Partizipialsatz näher erläutert, dessen Pointe aber nicht auf dem γεν. υπηκ. ruht, das ja mit der μορφ. δουλ. v. 7 gegeben war, sondern auf dem μεχρι θανατου, das durch das δε (Röm. 3, 22) dahin näher bestimmt wird, dass es sich nicht um den Tod als gemeines Menschenschicksal, sondern um den schimpflichsten und qualvollsten Tod, wie es der Kreuzestod ist (vgl. das artikellose σταυρ. Hebr. 12, 2), handelt. So erst ward er auf dem Gipfel der Selbstverleugnung das höchste Vorbild der Demut, die keine Würdestellung an sich reissen (v. 6), sondern in der tiefsten Selbsterniedrigung die v. 3f. gestellte Forderung erfüllen will. — **v. 9.** διο και) wie Röm. 4, 22, hebt hervor, wie es dieser selbstverleugnenden Demut nach dem Grundgesetz der göttlichen Vergeltung (Mt. 23, 12) genau entsprach, wenn Gott ihn nicht nur in seine frühere Stellung restituierte, sondern überhoch erhöhte (υπερυψ., wie Psal. 37, 35. 97, 9), d. h. nicht nur zu der göttlichen δοξα, die er besass, als er εν μορφ. θ. war (v. 6), sondern zu dem Gottgleichgestelltsein (vgl. Röm. 8, 34. Kol. 3, 1) gelangen liess, das er eigenwillig an sich zu reissen verschmähte, in welcher Belohnung zugleich das stärkste Motiv für die v. 3f. verlangte Tugend liegt, wie in 1, 28f. für v. 27. Zu der gottgleichen Würdestellung kam aber die allgemeine Anerkennung derselben hinzu, sofern Gott ihm als Gabe seiner Huld (εχαρ., wie 1, 29), durch die er sein Wohlgefallen an seinem Verhalten kund gab, den Namen, der über jeden Namen erhaben ist, verlieh, d. h. den Namen des κυριος im absoluten Sinne. Dies erhellt aus **v. 10,** wonach auf Grund dieses Jesu verliehenen Namens sich jedes Knie vor ihm beugen soll. Zu diesem Symbol der göttlichen Anbetung vgl. Röm. 14, 11 nach Jes. 45, 23. Mit τ. επουρ. (I Kor. 15, 48) sind die Engel gemeint, mit καταχθ. (vgl. Apok. 5, 13) die Hadesbewohner, auf die auch Röm. 14, 9 die Herrschaft Christi ausdehnt, hier aber, sofern sie bei der Auferstehung ihn anbeten sollen. Auch das πασα γλ. εξομολογ. in **v. 11**

12 ὥστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον, ἀλλὰ νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· 13 θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ

---

stammt aus Jes. 45, 23. Das Prädikat κυρ. steht mit Nachdruck voran, weil es eben der ihm nach v. 9 verliehene Name ist. Das εις δοξ. θ. (I Kor. 10, 31) wehrt jeder scheinbaren Beeinträchtigung Gottes durch solche Verehrung Christi, die doch nur zur Verherrlichung seiner als des Vaters Christi gereicht, sofern sein eigner Wille (vgl. das ινα v. 10) sich dadurch verwirklicht. Vgl. 1, 11.

v. 12. ωστε) wie I Kor. 3, 21: weil Christus so auf dem Wege selbstverleugnender Demut zu seiner Erhöhung gelangt ist. Die liebevolle Anrede (αγ. μ., wie I Kor. 10, 14) wird gewissermassen dadurch motiviert, dass seine Ermahnung dem entspricht (καθ., wie 1, 7), dass sie allezeit ihm gehorsam gewesen sind (υπηκ., wie Röm. 6, 17), er also von ihnen, die er dadurch so lieb gewann, auch jetzt den gleichen Gehorsam zu erwarten hat. Die subjektive Negation zeigt, dass mit μη der Nachsatz beginnt; das ως ist einfach vergleichend und geht auf das Mass des Eifers in der Erfüllung seiner Forderung, den sie in seiner Anwesenheit (1, 26) ihm bezeigt haben, und das steigernde π. μαλλ. (1, 23) darauf, dass sie jetzt bei seiner Abwesenheit, wo sie nicht durch sein beständiges Ermahnen dazu angeregt werden, umsomehr mit Furcht und Zittern (I Kor. 2, 3) vor Gott, der über Seligkeit und Verdammnis entscheidet, die eigne Errettung zustande bringen müssen (κατεργαζ., wie Röm. 1, 27. 7, 18). Das betonte εαυτων steht im Gegensatz zu dem, was v. 3f. in betreff ihres Verhaltens gegen andre gefordert war, was aber dann an dem Vorbild Christi (v. 5—8) als der Weg zur Erreichung der eignen Vollendung (v. 9ff.) dargestellt war. Zu dem Feststehen im Glaubenskampf, das sie ihrer Errettung gewiss machte (1, 27), muss also die demütige Liebesgesinnung hinzutreten (v. 3f.), ohne welche jene doch nicht zustande kommt. — **v. 13** begründet das betont gestellte μετα φοβ. κ. τρομ. v. 12 dadurch, dass Gott ja alles uns giebt, was wir zu jenem κατεργαζ. brauchen, wir also keine Entschuldigung haben, wenn dasselbe nicht zustande kommt. Ist es kein Geringerer als Gott selbst seinem Wesen nach (bem. das artikellose θεος), der in uns wirkt das Wollen und das Wirken dessen, was zu dem κατεργ. v. 12 nötig ist (bem. die absichtsvolle Wiederholung des ενεργ., das sonst nicht von menschlichem Wirken
... so ist klar, dass wir ihn nur in uns wirken zu lassen brauchen.
ερ (Röm. 1, 5) τ. ευδοκιας kann kontextmässig nur das göttliche
fallen an diesem θελειν und ενεργειν ausdrücken. Wirkt Gott
nicht nur uns zu gut, sondern um des Wohlgefallens willen, das
ı hat, so schädigen wir dadurch, dass wir ihn nicht in uns wirken
nicht nur das eigne Heil, sondern auch sein Interesse und haben

θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας. 14 *πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν,* 15 *ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ,* 16 *λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα.* 17 *ἀλλ' εἰ καὶ*

---

daher doppelte Strafe zu fürchten. So gehört dies mit zur Begründung des *μετα φοβ. κ. τρομ.* in v. 12. — **v. 14.** *παντα*) geht auf alles, was es behufs des *κατεργ. τ. σωτ.* zu thun und zu tragen giebt. Wie das *μετα φοβ. κ. τρομ.* aller falschen Sicherheit, so wehrt das *χωρ. γογγ.* (vgl. das Verb. I Kor. 10, 10) *κ. διαλ.* (Röm. 14, 1) aller Mutlosigkeit und Verzagtheit, wie sie in dem Murren wider Gott, der scheinbar zu viel auflegt, oder in den zweifelnden Gedanken, ob man das Erforderliche auch werde ausrichten können, zu Tage treten. — **v. 15.** *ινα*) Der Endzweck der Ermahnung ist wesentlich derselbe, wie der der Fürbitte 1, 10: dass ihr werdet (euch erweiset, vgl. Eph. 5, 17) tadellos (I Thess. 3, 13), natürlich in Gottes Augen, und selbst rein von jeder unlauteren Beimischung (*ακερ.*, wie Röm. 16, 19). In Reminiszenz an Deut. 32, 5 bezeichnet er solche als fleckenlose Gotteskinder inmitten (*μεσον*, wie Num. 35, 5) einer verkehrten und verdrehten Generation. Das hinzugefügte *θεου* bezeichnet die Gotteskindschaft als einen hohen Vorzug, der sie verpflichtet, im Gegensatz gegen die sittliche Abnormität ihrer Umgebung sich als fleckenlos in dem Kindern zukommenden Gehorsam zu beweisen. Das *εν οις* geht ad syn. auf das Collect. *γενεα*, unter deren Gliedern sie erscheinen (*φαιν.*, wie Röm. 7, 13. II Kor. 13, 7, doch vielleicht mit Anspielung an das Aufgehen der Gestirne) wie Lichtträger (*φωστ.*, wie Gen. 1, 14. 16) in einer (an sich dunkeln) Welt, da ihre Umgebung eben solch ein *κοσμος* ist, wie die physische Welt, in der die Himmelslichter aufgehen. Das *εν* gehört zu *φωστηρες.* — **v. 16** begründet das *φαιν. ως φωστ.* und giebt eben darum das tert. comp. dahin an, dass sie ein Lebenswort (*λογ.* mit gen. obj., wie I Kor. 1, 18) innehaben (*επεχ.* als verstärktes *εχειν*), welches, wie es sie zum *κατεργ. τ. σωτ.* v. 12 anleitet, auch andern den Weg zum Leben (Korrelatbegriff von *σωτηρια*, vgl. Röm. 1, 16f.) zeigen kann. Das *εις καυχ.* gehört zu *φαιν.*; denn dass sie schon jetzt so erscheinen, gereicht ihm zum Gegenstande des Rühmens (1, 26) auf den Tag Christi hin (1, 10), wo er sich ihrer als einer Frucht seiner Arbeit rühmen wird, weil diese ihre Position inmitten ihrer Umgebung zeigt, dass er nicht vergeblich gelaufen ist (vgl. Gal. 2, 2), noch sich vergeblich gemüht hat (I Thess. 3, 5). — **v. 17.** *αλλ ει και*) wie II Kor. 4, 16, geht darauf, dass die in dem *εις καυχ.* v. 16 angedeutete triumphierende Freude vernichtet zu werden scheint, wenn seiner 1, 25f. ausgesprochenen Erwartung zuwider, welche die Voraussetzung der ganzen Ermahnung

σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συνχαίρω πᾶσιν ὑμῖν· 18 *τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συνχαίρετέ μοι.*

19 *ἐλπίζω δὲ ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν, ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν.* 20 *οὐδένα γὰρ*

1, 27—2, 15 bildete (vgl. das *μονον* 1, 27), diese seine erfolgreiche Wirksamkeit ihm das Leben kostet. Seinen Märtyrertod, in welchem sein Blut vergossen wird, bezeichnet er als ein Trankopfer (*σπενδ.*, vgl. das Subst. Deut. 32, 38), welches er dem Opfer (d. h. der Gott wohlgefälligen Gabe) ihres (d. h. der Heidenchristen, vgl. 1, 24) Glaubens, den er ja begründet und gefördert hat (vgl. Röm. 15, 16), hinzufügt. Zu *επι* vgl. Kol. 3, 14. Da zu dem Opfer (*θυσ.*, wie Röm. 12, 1) notwendig der Priesterdienst (*λειτουργ.*, wie Hebr. 8, 6) gehört, mittels dessen dasselbe dargebracht wird, wobei also an alles zu denken ist, was er zur Begründung und Förderung ihres Glaubens gethan hat, werden beide Begriffe unter einem Artikel und mit dem gen. obj. *τ. πιστεως* verbunden. Gegenstand des *χαιρω* ist der Erfolg seiner Arbeit an ihnen (v. 16), dessen er sich mit ihnen allen (1, 4. 7 f. 25), die sich ja selbstverständlich in erster Linie desselben freuen, mitfreut (*συνχαιρ.*, wie I Kor. 12, 26. 13, 6). — **v. 18.** *το δε αυτο*) Acc. der näheren Bestimmung, wie Mt. 27, 44: ebenso freut auch ihr euch, geht darauf, dass sie ihre Besorgnisse um ihn, von denen der Brief ausging, lassen und seine Freude, die er im Blick auf die Sache des Evangeliums (v. 12—18), wie auf sein mögliches Schicksal hat (v. 19—26), teilen sollen, was in dem *συνχαιρ. μοι* als eine Pflicht der Sympathie dargestellt wird, mit der sie die ihnen in seinem *συνχαιρ.* v. 17 erwiesene vergelten sollen.

2, 19—30. Sendung des Tim. und Rücksendung des Epaphrodit. — *ελπ.*) mit *εν*, wie I Kor. 15, 19. Die Hoffnung beruht auf dem Herrn Jesu (Röm. 14, 14), der die Verhältnisse so lenken wird, dass er ihn senden kann. Das *δε* stellt der Freude, zu der er sie in v. 18 anregt, gegenüber, was er thun will, um auch sich (*ινα καγω*) erfreuliche Nachrichten von ihnen zu verschaffen. Zu *ταχ.* vgl. I Kor. 4, 19, zu dem Dat. des entfernteren Objekts bei *πεμπ.* I Kor. 4, 17. Das *ευψυχω* zeigt, dass auch er nicht ohne Sorge war um sie wegen ihrer äusseren Bedrängnisse (1, 28 f.); wenn er aber durch die Nachrichten über sie (*γν. τ. περι υμ.*, wie Kol. 4, 8) erquickt (gutes Mutes) zu werden hofft, so zweifelt er dem guten Vertrauen gemäss, das der ganze Brief atmet, nicht, dass er nur von ihrer Bewährung in denselben hören werde. — **v. 20** begründet, weshalb er gerade den Tim., den er doch als seinen langjährigen Gefährten so schwer entbehrt, senden will, dadurch, dass er keinen (ihm) Gleichgesinnten (*ισοψυχ.*, wie Psal. 55, 14) hat, der als solcher in echter (*γνησ.*, wie II Makk. 14, 8), d. h. ganz selbstloser Weise um ihre Angelegenheiten Sorge tragen wird (*μεριμν.*, hier im Sinne der fürsorglichen Ge-

ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· 21 οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. 22 τὴν δὲ δοκιμὴν αὐτοῦ γινώσκετε, ὅτι ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον. 23 τοῦτον μὲν οὖν ἐλπίζω πέμψαι, ὡς ἂν ἀπίδω τὰ περὶ ἐμέ, ἐξαυτῆς· 24 πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ, ὅτι καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι.

25 ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην Ἐπαφρόδιτον, τὸν ἀδελφὸν καὶ

---

sinnung, vgl. II Kor. 11, 28, die auch seine Beteiligung am Eingangsgruss 1, 1 f. voraussetzt). Es galt ja, eine weite Reise zu unternehmen, nur um mit dem Auge der Liebe die Zustände in Philippi zu prüfen und dem Apostel Nachricht darüber zu bringen. — **v. 21.** οι παντες) wie II Kor. 5, 15, beschränkt sich nach dem Kontext auf die Sämtlichen, die er überhaupt zur Verfügung hat, und die wegen ihrer Beziehungen zu Philippi für eine solche Sendung in Betracht kommen konnten. Sie alle hatten offenbar die Aufforderung des Apostels abgelehnt. Zu τ. εαυτ. ζητ. vgl. I Kor. 10, 24. Nur völlige Selbstlosigkeit machte eben geeignet, eine Mission zu übernehmen, bei der es keinerlei Ehre zu gewinnen galt, sondern nur zu prüfen, wie es um die Sache Christi bei ihnen stände. — **v. 22.** δοκιμ.) wie Röm. 5, 4. II Kor. 2, 9. Seine Bewährtheit (im Gegensatz zu den andern v. 21) kennen sie, da ja Tim. mit ihm in Phil. war (Act. 16), und zwar, dass er ihm, wie einem Vater ein Kind, oder vielmehr, wie der Apostel, sich selbst verbessernd, den Satz vollendet, mit ihm gedient hat in bezug auf die evangelische Verkündigung, auf welche alle seine Dienstleistungen abzielten. — **v. 23.** μεν ουν) wie I Kor. 9, 25, nimmt nach der Begründung seiner Wahl (v. 20 ff.) das v. 19 Gesagte wieder auf, jetzt das ταχ. dahin näher bestimmend: sobald ich (ως αν, wie Röm. 15, 24) die Entwicklung meiner Sache (τα περι εμε, das mich Angehende; vgl. Mc. 4, 19) abgesehen haben werde (απιδω im Sinne Jon. 4, 5). Zu εξαυτ. vgl. Act. 10, 33. 21, 32. Früher nicht, und auch dann nur hoffentlich, weil er ja unter Umständen den Tim. nicht entbehren konnte oder ja sogar möglicherweise (vgl. v. 17) eine Sendung mit dem v. 19 angegebenen Zweck von selbst fortfiel. — **v. 24.** πεποιθα) wie 1, 25, mit εν κυρ. im Sinne von v. 19. Die Sendung des Tim. soll aber seine eigne (και αυτος) Rückkehr, und zwar seine baldige (v. 19), in keiner Weise in Frage stellen.

v. 25. αναγκ. δε ηγησ.) vgl. II Kor. 9, 5, stellt der aus persönlichen Gründen gewünschten (v. 19), aber noch von Umständen abhängigen (v. 23) Sendung des Tim. die notwendige und daher sofort ausgeführte Sendung des Epaphr. gegenüber. Der Aorist ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht. Die dreifache Charakteristik des Epaphr. als eines ihm lieben Bruders (I Kor. 1, 1), als eines Mitarbeiters (Röm. 16, 21), und zwar eines solchen, der ihm im Kampf für das Evangelium gegen dessen Feinde zur

συνεργὸν καὶ συνστρατιώτην μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου, πέμψαι πρὸς ὑμᾶς, 26 ἐπειδὴ ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς καὶ ἀδημονῶν, διότι ἠκούσατε ὅτι ἠσθένησεν.
27 καὶ γὰρ ἠσθένησεν παραπλήσιον θανάτῳ· ἀλλὰ ὁ θεὸς ἠλέησεν αὐτόν, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐμέ, ἵνα μὴ λύπην ἐπὶ λύπην σχῶ. 28 σπουδαιοτέρως οὖν ἔπεμψα αὐτόν, ἵνα ἰδόντες

Seite gestanden (συνστρ., wie Philem. v. 2), was nur in Phil. (vgl. 1, 30) der Fall gewesen sein kann, soll den Gedanken entfernen, als ob er sich nichts aus ihm mache. Das betonte υμων, das zu beiden Acc. gehört, stellt dem gegenüber, was er für die Philipper ist, nämlich ihr Abgesandter (II Kor. 8, 23) und Dienstvollstrecker (λειτουργ., wie Röm. 13, 6) hinsichtlich seines Bedürfnisses (Röm. 12, 13). Er war also von der Gemeinde gesandt, dem Apostel ihre Gabe zu überbringen und ihm an ihrer Statt je nach seinem Bedürfnis Dienste zu leisten. Eben darum bedurfte seine Rücksendung — den Ausdruck vermeidet der Apostel wohl absichtlich — einer so ausführlichen Motivierung. Zu πεμψ. πρ. υμ. vgl. Kol. 4, 8. — **v. 26.** **επειδη**) wie I Kor. 1, 21 f., begründet jene Notwendigkeit aus dem andauernden Gemütszustande (ην c. part. praes.) des Epaphr., der von Sehnsucht nach ihnen (1, 8) und banger Unruhe ihretwegen (αδημ., wie Mc. 14, 33) erfüllt war, weil sie gehört hatten, dass er erkrankt sei (ησθεν., wie Act. 9, 37). Der Apostel führt das Heimweh, das ihn infolge seiner Erkrankung ergriffen hatte und nun ihre Absicht vereitelte, in zartester Weise mehr auf seine Sorge um sie, die die Nachricht von seiner Erkrankung betrübt haben musste, als um sich selbst zurück. — **v. 27.** **και γαρ**) wie II Kor. 5, 2. 4, begründet das ηκουσ. und den Eindruck, den Epaphr. davon auf die Phil. befürchtet, dadurch, dass er auch wirklich erkrankt war auf eine dem Tode nahekommende Weise (παραπλησ., adverbial im Sinne von -σιως Hebr. 2, 14). Dass Paul. seine Genesung als eine Erbarmungserweisung Gottes darstellt, die nicht nur dem Epaphr., sondern auch ihm selbst widerfahren, hebt aufs neue hervor, wie hoch er den Mann schätzt. Das επι c. acc. (Jes. 28, 10. Ezech. 7, 26) besagt, dass eine Betrübnis, nämlich die über den Tod des Freundes, über die andre gekommen wäre, welche ihm schon seine Krankheit und die Sorge der Leser um ihn verursachte. — **v. 28.** **σπουδαιοτ.**) vgl. das -ρον II Kor. 8, 22: eifriger als ich es sonst, um eure Absicht bei seiner Sendung nicht zu vereiteln, gethan haben würde. Das ουν nimmt die durch v. 27 unterbrochene Motivierung seiner Rücksendung (bem. den Aorist des Briefstils, wie v. 25) auf, die er nun als nicht nur um des Epaphr., sondern um ihrer, ja um seiner selbst willen geschehen darstellt. Sie sollen nach der durch die Nachricht von seiner Erkrankung eingetretenen Betrübnis sich wieder freuen, wenn sie ihn wiedersehen, und er will dadurch in noch höherem Masse von Trübsal frei werden, indem er, nachdem Gott durch seine Ge-

αὐτὸν πάλιν χαρῆτε, κἀγὼ ἀλυπότερος ὦ. 29 *προσδέχεσθε οὖν αὐτὸν ἐν κυρίῳ, μετὰ πάσης χαρᾶς, καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε,* 30 *ὅτι διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ μέχρι θανάτου ἤγγισεν παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ, ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας.*

III, 1 *Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ. τὰ αὐτὰ*

---

nesung die Betrübnis über seine Erkrankung (v. 27) von ihm genommen, nun auch der Betrübnis über ihre Sorge um ihn entledigt wird. — **v. 29.** *προσδεχ.*) wie Röm. 16, 2, folgert aus seiner Motivierung v. 28, dass sie den wider Erwarten früher zurückkehrenden, der also ihren Auftrag nicht ganz ausgerichtet hatte (sofern er länger zu seinem Dienst bei ihm bleiben sollte) trotzdem *μετα πασ. χαρ.*, d. h. mit lauter Freude, die jede verdriessliche Stimmung über die Vereitelung ihrer Absicht ausschliesst, aufnehmen sollen in der Gemeinschaft mit dem Herrn, d. h. in echt christlichem Sinn. Zu *τ. τοιουτ.* vgl. II Kor. 11, 13. 12, 2f. Der absichtlich allgemeine Ausdruck soll es nach feststehender Regel als ausgeschlossen hinstellen, dass man Leute, wie er einer ist, nicht in Ehren hält (*εντιμ.*, wie Lc. 7, 2. 14, 8). — **v. 30.** *τ. εργ. χρ.*) kann nur die ihm von der Gemeinde aufgetragene Überbringung der Gabe und Dienstleistung bei dem Apostel sein, sofern Christus selbst die Gemeinde dies Werk ihm aufzutragen ge heissen hat. Gerade durch diesen Ausdruck spricht der Apostel die höchste Anerkennung ihrer Absicht aus, während er durch die Rücksendung des Epaphr. sie nicht voll zu würdigen scheinen konnte. Zu *μεχρι θαν. ηγγ.* vgl. Psal. 107, 18. Das sonst nicht vorkommende, von *παραβολος* gebildete Wort heisst: waghalsig seiend hinsichtlich der Seele (im Sinne von Röm. 16, 4), d. h. sein Leben aufs Spiel setzend. Da dies um des ihm aufgetragenen Werkes willen geschah, kann er nur, auf der Reise schwer erkrankt, dieselbe dennoch fortgesetzt und so das Äusserste riskiert haben, um den ihm gewordenen Auftrag auszurichten, womit vollends jeder mögliche Vorwurf gegen ihn zum Schweigen gebracht war. Das *υμων* ist nach I Kor. 16, 17 gen. subj. Das, was ihrerseits fehlte an der mit bezug auf ihn intendierten Dienstleistung (*λειτουργ.*, wie II Kor. 9, 12), nämlich ihre persönliche Beteiligung, hat er ausgefüllt, indem er mit der Kollekte an ihrer Statt persönlich zum Apostel kam und ihm seine Dienste anbot.

3, 1 — 4, 1. Die rechte Christenfreude. — *το λοιπ.*) wie sonst *λοιπ.* (II Kor. 13, 11), leitet zu dem über, was noch zu sagen übrig bleibt. Hat der Brief bisher in verschiedenster Weise immer wieder ihre Freude anregen wollen, so soll dieselbe doch eine in der Lebensgemeinschaft mit

γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές. 2 *βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν.* 3 *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ*

Christo wurzelnde sein. Auf diese direkten und indirekten Ermahnungen zum *χαιρ.* (2, 18) geht auch das *τα αυτα γραφ.*, das der Apostel damit entschuldigt, dass es für ihn nicht saumselig (*οκν.*, wie Röm. 12, 11) sei, als ob er darüber versäume, Wichtigeres zu schreiben, weil es ihm bequemer sei, dasselbe zu wiederholen. Das *ασφ.* heisst nur: sicher, ungefährlich, ist aber natürlich eine feine Wendung für: sehr heilsam. — **v. 2.** *βλεπ.*) wie I Kor. 1, 26. 10, 18, weist, um das *χαιρ. εν κυρ.* durch seinen Gegensatz zu erläutern, auf das Bild solcher Personen hin, die ihre Freude in ganz andern Dingen suchen oder auf sie gründen, und zwar, wie das mit rhetorischem Nachdruck wiederholte Verbum zeigt, auf drei ganz verschiedene Kategorien. Am nächsten liegen den Lesern in ihrer heidnischen Umgebung solche, deren unreines, unflätiges Wesen er durch *κυν.* (wie Apok. 22, 15. II Petr. 2, 22) charakterisiert, sodann die *κακ. εργ.*, die mit den *εργ. δολιοι* II Kor. 11, 13 gleichzusetzen ganz willkürlich ist, und die, wenn es verständlich sein soll, nur die 1, 15 ff. erwähnten bezeichnen können, sofern sie ihre Freude finden an Neid und Streit, sowie daran, ihn in seinen Banden zu betrüben. Endlich aber nennt er, was den Lesern am fernsten, ihm aber nach seinem ganzen Lebensgange am nächsten liegt, das ungläubige Judentum, an dem er den Gegensatz zum *χαιρ. εν κυρ.* am besten illustrieren kann. Mit der Verwerfung der in Christo erfüllten Verheissung hat dasselbe den wirklichen Vorzug der Beschneidung (Röm. 3, 1 f.) eingebüsst und so in ihr nur eine nutzlose Verstümmelung des Leibes übrig behalten, weshalb es statt *περιτ.* vielmehr *κατατ.* (Zerschneidung) zu heissen verdient. Vgl. das analoge Wortspiel Gal. 5, 12. — **v. 3** begründet diesen Ausdruck dadurch, dass wir (die Christen) die wahre *περιτ.* sind, sofern an uns (in der Taufe durch Abthun des alten sündigen Wesens, vgl. Kol. 2, 11) eine Beschneidung in höherem Sinne vollzogen ist. Infolge davon sind eben die Christen die, welche kraft (in der Taufe empfangenen) Gottesgeistes (der sie treibt, vgl. Röm. 8, 14) den wahren Gottesdienst thun (im Sinne der wahren *λατρεια* Röm. 12, 1 im Unterschiede von der nunmehr ebenfalls wertlos gewordenen des Judentums Röm. 9, 4). Inwiefern dieser Gegensatz hier in Betracht kommt, zeigt das *καυχωμ. εν χρ. ιησ.* (vgl. I Kor. 1, 31), das ja in der Sache nichts andres ist als die triumphierende Freude, mit der sie sich des hohen Vorzugs rühmen, den sie in Christo besitzen, also das *χαιρ. εν κυρ.* v. 1. Dies beruht aber darauf, dass sie auf ihn und nicht auf Fleisch, d. h. auf irgend etwas Natürlich-menschliches (seien es eigne Werke oder nationale Vorzüge) ihr Vertrauen setzen (*πεποιθ.*, wie II Kor. 1, 9, nur des Parallelismus

πεποιθότες, 4 καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί. εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον, 5 περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμείν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, 6 κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος. 7 ἀλλὰ ἅτινά μοι ἦν κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν

---

wegen mit εν statt επι). — **v. 4.** καιπερ) wie Hebr. 5, 8. 7, 5. Da das εγω aus dem ημεις v. 3 seine darin mit befasste Person besonders hervorhebt, schliesst sich das zu εσμεν gehörige Part. natürlich im Sing. an dies εγω an: obwohl, was mich betrifft, ich habe, worauf ich vertrauen könnte (πεποιθησ., wie II Kor. 3, 4; doch hier ebenso metonymisch, wie αρπαγμος 2, 6), auch εν σαρκι. Er redet also von dem πεποιθ. εν σαρκι v. 3 nicht etwa nur so wegwerfend, weil es ihm an den Vorzügen fehlt, auf welche das Judentum sein Vertrauen setzt. Wenn irgend ein andrer (bem. das durch gesperrte Stellung betonte τις) sich berechtigt meint (δοκ., wie I Kor. 11, 16), auf Fleich sein Vertrauen zu setzen, so halte ich mich in noch höherem Grade dazu für berechtigt. — **v. 5** beginnt im Anschluss an εγω die Aufzählung dieser Vorzüge. Dass er, was Beschneidung anlangt, ein achttägiger (vgl. das analoge τεταρτ. Joh. 11, 39), d. h. gesetzesgemäss (Lev. 12, 3) am 8. Tage beschnitten ist, zeigt, dass er nicht etwa Proselyt, sondern geborner Jude ist; das εκ γεν. ισρ. (Röm. 9, 6), dass er ein echter Jude, da von Abr. und Isaak doch auch noch die Ismaeliter und Edomiter stammen; das φυλ. βεν. (Röm. 11, 1), dass er dem theokratischen Kern der Nation entstammt, der allein aus dem Exil zurückkehrte (Esr. 4, 1): das εβρ. εξ εβρ. (II Kor. 11, 22), dass er von reiner, durch keine Mischehe getrübter Abkunft ist. Von diesen angebornen Vorzügen geht er zu den selbsterworbenen über, sofern er in gesetzlicher Beziehung (bem. das artikellose κατα νομ.) ein Pharisäer (Act. 23, 6), d. h. der Partei angehörte, die es mit dem Gesetz am strengsten nahm, ja sogar nach **v. 6,** was Eifer (ζηλ., neutrisch, wie II Kor. 9, 2 vgl. zur Sache Gal. 1, 14) anlangt, ein Verfolger der Gemeinde war (bem. das zeitlose part. praes., wie Gal. 1, 23); was Rechtbeschaffenheit anlangt, wie sie gesetzlich begründet (εν νομω, wie Gal. 5, 4), d. h. in pünktlicher Erfüllung einzelner Gebote untadelig geworden. Natürlich ist nicht gemeint vor Gott (Röm. 3, 20. Gal. 3, 11), sondern vor Menschen, dem Ideal gesetzlicher Frömmigkeit, wie es der Pharisäismus vertrat, entsprechend; aber schwerlich hätte Paul., wenn er sich hier Judaisten gegenüber dächte, sich eines so missverständlichen Ausdrucks bedient. Hier aber handelt es sich nur um Vorzüge, wie sie irgend ein Jude sich beilegen konnte, der natürlich δικαιοσ. nicht nach paulinischem Massstabe misst, um darin den Grund seines Vertrauens, seiner Freude und seines Stolzes zu suchen. — **v. 7.** αλλα) aber, obwohl er hiernach in der Reinheit seiner Nationalität, wie

ζημίαν. 8 *ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω* 9 *καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην*

---

in seiner korrekten Gesetzlichkeit Grund zum *πεποιθ. εν σαρκι* (v. 3) hatte, oder, wie das *ατινα* sagt, solche Vorzüge, die ihrer Natur nach ihm auf seinem damaligen Standpunkt (*ην*), jeder einzelne, von Gewinn (bem. den Plur. von *κερδ.* 1, 21) waren, weil sie ihm Wohlgefallen vor Gott und Menschen verschafften oder zu verschaffen schienen. Dies alles aber hat er (bei seiner Bekehrung) als Schaden geachtet und achtet es beständig dafür (bem. das Perf.) um Christi willen, sofern es hindert, Christum als den einigen Heiland zu erkennen und auf ihn allein sein Vertrauen zu setzen. — **v. 8.** *αλλα*) sich selbst korrigierend, wie I Kor. 6, 11. II Kor. 7, 11, da er nicht nur infolge des dauernden Eindrucks seiner Bekehrung, sondern auch auf seinem gegenwärtigen Standpunkt aus einem neuen Motive alles, was ihm damals Gewinn war (*παντα*), für Schaden achtet. Das *αλλα* wird verstärkt durch das halbironische *μενουνγε* (Röm. 9, 20), da ja freilich vom christlichen Standpunkte aus von einem Gewinn dieser Dinge keine Rede mehr sein kann. Der Nachdruck liegt auf dem *δια τ. υπερεχον* (substantiviert nach Analogie von II Kor. 4, 17), weil erst jetzt der alles überragende Wert der Erkenntnis Christi Jesu als seines Herrn ihm aufgegangen, um deswillen alles, was diese Erkenntnis abzuschwächen im stande ist, indem es seine Wertschätzung auf irgend etwas andres ablenkt, ihm als ein Schaden erscheinen muss. Der Relativsatz weist mit seinem Aor. nochmals auf die vergangene Thatsache seiner Bekehrung zurück, wo ihm dieser erhöhte Herr sich offenbarte, und er um seinetwillen all jener Dinge (bem. den rückweisenden Art.) verlustig ging (*ζημ. τι*, wie Mc. 8, 36. Lc. 9, 25), d. h. mit seiner ganzen jüdisch gesetzlichen Vergangenheit brach. Bem. die Anspielung auf *ζημιαν*, sofern an dem geschädigt zu werden, was man für Schaden achten muss, in Wahrheit kein Schaden ist. Erst durch dieses Wortspiel tritt die Korrektur des Gedankens v. 7 in diesem Satze und die Bedeutung des halbironischen *μενουνγε* in ihr volles Licht. Das *κ. ηγουμαι* knüpft als selbständiger neuer Satz an *ηγουμαι* an. Denn man kann etwas als schädlich opfern und doch an sich für wertvoll achten, er aber achtet es für etwas ganz Verächtliches, wie Kehricht, Unrat (*σκυβ.*, wie Sir. 27, 4), um Christum zu gewinnen. Bem. die Anspielung auf *κερδ.* v. 7 im Gegensatz zu *εζημιωθην*, das vollends dadurch aufgehoben wird, dass er in dem Mass, in welchem er alles andre in seiner völligen Wertlosigkeit erkennt, Christum als das allein wahre Gut anzueignen und dadurch den höchsten Gewinn zu machen im stande ist. — **v. 9.** *κ. ευρ.*) ohne *ων* mit *εν αυτω* verbunden, wie 1, 13, sofern, wenn er Christum wirklich angeeignet hat, sich seine Lebensgemeinschaft mit ihm offenkundig erweisen muss, weil er dann ja (bem.

τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην, ἐπὶ τῇ πίστει, 10 τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, 11 εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.

---

die subj. Negation) nicht hat eine eigne (selbsterworbene) Gerechtigkeit (vgl. Röm. 10, 3), die ihrem Wesen nach aus gesetzlicher Forderung (*εκ νομ.*, wie Gal. 3, 21), d. h. aus ihrer Erfüllung herstammen würde, sondern die durch Glauben an Christum, d. h. durch Vertrauen auf ihn als den einigen, vollgenügenden Heilsmittler vermittelte (Röm. 3, 22), die von Gott herrührt, sofern derselbe sie aus Gnaden dem Gläubigen zurechnet (Röm. 4, 4 ff.). Während formell das *εκ θεου* dem *εκ νομου* entspricht, entspricht sachlich in chiastischer Form das *τ. δια πιστ.* dem *τ. εκ νομου* und das *εκ θεου* dem *εμην.* Das *επι* (vgl. 1, 3. 5) *τη πιστει* gehört zu *ευρεθω* und besagt, dass nur auf Grund jenes Glaubens (bem. den rückweisenden Art.), der die Gerechtigkeit vermittelt, weil er auf alles eigne Erwerben der Gerechtigkeit Verzicht leistet, man in ihm erfunden wird. — **v. 10.** *του γνων.*) Umschreibung eines Absichtssatzes, wie Röm. 6, 6, kann nur von *ινα κερδ. και ευρ.* abhängen, weil es lediglich sagt, inwiefern ein mit dieser Absicht sich vollziehendes *ηγεισθαι* wirklich *δια τ. υπερεχ. τ. γνωσ. χρ.* geschieht. Denn man erkennt ihn nur, wenn man ihn als den einigen Grund des Heils (im Gegensatz zu allem Selbsterwerben desselben) sich aneignet, die Kraft seiner Auferstehung nur, wenn sie als die Versieglung seines Erlösungstodes (I Kor. 15, 17. Röm. 4, 25. 8, 33 f.) in uns den Glauben wirkt an die auf Grund desselben von Gott uns geschenkte Gerechtigkeit, und endlich Anteilnahme (2, 1) an seinen Leiden (II Kor. 1, 5. 7) nur, wenn wir in der Lebensgemeinschaft mit Christo alle uns widerfahrenden Leiden als die seinen erkennen, die wir in der Gemeinschaft mit ihm tragen. An das Subjekt des *γνωναι*, aber sofern dasselbe in seinem zuletzt genannten Objekt speziell auf das *ευρεθω εν αυτω* zurückweist, knüpft das *συμμορφιζ.* an, um zu betonen, wie die Lebensgemeinschaft mit ihm, sofern sich in ihr die Gemeinschaft der Leiden mit Christo vollzieht, darin gipfelt, dass man zuletzt auch seinem Tode gleichgestaltet wird, was sich schon jetzt in seiner beständigen Todesgefahr (I Kor. 15, 31. II Kor. 4, 10), event. im Märtyrertode selbst vollzieht. — **v. 11.** *ειπως*) wie Röm. 11, 14: ob ich etwa, vorausgesetzt, dass ich im Sinne von 1, 19 f. bewährt werde, nach dem Röm. 8, 17 ausgesprochenen Gesetz zu dem Ziele gelange (*καταντ. εις*, wie I Kor. 14, 36), zu dem er durch seinen Tod gelangt ist. Nur weil dasselbe eben noch als seine *αναστ.* bezeichnet war, wird hier die *εξαναστ. εκ νεκρ.* genannt, die also ausschliesslich den bewährten Gläubigen zu teil wird, indem sie aus dem Todeszustande (der Gemeinschaft mit den Toten) heraus zu seiner *αναστασις* eingehen. Erst an diesem Ziele wird er ganz erkennen, was er mit dem *χρ. κερδ.* und *ευρεθ. εν αυτω* besitzt, wie

12 οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ. 13 ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι· 14 ἓν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος,

---

Christus also der einzige Grund seiner Freude sein muss, so dass das ειπως von του γνωναι abhängt.

v. 12. ουχ οτι) wie II Kor. 1, 24: ich sage nicht, dass ich schon ergriffen habe (λαμβ. im Sinne von I Kor. 11, 23). Das Objekt fehlt absichtlich, da es auf den allgemeinen Grundsatz ankommt, dass er nie fertig zu sein meint, wie ja schon in dem ειπως angedeutet war; aber der Sache nach ergiebt sich aus dem χρ. κερδ. v. 8, dass es Christus und sein Heil ist, das er immer noch nicht vollkommen ergriffen zu haben meint. Dem entspricht ja auch das τετελειωμαι, das die durch solches Ergriffenhaben bewirkte religiös-sittliche Vollendung bezeichnet, wie das ευρεθ. v. 9 die Folge des χρ. κερδ. Wenn der Apostel dies ausdrücklich hervorheben zu müssen meint, obwohl v. 7—10 an sich ein solches Missverständnis durchaus nicht veranlasste, so liegt nahe, dass er dabei an die κακ. εργ. v. 2 denkt, die in ihrer Überhebung über den Apostel und ihrer Rivalität mit ihm (1, 15 ff.) dies beanspruchten oder gar zu beanspruchen ihm vorwarfen. Zu δε (vielmehr) vgl. Röm. 2, 5. 3, 4, zu διωκω, das (ohne Bewusstsein seines bildlichen Sinnes) nur das energische Streben bezeichnet, Röm. 12, 13, zu ει (ob) I Kor. 7, 16. Das και bezeichnet, dass solchem διωκ. das καταλαμβ. (wie I Kor. 9, 24, synonym mit λαμβ.) entsprechen muss (vgl. Röm. 9, 30), weil (εφ ω, wie Röm. 5, 12) er ja auch (vgl. I Kor. 13, 12) von Christo ergriffen ist. Dass Christus (bei der Erscheinung vor Damaskus) sich seiner bemächtigte, kann nur die Absicht gehabt haben, ihn zu dem vollen Ergreifen Christi und der damit gegebenen Vollendung zu führen, so dass also ein Jagen danach sein Ziel erreichen muss. — **v. 13** wiederholt seine Aussage mit der erneuten Anrede (1, 12), weil ihnen in ihrer brüderlichen Liebe besonders daran liegen muss, ihn ganz zu verstehen, und zwar so, dass das zusammengestellte εγω εμ. hervorhebt, dass es sich um seine Selbstschätzung handelt, wobei das Urteil über ihn Gott anheim gestellt bleibt (vgl. I Kor. 4, 3 f.). Das ου gehört zu λογ. (Röm. 2, 3); zu dem objektlosen κατειλ. vgl. v. 12. Hier tritt es ganz klar hervor, dass er sich in den Gegensatz zu andern stellt, und das können nur die 1, 15 ff. erwähnten persönlichen Gegner sein. — **v. 14.** εν δε) scil. λογ. κατειλ. Das einzige, was er allerdings bereits ergriffen zu haben meint, ist das stete Streben nach immer höherem Ergreifen. Hier tritt nun, veranlasst durch die Vorstellung eines διωκειν zum Zweck des Ergreifens, das Bild von der Rennbahn ein, deren bereits durchlaufener Teil hinter ihm liegt (τ. οπισω, wie Mc. 13, 16), wie der noch zu durchlaufende vor ihm. Jenen schlägt er sich aus den Gedanken (επιλανθ., wie

κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 15 ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν. καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει. 16 πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν.

I Makk. 1, 49, doch nur hier c. acc.), um nicht durch die Beschäftigung damit den Eifer des Vorwärtsstrebens zu lähmen. Das *τ. εμπρ.* (II Kor. 5, 10) hängt von der ersten Praep. in dem Decomp. ab, welches den Läufer malt, wie er, den Leib vorgestreckt, das Ziel gleichsam früher ergreifen will, als er es mit den eilenden Füssen erreichen kann. Das *κατα* (Act. 27, 12) bei *διωκ.* bezeichnet, dass dasselbe zielwärts gerichtet ist, wobei als *σκοπος* (Thren. 3, 12. Sap. 5, 12) das volle Ergreifen Christi und die dadurch zu erlangende Vollkommenheit gedacht ist. Die Intention solchen Laufens geht aber auf den Kampfpreis (*βραβ.*, wie I Kor. 9, 24), den die Berufung Gottes uns in Aussicht stellt (vgl. die *ελπ. τ. κλησ.* Eph. 1, 18. 4, 4). Das an sich entbehrliche *ανω* (Gal. 4, 26. Kol. 3, 2) soll andeuten, dass das im Himmel ausgesetzte *βραβ.* nur die himmlische Heilsvollendung sein kann. Das *εν χρ. ιησ.*, das diese Ausführung dem Thema v. 1 (*χαιρ. εν κυρ.*) unterstellt, kann nur mit *διωκ.* verbunden werden, sofern auch dieses Vorwärtsstreben, wie alle Freude an dem bereits Errungenen, in der Gemeinschaft mit Christo wurzeln muss. — **v. 15.** *οσοι*) Da jeder Christ den Anspruch machen muss, *τελ.* zu sein oder zu werden, und Paul. sich trotz des abgelehnten *τετελ.* v. 12 sofort unter die *τελ* einschliesst, so kann nur gemeint sein, dass nach dem v. 12ff. Gesagten (*ουν*) die wahre Vollkommenheit nur darin bestehe, dass man gesinnt ist (*τουτο φρ.*, wie 2, 5), wie dort an seinem Beispiel gezeigt, indem man sich nie für vollkommen hält, sondern stets nach der Vollkommenheit strebt. Vgl. das ähnliche Oxymoron in dem *εν δε* v. 14. Das betonte *τι* setzt den Fall, dass sie in einem einzelnen Punkte anders (*ετερως*, im Gegensatz zu dem *τουτο φρονωμεν*, das also von der Gesinnungsweise gemeint ist) denken, also in ihm wenigstens bereits fertig zu sein wähnen. Aber auch dieses (nämlich, was sie über diesen Punkt auf Grund der allgemeinen christlichen Gesinnungsweise zu denken haben) wird ihnen Gott (nach der zuversichtlichen Erwartung 1, 6) offenbaren (durch den in ihnen wirkenden göttlichen Geist, vgl. I Kor. 2, 10). — **v. 16.** *πλην*) wie I Kor. 11, 11, weist auf das hin, was, abgesehen von diesem göttlichen Gnadenwirken, ihnen zu thun übrig bleibt. Das *εις ο εφθ.* (Röm. 9, 31) geht auf den Grad des richtigen *φρονειν*, zu dem (abgesehen von jenem einzelnen Punkte v. 15) jeder bereits gelangt ist, und der für ihn die Norm seines Wandels werden soll (*στοιχ.* c. dat., wie Röm. 4, 12. Gal. 6, 16). Der Infin. steht nach klassischem Gebrauch statt des Imperativ zum Ausdruck des unabänderlichen Gesetzes, gleichsam der Parole für sie. Wer treu dem bereits erkannten Willen Gottes nachlebt, den wird er schon weiterführen.

17 συνμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτως περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς. 18 πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν, οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, 19 ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια

---

v. 17. Wie der Apostel von der Grundlegung des Christenlebens (v. 3—11) zu dem steten Weiterstreben (v. 12—15) fortgeschritten ist, um zu zeigen, dass alle ihre Freude nur eine Freude *εν κυρ.* sein kann (v. 1), so fasst er jetzt im Anschluss an das *στοιχ.* v. 16 den Christenwandel selbst (nach seinem letzten Ziel) ins Auge, indem er wieder, wie v. 4ff. v. 12ff. von seinem eignen Wandel ausgeht, dessen Mitnachahmer (mit andern Gemeinden, die er dasselbe thun heisst, vgl. I Kor. 4, 16f.) sie als seine geliebten Brüder werden sollen. Sie sollen auf die ihr Augenmerk richten (*σκοπ.*, wie 2, 4), welche also (d. h. in seiner Nachahmung) wandeln, dementsprechend wie, d. h. weil sie ihn und diese alle (*ημας*) zum Vorbilde (*τυπ.*, wie I Thess. 1, 7) haben. So wehrt er ausdrücklich der Vorstellung, als wolle er sich einen einzigartigen, mustergiltigen Wandel beilegen. — **v. 18** begründet diese Ermahnung, wie v. 2 in Aussicht nahm, e contrario, indem auf viele hingewiesen wird, deren Wandel das gerade Widerspiel des *ουτως περιπατουντας* v. 17 ist. Da aber die Erwähnung des Wandels lediglich durch die Anknüpfung an v. 17 herbeigeführt ist, und es dem Apostel jetzt auf das letzte Ziel desselben ankommt, wird die Aussage über die Art desselben anakoluthisch fallen gelassen, und dieselbe nur indirekt durch die Charakteristik der Personen angedeutet, um die es sich handelt. Wer die sind, von denen er oft geredet (*λεγω τινα*, wie Joh. 1, 15. 8, 27), als er bei ihnen war, jetzt aber sogar weinend redet, weil er sie für unverbesserlich hält und die Hoffnung auf ihre Bekehrung aufgegeben hat, sagt die von dem Relativsatz attrahierte Apposition zu *πολλοι.* Feinde des Kreuzes Christi können aber unmöglich Christen, auch nicht libertinistische sein, von denen man nicht einsieht, warum er sie jetzt (und nicht von jeher) beweint, sondern nur die sie umgebenden Heiden, deren Charakteristik in v. 19 ganz mit ihrer Bezeichnung als *κυνες* v. 2 übereinstimmt, und deren schandbarem Lustleben sicher nichts widerwärtiger war, als die Predigt vom Kreuz (I Kor. 1, 17). — **v. 19.** *ων*) sagt von ihnen aus, worauf es dem Apostel hier wesentlich ankommt, nämlich dass das ihnen zukommende Ende (Röm. 6, 21) Verderben (1, 28) ist, was der parallele Relativsatz dadurch motiviert, dass ihr Gott, dem sie ausschliesslich dienen und von dem sie all ihr Glück erwarten, der Bauch (I Kor. 6, 13), d. h. das Organ für den niedrigsten Sinnengenuss ist, und dass sie ihre Ehre (II Kor. 6, 8) nur in dem suchen, was ihnen Schande bringt (*αισχ.*, wie II Kor. 4, 2). Das *οι τ. επιγ. φρον.* (Kol. 3, 2) ist Apposition zu dem nur durch die Attraktion in den Acc. verwandelten *οι εχθρ. τ. σταυρ.* und benennt nun das, was sie erst zum Gegenbilde des

φρονοῦντες. 20 ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, 21 ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα. IV, 1 ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπη-

---

Christenwandels (nach seinem Ziele) macht. Dass sie keine höheren als irdische Ziele kennen, ist ja eben der tiefste Grund davon, dass sie durch ihr schandbares Lustleben dem Verderben verfallen. — **v. 20.** *ημων γαρ*) begründet, ganz wie v. 3, e contrario, warum er durch den Hinweis auf diese *πολλοι* v. 18f. seine Ermahnung motiviert, dadurch, dass unser Ziel das gerade entgegengesetzte ist. Er geht davon aus, dass das Gemeinwesen (*πολιτ.*, wie II Makk. 12, 7, vgl. auch das Verb. 1, 27), dem wir angehören, im Himmel befindlich ist, woraus sich für die Christen das *τ. ανω φρ.*, wie schon v. 14 angedeutet, von selbst ergiebt (vgl. Kol. 3, 2). Das *εξ ου* steht, wie Kol. 2, 19, rein adverbial (unde), und das *και* deutet an, dass wir den, welchen wir den Herrn Jesus Christus nennen (1, 2, der artikellose Ausdruck ist ganz zum nom. propr. geworden), und der darum der König unsers Gemeinwesens ist, naturgemäss auch als Erretter (Eph. 5, 23) von der *απωλεια*, der die Heiden verfallen sind, erwarten (*απεκδεχ.*, wie Röm. 8, 19). — **v. 21.** *ος*) deutet an, dass Christus, wie er nach v. 3—11 unser höchstes Gut, nach v. 12—15 das Ziel alles Vorwärtsstrebens, so auch unser Hoffnungsziel ist, an welchem die Christen wirklich erlangen, was die Heiden auf falschem Wege und darum nur zu ihrem Verderben erstreben (v. 19). Während ihr Streben nur auf die Pflege der *κοιλια* gerichtet ist, erlangt der Christ für sein *σωμα* die *δοξα*, die sie in ihrer Schande suchen. Bei dem *μετασχημ.* (II Kor. 11, 13ff.) denkt Paulus an die Verwandlung, die mit dem *σχημα* der ganzen Schöpfung zugleich (I Kor. 7, 31) unsre Leiblichkeit bei der Wiederkunft Christi erfährt, wobei auf die Frage, ob unmittelbar oder mittelbar (durch die Auferstehung), gar nicht reflektiert wird. Das *σωμα τ. ταπ.* (Lc. 1, 48) bezeichnet den Leib unsrer Erniedrigung, sofern derselbe durch die Sünde der *φθορα* verfallen ist und erst bei der Parusie von der Knechtschaft derselben befreit wird (Röm. 8, 21). Zu dem brachyologisch, wie I Thess. 3, 13, das Ergebnis des *μετασχημ.* bezeichnenden *συμμορφ.* vgl. Röm. 8, 29. Auch Christus ist also in einem Auferstehungsleibe gedacht, dem die Herrlichkeit eignet (I Kor. 15, 43). Zu *κατα τ. ενεργ.* vgl. Kol. 1, 29. Der gen. app. bezeichnet die Wirkungskraft, wonach er vermag, auch das Sämtliche, was ihm noch entgegensteht, sich zu unterwerfen (vgl. I Kor. 15, 25f.), weil darin der Tod als der letzte Feind eingeschlossen ist, mit dessen Besiegung eben jene Verwandlung unsrer Leiblichkeit gegeben ist. — **4, 1.** *ωστε*) folgert aus der gesamten Begründung das *χαιρετε εν κυριω* 3, 1, da aus allem, was Kap. 3 ausgeführt, folgt, wie der Christ in der Gemeinschaft mit Christo so stehen (*στηκ.*, wie 1, 27) soll, dass derselbe ihm sein höchstes

τοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, χαρὰ καὶ στέφανός μου, οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ, ἀγαπητοί.

---

2 Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ. 3 ναὶ ἐρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύνζυγε, συνλαμβάνου αὐταῖς, αἵτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν

Gut, sein Strebe- und Hoffnungsziel sein soll. Die gehäuften Liebes- und Lobesausdrücke machen die Ermahnung noch inständiger, da von ihrer Befolgung die Fortdauer derselben abhängt. Zu dem *αδ. μ. αγ.* (I Kor. 15, 58) tritt das *επιποθητ.* als Ausdruck seiner Sehnsucht nach ihnen. Zu *χαρα κι στεφ. μ.* vgl. I Thess. 2, 19. Bem. die affektvolle Wiederholung des *αγαπ.* am Schlusse.

4, 2—9. Schlussermahnung. — Die Wiederholung des *παρακ.* (Röm. 12, 1) zeigt, dass beiden Frauen die gleiche Mahnung gilt, dass der Apostel nicht einer allein die Schuld zuschieben will. Das Verbindungsglied zwischen v. 1 und v. 2 ist das *εν κυρ.*, da das *ουτως στηκ.* das *τ. αυτο φρον.* (2, 2) zur Folge haben muss. Dass Paulus diesen speziellen Fall, in dem es an der rechten, in der Lebensgemeinschaft mit Christo wurzelnden Eintracht fehlte, der Erwähnung wert hält, zeigt, wie solcher Mangel an Eintracht nicht der Grundfehler der ganzen Gemeinde gewesen sein kann. Bei der Bedeutung aber, welche diese Frauen nach dem Folgenden für die ganze Gemeinde gehabt hatten und wohl noch hatten, erklärt sich, weshalb er die Frage angesichts derselben erörtert. — **v. 3.** *ναι*) wie Röm. 3, 29. Zu *ερωτ.* im Sinne von: bitten vgl. I Thess. 4, 1. Der echte (II Kor. 8, 8) Jochgenosse (vgl. *συζυγης* III Makk. 4, 8), den der Apostel auffordert, ebenfalls (*και*) den beiden Frauen bei dem Werk der Verständigung behilflich zu sein (*συνλαμβ.*, wie Lc. 5, 7), scheint der Gatte einer von ihnen (wahrscheinlich der letztgenannten) zu sein, der, eben weil er in Wahrheit ist, was sein Name besagt, am ehesten zu solcher Hilfsleistung bereit sein wird. Das argumentierende *αιτινες* (1, 28) motiviert, weshalb sie solcher Mühwaltung wert sind, und hebt zugleich ihre Verdienste hervor, wodurch ihre Vermahnung vor der ganzen Gemeinde alles Demütigende für sie verliert. Das *συνηθλ.* (1, 27) weist darauf hin, dass sie in der Gründungszeit der Gemeinde ihm in der Verkündigung des Evangeliums (*εν τ. ευαγγ.*, wie Röm. 1, 9) beigestanden hatten (vgl. die Priska Röm. 16, 3) unter mancherlei Kämpfen mit den Feinden des Evangeliums. Bei welcher Gelegenheit dies geschehen war, deutet das *μετα* an, welches daran erinnert, wie damals auch Clemens und seine übrigen Mitarbeiter an diesen Kämpfen teilnahmen, deren Namen er

βίβλῳ ζωῆς. 4 χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε.
5 τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. ὁ κύριος
ἐγγύς. 6 μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ
δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν
θεόν. 7 καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρου-
ρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ

---

nicht zu nennen braucht, da sie (was mehr ist) im Buche des Lebens (Exod. 32, 32f. Apok. 3, 5) stehen, wodurch ihnen das ewige Heil um ihres treuen *συναθλειν* willen gewährleistet wird. — **v. 4.** *παντοτε*) verstärkt die aus 3, 1 wieder aufgenommene Hauptermahnung, die er sich sogar noch einmal zu wiederholen entschliesst. Das *παλιν ερω* lässt die Leser gleichsam in seine eigne schriftstellerische Überlegung hineinschauen. Es lag ja nahe genug, dass die Aufforderung in der Situation der Leser (1, 29f.) paradox erscheinen konnte. — **v. 5.** *τ. επιεικ.*) wie Jak. 3, 17. I Petr. 2, 18. Das neutr. adj. drückt stärker als das Subst. (II Kor. 10, 1) das linde Wesen aus, das auch unberechtigten Ansprüchen gegenüber nachgiebt, um es nicht zum Streit kommen zu lassen, Verfehlungen des Nächsten aber nachsieht und vergiebt. Wenn dasselbe allen Menschen kundwerden soll, so sind dabei die sie umgebenden Heiden eingeschlossen. Wer im Höchsten befriedigt ist (vgl. das *χαιρ.* v. 4), wird am leichtesten solche Lindigkeit gegen alle beweisen. Aber das *ο κυρ. εγγ.* (vgl. Jak. 5, 7ff. Apok. 1, 3) erinnert daran, dass sie auch Christenpflicht sei, sofern der wiederkommende Herr nach der Übung der Feindesliebe fragen wird. — **v. 6.** *μηδεν*) wie II Kor. 11, 5: in keinem Stück sorget (im Sinne von Mt. 6, 25. 31), weil gerade das ängstliche Sorgen so leicht die Christenfreude stört. Daher der Gegensatz: in jedem Punkte (I Kor. 1, 5), welcher euch Sorge machen könnte. Das artikulierte *τ. προσευχῃ κ. τ. δεησ.* (Eph. 6, 18) bezeichnet die fromme Hinwendung zu Gott im Gebet und die Bitte, welche, auf alles Selbsthelfenwollen verzichtend, nur von Gott empfangen will, als das, was zur Überwindung der Sorge not thut. Das *μετα ευχαρ.* (Act. 24, 3) hebt hervor, wie die dankbare Erinnerung an die empfangenen göttlichen Wohlthaten am besten die Sorge überwinden hilft. Es genügt, seine Wünsche und Anliegen (*αιτημ.*, wie Lc. 23, 24) gegen Gott (im Gebetsverkehr mit ihm) kund werden zu lassen, weil der dankbare Beter die Erhörung als selbstverständlich voraussetzt. — **v. 7.** *η ειρ. τ. θεου*) der Friede, den Gott giebt, ist der innere Seelenfriede (Röm. 14, 17), der alles Sorgen ausschliesst. Das *υπερεχ.* bezeichnet, dass dieser Friede jeden *νους* überragt, sofern der natürliche Sinn, der ja mit seinen vernünftigen Erwägungen der eigentliche Sitz aller Sorgen ist, nie begreift, wie man unter allen Umständen auf Gott vertrauen kann. Zu *φρουρ.* vgl. Gal. 3, 23: er wird vor allen störenden Einflüssen eure Herzen mit (*και*, wie 2, 1) ihren (natürlichen) Gedanken (*νοημ.*, wie II Kor. 11, 3) bewahren in der

Ἰησοῦ. 8 *τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε·* 9 *ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἴδετε ἐν ἐμοί. ταῦτα πράσσετε· καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν.*

Gemeinschaft mit Christo. Die Erfahrung des Friedens, den die alle Sorgen durch das *χαιρειν* v. 4 brechende Gemeinschaft mit Christo mit sich bringt, treibt zum Festhalten an derselben. — **v. 8.** *το λοιπ.*) wie 3, 1: was ausser der religiösen Grundlage alles Christenlebens (v. 4 ff.) zu erwähnen noch übrig bleibt, ist das rechte sittliche Verhalten, das mit dem rhetorisch sechsmal wiederholten *οσα* in drei Paaren von verschiedenen Seiten her charakterisiert wird. Das Wahre (vgl. das Subst. Röm. 2, 8. 20) ist das dem offenbar gewordenen Wesen Gottes Entsprechende, das sich nach aussen als das Ehrwürdige darstellt (*σεμν.*, wie II Makk. 6, 11. 28), das *δικαιον* (Röm. 7, 12) das dem göttlichen Willen Entsprechende und daher von allem Sündhaften Unberührte (*αγν.*, wie II Kor, 7, 11); das dritte Paar charakterisiert dasselbe als das auch für Menschen Liebenswürdige (*προσφιλ.*, wie Sir. 4, 7) und unter ihnen Wohlbeleumundete (vgl. das Subst. II Kor. 6, 8). Obwohl der Ausdruck wechselt (*ει τις — ει τις*, wie 2, 1), schliesst sich das vierte Paar doch eng an das dritte an; denn *αρετη* (Sap. 5, 13) ist die sittliche Tüchtigkeit, die auch bei Menschen gilt, und *επαιν.* (1, 11) steht metonymisch (vgl. 2, 6) für das zu Lobende, das Lobenswerte. Das *λογιζ.* steht hier, wie Psal. 35, 4. 52, 4. Jerem. 26, 3, von dem, was man (als Objekt seines Handelns) in Überlegung nimmt. — **v. 9.** *α και*) fügt ein neues Moment hinzu, das die Verbindlichkeit dieser Dinge für sie hebt. Sie haben sie gelernt im christlichen Unterricht (*εμαθ.*, wie Röm. 16, 17. Kol. 1, 7) und, wo es nicht auf solchen direkt abgesehen war, als das für Christen sich Ziemende überliefert empfangen (*παρελαβ.*, wie I Kor. 15, 1. 3). Da beides für sie wesentlich von dem Apostel ausging, haben sie es an seiner Person (durch Wort und Vorbild) gesehen und gehört. Das durch *ειδετε* zunächst bestimmte *εν εμοι* gehört doch mit zu *ηκουσ.* (1, 30). Zu *πρασσ.* vgl. Röm. 1, 32: das treibet. Zu *ο θεος τ. ειρ.* vgl. II Kor. 13, 11. Ist der Gott des Friedens mit ihnen, so wird er ihnen auch seinen Frieden (v. 7) mitteilen; diese seine Gnadenerweisung wird durch ihr Verhalten nicht verdient, aber bedingt.

10 Ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως, ὅτι ἤδη ποτὲ ἀνεθάλετε
τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν· ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, ἠκαιρεῖσθε δέ.
11 οὐχ ὅτι καθ' ὑστέρησιν λέγω· ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμὶ
αὐτάρκης εἶναι. 12 οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν·
ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι, καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν,
καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι. 13 πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυνα-
μοῦντί με. 14 πλὴν καλῶς ἐποιήσατε συνκοινωνήσαντές μου τῇ

4, 10—20. Der Dank für die Liebesgabe. — εχαρην) wie 2, 28, doch hier mit εν κυρ., wie 3, 1. 4, 4. Das δε geht von der Ermahnung an sie zu dem über, was er von sich zu sagen hat. Zu μεγαλως vgl. I Chron. 29, 9. Nehem. 12, 43. Eine so grosse Freude im Herrn kann er nur empfunden haben, weil sie schon wieder einmal (also, ehe er es irgend erwarten konnte) aufgrünen liessen (αναϑ., transitiv, wie Ezech. 17, 24. Sir. 50, 10) ihre Fürsorge für ihn (1, 7). Das ηδη ποτε (Röm. 1, 10) erhält durch das ανα- im Verbum und durch den Zusammenhang seine entgegengesetzte Bedeutung. Das εφ ω (3, 12) begründet seine Freude darüber, weil es nicht ein momentaner Einfall war, sondern weil diese Fürsorge auch eine dauernde war (bem. das Imperf.), so dass sie nur bisher keine günstige Zeit (zum αναϑ.) hatten (ακαιρ., Gegensatz von ευκ. I Kor. 16, 12) wegen mangelnder Mittel (vgl. II Kor. 8, 2). — **v. 11.** ουχ οτι) wie 3, 12, wehrt dem Missverständnis, als ob er das sage in Gemässheit einer (bei ihm vorhandenen) Bedürftigkeit (υστερησ., wie Mc. 12, 44), so dass seine Freude nur der Aufhebung seines Mangels gelte. Denn er für seine Person (bem. das betonte εγω) hat (aus Erfahrung, vgl. I Kor. 4, 11) gelernt, in den Lagen, in denen er sich befindet, genügsam zu sein (αυταρκ., wie Sir. 40, 18, vgl. das Subst. II Kor. 9, 8). — **v. 12.** οιδα) wie I Thess. 4, 4: ich verstehe mich darauf, auch in gedrückter Lage mich zu befinden (ταπειν., wie Lev. 25, 39. Sir. 6, 11; doch vgl. auch das Act. II Kor. 11, 7), ich verstehe mich darauf, auch Überfluss zu haben, was oft noch schwerer ist. Das εν παντι κ. εν πασιν sagt nur steigernd, dass er in jedem Stück und unter allen Umständen eingeweiht ist (μεμυημ. c. inf., wie III Makk. 2, 30), sowohl satt zu sein, als zu hungern, sowohl Überfluss zu haben, als Mangel zu leiden (υστερ., wie I Kor. 1, 7). — **v. 13.** παντα) obwohl ohne rückweisenden Art., nimmt doch der Sache nach die vorhergenannten Stücke auf, da die Pointe darauf ruht, dass er alles, worum es sich im Zusammenhange handelt, nicht durch sich selbst vermag, sondern in der Lebensgemeinschaft mit dem, der ihn dazu stark macht (ενδυν., wie Röm. 4, 20), also in Christo. — **v. 14.** πλην) wie 3, 16: abgesehen von dieser seiner Bedürfnislosigkeit, durch deren Hervorhebung er den Wert ihrer Gabe nicht verringern will, haben sie wohlgethan (καλ. π. mit folgendem Part., wie Act. 10, 33), dass sie (mit ihm) teilgenommen haben (συνκοιν., wie Apok. 18, 4. Eph. 5, 11, doch vgl. auch 1, 7) an seiner bedrängten

θλίψει. 15 *οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππήσιοι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως, εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι,* 16 *ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ ἅπαξ καὶ δὶς εἰς τὴν χρείαν μοι ἐπέμψατε.* 17 *οὐχ ὅτι ἐπιζητῶ τὸ δόμα, ἀλλὰ ἐπιζητῶ τὸν*

Lage (*θλιψ.*, wie II Kor. 8, 13), indem sie ihm eine Unterstützung sandten. — **v. 15.** *οιδ. δε*) geht von dem Grunde, der ihn zunächst ihre Unterstützung als eine Wohlthat empfinden lässt (von seiner *θλιψις*), zu einem andern über, der auch ihnen (so gut wie ihm) bekannt ist, nämlich dass er gerade von ihnen eine solche erwarten konnte, weshalb er sie mit steigender Innigkeit namentlich anredet (vgl. II Kor. 6, 11). Das *εν αρχη τ. εναγγ.* wird sofort näher bestimmt durch den Zeitsatz mit *οτε*, der freilich nicht auf seine Abreise von Makedonien (Act. 17, 14f.) gehen kann, wo ja doch die unter ihren Augen erfolgte Verkündigung des Evangeliums, von der sie allein Näheres wissen können, bereits vorüber war und nicht begann, sondern auf die Zeit, wo er (um Evangelium zu verkündigen) von Maked. seinen Ausgang nahm (*εξελθ. απο* wie I Kor. 14, 36). Da er seine makedonische Mission in Philippi begann, weiss die dortige Gemeinde, wie er in jener Anfangszeit (was später also geschehen sein muss) keinerlei Unterstützung erhielt, weil damals noch keine Gemeinde mit ihm in Gemeinschaft getreten war (*κοιν. τινι*, wie Gal. 6, 6) auf Rechnung (*εις λογ.*, wie II Makk. 1, 14) von Geben und Nehmen (Sir. 41, 19. 42, 7), d. h. so, dass sie für die empfangenen geistlichen Gaben ihm leibliche Unterstützung als Gegenleistung gab (I Kor. 9, 11). Von ihr allein ist er damals unterstützt worden. Dann aber konnte er auch jetzt am ehesten auf sie rechnen, und sie thaten wohl, dieser Erwartung zu entsprechen. — **v. 16.** *οτι*) begründet, dass damals noch keine Gemeinde ihn unterstützte, damit, dass auch in Thessalonich, also als er nicht mehr unter ihnen arbeitete und sich ihre Unterstützung verdienen konnte, sie ihm sowohl einmal als auch zweimal (vgl. I Thess. 2, 18) für das vorliegende Bedürfnis, das seine Handarbeit (I Thess. 2, 9) nicht decken konnte, eine Zusendung machten (*επεμψ.*, absolut, wie I Thess. 3, 5, weil das Objekt sich aus dem Zusammenhang von selbt versteht). — **v. 17.** *ουχ οτι*) wie v. 11, wehrt der Vorstellung, als ob er durch diese Anerkennung ihres *καλως ποιειν* (v. 14) sie zu weiterem Geben veranlassen wolle. Sein Streben ist nicht gerichtet (*επιζητ.*, wie Röm. 11, 7) auf die Gabe als solche (*δομα*, wie Psal. 68, 19), d. h. auf das, was sie geben. Bem. die nachdrückliche Wiederholung des Verbums, wie v. 2. 12. Die Frucht, die er sucht, ist das, was seine Arbeit an ihnen erzeugt, und diese Frucht wird überreich (*πλεον.*, wie Röm. 5, 20. 6, 1) auf ihre Rechnung (v. 15), weil in solcher durch seine Arbeit gewirkten Liebesthätigkeit ihr eignes Christenleben wächst und der Bewährung am jüngsten Tage entgegenreift, so dass also eigentlich ihr Ein-

καρπὸν τὸν πλεονάζοντα εἰς λόγον ὑμῶν. 18 *ἀπέχω δὲ πάντα καὶ περισσεύω, πεπλήρωμαι δεξάμενος παρὰ Ἐπαφροδίτου τὰ παρ' ὑμῶν, ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν εὐάρεστον τῷ θεῷ.*
19 *ὁ δὲ θεός μου πληρώσει πᾶσαν χρείαν ὑμῶν κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ ἐν δόξῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* 20 *τῷ δὲ θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

---

21 *Ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί.* 22 *ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι,*

---

nahmekonto dadurch vermehrt wird, und nicht das seine. — **v. 18.** *απεχω*) wie Philem. v. 15: ich habe vielmehr alles hinweg, was ich etwa begehren könnte, so dass ich schon darum nicht nach weiterer Gabe begehren kann (v. 17). Das *κ. περισσ.* (v. 12) steigert dies noch dahin, dass er sogar Überfluss hat. Das asyndetisch angeknüpfte *πεπληρ.* (II Kor. 7, 4) erläutert nur dies *απεχω κ. περισσ.* dadurch, dass er vollbefriedigt ist (auch hinsichtlich dessen, was er in letzter Instanz nach v. 17 allein sucht), nachdem er von Epaphr. in Empfang genommen (*δεξ. παρα*, wie Act. 22, 5), was von ihnen her kam, als einen Duft voll Wohlgeruch (Eph. 5, 2), d. h. als ein freiwilliges Opfer, wie es annehmbar (*δεκτ.*, wie Lev. 22, 20. II Kor. 6, 2), ja wohlgefällig (*ευαρ.*, wie Röm. 12, 1) ist für Gott. Eben als ein solches Opfer, das Gott dargebracht wird, ist die Gabe die von ihm ersehnte Frucht (v. 17). — **v. 19.** *ο θεος μ.*) wie 1, 3. Dem Opfer, das sie Gott dargebracht, indem sie sein Bedürfnis voll befriedigten, stellt der Apostel gegenüber, was sein Gott zur (äquivalenten) Vergeltung solcher ihm widerfahrenen Liebe thun wird. Er wird jedes ihrer Bedürfnisse, also leibliche wie geistliche, erfüllen (*πληρ.* mit Anspielung auf das *πεπλ.* v. 18), und zwar seinem Reichtum entsprechend (*πλουτ.*, neutrisch, wie II Kor. 8, 2. Kol. 1, 27) in herrlicher (überschwänglicher) Weise. In dem adverbialen *εν δοξῃ* liegt nur eine Anspielung auf die göttliche Herrlichkeit. Auch diese Vergeltung wird aber in Christo begründet sein. Der Verheissung entspricht **v. 20,** die ihm, der unser Gott und Vater ist (Gal. 1, 4), gebührende Lobpreisung. Vgl. Gal. 1, 5.

4, 21—23. Brieflicher Schluss. — *ασπασ.*) Die Aufforderung richtet sich, wie I Thess. 5, 26, an die Gemeindevorsteher (1, 1), denen der Brief eingehändigt wurde, und die nun jeden der Adressaten (vgl. 1, 1: *παντ. οι αγ. εν χρ. ιησ.*) einzeln grüssen sollen von ihm und von den Brüdern in seiner Umgebung (Gal. 1, 2). — **v. 22.** Den Gruss aller Christen in Rom bestellt Paul. wohl im grossen und ganzen aus der Kenntnis

μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. 23 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.*

---

ihrer Gesinnung heraus (vgl. Röm. 16, 16), während die besonders Genannten (*μαλ.*, wie Gal. 6, 10) ihm ausdrücklich ihre Grüsse aufgetragen haben. Die (Heiligen) aus dem Kaiserpalast (*οικ.*, wie I Kor. 11, 22) waren wohl Leute aus dem Hofgesinde. Zu dem Schlusssegen **v. 23** vgl. Philem. v. 25 (Gal. 6, 18).

ΠΡΟΣ ΚΟΛΟΣΣΑΕΙΣ.

1 *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς* 2 *τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.*

3 *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ τῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ πάντοτε, ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι,* 4 *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους,*

1, 1f. Zuschrift und Gruss. — *αποστ. κτλ.*) ganz, wie II Kor. 1, 1, wo auch, wie hier, Tim. sich in den Segenswunsch, mit dem der Brief beginnt, einschliesst, obwohl er den Adressaten gegenüber keinen andern Anspruch macht, als ihr christlicher Bruder zu sein. — **v. 2** adressiert den Brief nicht an die Gemeinde, die dem Apostel als solche fremd ist, sondern an die Christen in Kolossae, obwohl Paul. aus seiner amtlichen Stellung das Recht hernimmt, sich an sie zu wenden. Das zu der ganzen Bezeichnung der Leser gehörige *εν κολ.* fordert durchaus, das *αγ.* adjektivisch zu nehmen, wie I Thess. 5, 27. Wie sie von objektiver Seite her durch die in der Taufe vollzogene Weihe an Gott, so sind sie in subjektiver Beziehung als Gläubige (*πιστ.*, wie II Kor. 6, 15) Brüder in Christo. Das artikellose *εν χρ.* (vgl. Phil. 1, 14) verschmilzt mit dem Subst. zu einem Begriff: Brüder, die es in der Lebensgemeinschaft mit Christo sind. Bem. den im Vergleich mit Röm. 1, 7 verkürzten Segenswunsch.

1, 3—14. Danksagung und Fürbitte. — *ευχαριστουμεν*) schliesst den Tim. mit in die Danksagung ein. Gott, dem der Dank gilt, wird näher bestimmt als der Vater unsers Herrn Jesu, um auf ihn als den Mittler seiner Gnade hinzuweisen, da diese Vermittlung im Segenswunsch v. 2 noch nicht angedeutet war. Das *παντοτε* gehört zu *ευχ.*, wie I Kor. 1, 4, und wird näher bestimmt durch den Partizipialsatz: wenn wir nämlich für euch beten (*προσευχ. υπερ*, wie Jak. 5, 16). — **v. 4.** *ακουσ.*) mit dem Objektsaccus., wie Gal. 1, 13, begründet die Danksagung dadurch, dass Paul. und Tim. (durch Epaphras) von ihrem in Christo Jesu beruhenden Heilsvertrauen (*πιστ. εν*, wie Gal. 3, 26) und ihrer Liebe zu allen Heiligen

5 διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν
προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας, τοῦ εὐαγγελίου 6 τοῦ
παρόντος εἰς ὑμᾶς, καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον, καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς ἡμέρας
ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ. 7 καθὼς
ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν

(Phil. 4, 22) gehört haben. Zur Sache vgl. II Thess. 1, 3. — **v. 5.** *δια τ. ελπ.*) gehört zu *ευχαριστ.* Er dankt für den Christenstand der Leser, weil ihnen infolge desselben das christliche Hoffnungsgut (*ελπ.* von der res sperata, wie Röm. 8, 24) bereits als sichrer Besitz im Himmel deponiert ist (*αποκειμ.*, wie Gen. 49, 10. Hiob 38, 23). Wenn noch ausdrücklich betont wird, dass sie von diesem Hoffnungsgut, schon ehe es ihnen hinterlegt ward, gehört haben und zwar in dem Worte (vgl. I Kor. 2, 4) der (objektiven) Wahrheit (II Kor. 4, 2. Gal. 5, 7), welches dasselbe ihnen sicher verbürgt, so setzt das Anzweiflungen ihres Hoffnungsbesitzes im Kreise der Leser voraus. Die Erläuterung des abstrakten *τ. αληθ.* durch das appositionelle *τ. ευαγγ.* dient lediglich zur Anknüpfung von **v. 6,** sofern schon der ökumenische Charakter des Evangeliums seinen Wahrheitsgehalt verbürgt im Gegensatz zu Sonderlehren, die sich für neue Wahrheit ausgeben. Daher das prägnante *εις* bei *τ. παροντ.* (I Makk. 11, 63), welches betont, dass es bei ihnen nur vorhanden ist, weil es (von anderwärts) zu ihnen gelangt ist. Zu *καθ. και* vgl. Röm. 1, 13, zu *εν παντι τ. κοσμ.* Röm. 1, 8. Das *εστιν* nimmt das *τ. παροντ.* nur auf, um zu betonen, dass es nicht nur überhaupt in der ganzen Welt vorhanden ist, sondern auch durch die Art, wie es vorhanden, sich als die Wahrheit beweist. Das *καρποφορ.* (Röm. 7, 4, doch hier medial) weist darauf hin, wie es in seinen segensreichen Wirkungen sich als fruchtbar erweist; das *αυξαν.* (II Kor. 10, 15) auf seine Ausbreitung, durch die es immer mehr Gläubige gewinnt. Dass es als solches sich auch bei ihnen bewährt hat, sagt das durchaus nicht abundante *καθ. κ. εν υμιν*, und zwar von dem Tage an, da (*αφ ης ημερ.*, vgl. Act. 1, 2) sie es hörten. Wie hiernach der Kontext die Ergänzung von *τ. ευαγγ.* bei *ηκουσ.* fordert, so hindert das nur zu *επεγν.* gehörige *εν αληθ.*, das dazwischen stehende *τ. χαρ. τ. θ.* (Gal. 2, 21) zugleich zu *ηκουσ.* zu beziehen. Das Evangelium hat also nicht nur unter ihnen sich ausgebreitet, sondern auch in Wahrheit (Wirklichkeit) die Frucht einer vollen (nicht, wie man sie glauben machen wollte, einer noch der Ergänzung bedürftigen) Erkenntnis (bem. das Comp., wie I Kor. 13, 12) der Gnade Gottes gewirkt. — **v. 7.** *καθ.*) hebt, gerade ohne *και*, wie Röm. 1, 28, hervor, dass diese Wirkung der Verkündigung des Evangeliums dem entsprach, dass sie, was sie gelernt, von einem Manne gelernt haben, den er als ihren geliebten Mitknecht sich und dem Tim. (den *δουλ. χρ.* Phil. 1, 1) zur Seite stellt. Epaphr. war es also, durch den sie von Anfang an das Evang. gehört hatten, und der Relativsatz bezeugt noch ausdrücklich,

πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ, 8 ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι. 9 διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ πανόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ 10 περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ

---

dass er ein treuer Diener Christi (II Kor. 11, 23) sei, der ihnen also nichts andres verkündigt hat, als was Christus verkündigt haben will. Seine Dienstleistung ist aber ihnen zu gute gekommen (*υπ. υμ.*, wie v. 3) und kommt ihnen zu gute, da auch sein gegenwärtiger Besuch bei dem Apostel nur ihrem Interesse gewidmet war. — **v. 8.** *δηλ.*) wie I Kor. 1, 11. Das *και* (auch) führt ein neues Moment ein, an dem sie seine auf ihr Interesse gerichtete Treue erproben können, sofern er ihre Liebe dem Paul. und Tim. kund gethan hat. Das *υμων* steht voran, um in seiner Korrelation zu *ημιν* keinen Zweifel zu lassen, dass es sich um die Liebe der Kolosser zu ihnen handelt. Das artikellose *εν πνευμ.* (vgl. v. 2. 4) bezeichnet diese Liebe als eine nicht in irgend welchen persönlichen Beziehungen, sondern in (göttlichem) Geiste wurzelnde, die darum auch von persönlichem Verkehr unabhängig ist.

v. 9. *δια τουτο κ. ημ.*) wie I Thess. 2, 13: weil der gegenwärtige Zustand ihres Christenlebens ihn und den Tim. mit Dank gegen Gott erfüllt. Das *και* vor *ημεις* setzt voraus, dass auch die Kolosser selbst um weitere Förderung dieses ihres Christenlebens bitten. Die Beziehung darauf, dass er und Tim. damit gleichsam vergelten, was sie von der Liebe der Kolosser zu ihnen gehört haben, die ohnehin nur an einen Nebengedanken anknüpfen würde, wird durch das absichtsvoll auf v. 6 anspielende *αφ ης ημ. ηκουσ.* ausgeschlossen, das nur auf das *ακουσ.* v. 4 zurückweisen kann, wodurch dem Paul. und Tim. die Gewissheit, dass das Evang. auch bei ihnen Frucht trägt und wächst, vermittelt ist. Das *ου πανομ.* (c. part., wie Act. 20, 31) sagt nur, dass ihre Fürbitte für sie eine immer wiederkehrende ist; das mit *προσευχ.* verbundene *αιτουμ.* (vgl. Mc. 11, 24) bezeichnet das Gebet zu ihren gunsten noch ausdrücklicher als Bittgebet. Zu dem ganz synonym mit dem Act. wechselnden Med., das hier schon durch *προσευχ.* herbeigeführt war, vgl. Jak. 4, 2f. I Joh. 5, 15f., zu dem *ινα*, das den Gegenstand der Bitte in der Form der Absicht einführt, II Thess. 1, 11. Es handelt sich dabei um ihre Vervollkommnung (*πληρ.*, wie II Kor. 10, 6) hinsichtlich (Acc. der näheren Bestimmung wie Phil. 1, 11) der Erkenntnis des (fordernden) Willens Gottes (Röm. 12, 2), da es ihnen ja an der vollen Erkenntnis (*επιγν.*, wie Röm. 1, 28) der Gnade Gottes nicht fehlte (das *αυτου* geht ad syn. auf Gott, an den sich ja der Betende wendet). Da dieser in sich geschlossene Begriff eine nähere Bestimmung darüber, worin diese *πληρωσις* erfolgen soll, weder bedarf noch zulässt, gehört das *εν*, wie Röm. 6, 4. II Kor. 4, 2, zu dem Inf. der Absicht *περιπατησαι* **v. 10,** der einer materialen Bestimmung

κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ, 11 *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν, μετὰ χαρᾶς* 12 *εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ*

---

durchaus bedarf, da das *αξιως τ. κυρ.* (vgl. I Thess. 2, 12), wonach der Wandel des erhöhten Herrn würdig sein soll, indem er ihm, wie er es als Herr verlangen kann, zu allem Wohlgefallen gereicht, lediglich formaler Natur ist, und das *πασαν* dem *παση* entspricht. Das *εν* steht voran, weil es eben die Folge des *πληρωθ.* ist, dass man *εν παση σοφ.* wandeln kann. Die *σοφια* ist die praktische Lebensweisheit, welche lehrt, zur Erreichung der letzten Ziele überall die gottgewollten Mittel und Wege zu finden; die auch Deut. 4, 6. Jes. 11, 2 damit verbundene *συνεσις* das rechte Verständnis für ihre Durchführung in den konkreten Lebensverhältnissen. Wie das *παση* gehört auch das *πνευματ.* (Röm. 1, 11) zu beiden Subst., da nur eine vom (göttlichen) Geist gewirkte Weisheit und Einsicht die Frucht der von Gott erflehten (durch seinen Geist offenbarten) Erkenntnis seines Willens sein kann. Zum Gegensatz der *σαρκικη* oder *ανθρωπινη σοφια*, wie man sie in Kolossae als Erkenntnis eines ganz neuen Gotteswillens anpries, vgl. II Kor. 1, 12. I Kor. 2, 13. Die drei parallelen Part. im Nom. können sich sprachlich und sachlich nur an *πληρωθ.* anschliessen, sie beschreiben nicht eine Art des Wandels, sondern, was, als mit der *πληρωσις* der Erkenntnis verbunden, von Gott erbeten werden soll. Das zunächst erbetene Fruchtbringen und Wachsen (vgl. v. 6) in jedem guten Werk (vgl. II Kor. 9, 8) ist durch die Erkenntnis vermittelt gedacht, die nur hier, um die Erkenntnis des Willens Gottes (v. 9) und seiner Gnade (v. 6) zusammenzufassen, als *επιγν. τ. θεου* schlechthin bezeichnet wird. Wie das *εν* die Sphäre bezeichnet, in welcher sie in der praktischen Bethätigung ihres Christenlebens immer mehr zunehmen sollen, so das in **v. 11** voranstehende *εν* jede Art von Kraft, deren sie bedürfen, um sich (durch Thun und Leiden) im Christenleben zu bewähren, als den Punkt, in dem sie gekräftigt werden (*δυναμ.*, wie Ekkl. 10, 10. Psal. 68, 29) sollen, was doch sicher nicht eine Art des Wandels ist. Denn diese Kräftigung erfolgt in Gemässheit und darum vermittels der absoluten Kraftfülle (*κρατ.*, wie I Petr. 4, 11. Apok. 1, 6), die der überweltlichen Herrlichkeit Gottes (Röm. 6, 4) als solcher eignet, und bewirkt jede Art von *υπομ.* (Röm. 5, 3) gegenüber den Leiden, die der Christ zu erdulden hat, und von Langmut (*μακρ.*, wie II Kor. 6, 6) denen gegenüber, die sie ihm anthun. Das *μετα χαρ.* (I Thess. 1, 6) muss wegen des parallelen Baues der drei Partizipialsätze zu *ευχαριστ.* **v. 12** gezogen werden, so dass der freudige Dank gegen Gott im Blick auf das Ziel, das er uns bereitet, die Charakteristik der zu erflehenden Vollendung des Christenlebens abschliesst und es als Undankbarkeit erscheinen lässt, dies Ziel erst noch auf eignen Wegen erreichen zu wollen. Eben darum geht *τ. πατρι* auf die väterliche

τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί, 13 *ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,* 14 *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.*

15 *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης*

Liebe Gottes, nach der er sie berufen (Röm. 8, 30) und tüchtig gemacht hat (*ικαν.*, wie II Kor. 3, 6) zu dem Anteil (*μερ.*, wie Sir. 44, 23. Act. 8, 21), den sie dereinst an dem den Heiligen (d. h. den Christen, sofern sie Gott geweiht sind, vgl. v. 4) bestimmten Besitztum (*κληρ.*, wie Act. 26, 18) erhalten sollen. Das *εν τ. φωτι* kann sich nur an den die Vorstellung einer Lokalität involvierenden Begriff des *κληρος* anschliessen und bezeichnet das himmlische Lichtreich (II Kor. 11, 14), in welchem nach ATlicher Symbolik das höchste Heil (I Petr. 2, 9) sich verwirklicht. — **v. 13.** *ος*) erläutert, wie sich durch die göttliche Berufung diese Befähigung vollzogen hat durch Appellation an die allgemeine Christenerfahrung (bem. das *ημας* im Unterschiede von v. 12). In der Herzuführung zur Gemeinde weiss sich der Christ errettet aus (*ρυεσθ. εκ*, wie Röm. 7, 24. II Kor. 1, 10) der Gewaltherrschaft (*εξουσ.*, wie Jes. 39, 2), welche der Finsternis angehört, die hier im Gegensatz zu *εν τ. φωτι* als der Bereich des Unheils und Verderbens gedacht ist. Gemeint ist natürlich die satanische Gewaltherrschaft. Zur Sache vgl. Gal. 1, 4. Die positive Seite davon ist ihre Versetzung in das Reich Christi, sofern ja alle Berufenen Christo angehören (Röm. 1, 6), Unterthanen ihres im Himmel thronenden (Röm. 8, 34) Herrn geworden sind. Da er aber der Sohn der Liebe Gottes, d. h. der höchste Gegenstand derselben ist, so können seine Unterthanen nur an derselben väterlichen Liebe (vgl. das *τ. πατρ.* v. 12) Anteil erhalten, die ihnen bei der Reichsübergabe (I Kor. 15, 24. 28) die Teilnahme an dem vollendeten Gottesreich gewährleistet (vgl. die *μερις τ. κληρ.* v. 12). — **v. 14.** *εν ω*) hebt hervor, wie in Christo begründet ist, was jene mit uns vollzogene Umwandlung ermöglicht hat, nämlich unsre Erlösung (*απολυτρ.*, wie Röm. 3, 24). Damit man aber dabei nicht an die Erlösung aus Satans Macht (v. 13) denke, wird dieselbe erläutert durch *τ. αφ. τ. αμ.*, sofern man mit der Vergebung der Sünden aus der Schuldhaft erlöst ist. Nur als Schuldentlastete können wir aus Satans Macht errettet werden, welcher der Sünder rettungslos verfällt, und Angehörige des Reiches werden, in dem der Sohn der Liebe alle zu Gegenständen der göttlichen Liebe macht.

1, 15—23. Die Hoheit des Heilsmittlers, deren thetische Schilderung die Polemik gegen Verirrungen, welche dieselbe beeinträchtigten, vorbereitet. Wie das auf den Sohn Gottes als den König des Reiches (v. 13) bezügliche *ος*, so zeigt das Praes. *εστιν*, dass von dem er-

κτίσεως, 16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν

---

höhten Christus die Rede ist, welcher auch II Kor. 4, 4 das Bild Gottes heisst. Das αορατ. (Röm. 1, 20) hebt noch ausdrücklich hervor, was dort im Zusammenhange liegt, dass die urbildliche Herrlichkeit Gottes, die von keinem Menschen gesehen werden kann, in ihm abbildlich sichtbar ist. So hat sie Paulus selbst geschaut und darum kann er sie im Evangelium so anschaulich vor Augen malen, dass durch seine Vermittlung alle dieselbe erkennen (II Kor. 3, 18. 4, 6). Hat Gott dem Sohne der Liebe diese Herrlichkeit gegeben, so ist er darum auch ein Erstgeborener (Psal. 89, 28) im Vergleich mit jeglicher Kreatur; denn das πασης κτισ., das ja kein Kollektivbegriff ist, kann nur gen. comp. und nicht partit. sein. Aber freilich kann der Sohn mit den Kreaturen nur in Vergleich gestellt werden, sofern es auch unter diesen solche giebt, die, wie die Engel, schon jetzt Bene Elohim sind (Hebr. 1, 6) oder, wie die Gläubigen, es dereinst in vollem Sinne werden (Röm. 8, 29), während er als das wesentliche Abbild Gottes sie an Würde und Hoheit schlechthin überragt, wie der Erstgeborene alle Nachgeborenen. In dem bildlichen Ausdruck liegt an sich weder ein zeitliches Prius, noch ein Gegensatz des Geborenseins zum Geschaffensein. Erst in dem Begründungssatz **v. 16** tritt die Voraussetzung hervor, dass der gegenwärtig herrschende Sohn der Liebe bereits vor der Weltschöpfung da war, weil die Thatsache derselben (bem. den Aor.) in ihm ursächlich beruhte. Nur weil er ein Reich haben sollte (v. 13) und der Erstgeborene unter vielen Brüdern werden (v. 15, vgl. Röm. 8, 29), ist überhaupt das alles geschaffen, was v. 15 durch πασα κτισ. umfasst war, also alles, was im Himmel und auf Erden, d. h. in der ganzen Welt (Gen. 2, 1) ist. Daraus folgt, dass es dem Apostel, wie v. 15, vorzugsweise auf die himmlischen und irdischen Geisteswesen ankommt, um deretwillen alles übrige ja selbstverständlich nur da ist. Das τα ορατα κ. τ. αορ. bringt eine zweite appositionelle Näherbestimmung des τ. παντα, welche, wie die folgende Partition (ειτε — ειτε, wie Röm. 12, 6 ff.) zeigt, wesentlich dazu bestimmt ist, alle Ordnungen himmlischer (und darum unsichtbarer) Wesen, wie hoch sie auch sein mögen, in seine Aussage mit einzuschliessen. Da θρον. und κυρ. (vgl. Eph. 1, 21) in den älteren Briefen nie vorkommen, und αρχ. κ. εξουσ. nur in I Kor. 15, 24 eine gewisse Analogie haben, sind diese Namen offenbar Anspielung auf die Lehren der kolossischen Theosophen, welche sich mit den Stufenordnungen innerhalb der Engelwelt viel zu thun machten, und damit ist jede Einzeldeutung derselben ausgeschlossen. Das neu anhebende τα παντα weist noch einmal darauf hin, wie alles damit Umfasste, wie es als Geschaffenes dasteht (bem. das Perf.), geschaffen ist durch ihn (I Kor. 8, 6) und zu ihm (vgl. Röm. 11, 36), sofern das, dessen Werden in ihm ursächlich beruht, nicht

ἔκτισται, 17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, 18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, 19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλή-

---

werden konnte ohne seine Vermittlung und ohne Abzielung auf ihn, zu dem es einst in Beziehung treten sollte. — **v. 17.** *αυτος*) stellt ihn, den Vermittler und das Ziel von allem, mit Nachdruck diesem selbst gegenüber. Das *εστιν* ist nicht Kopula, da seine Priorität nach allem Vorigen selbstverständlich ist, sondern bezeichnet im Gegensatz zu *εκτισται* die allem vorausgehende und darum in sich selbst allein beruhende Existenz, weil nur in einer solchen auch der dauernde Bestand des All (*συνεστ.*, wie II Petr. 3, 5) ursächlich beruhen kann. So wenig das All geschaffen ist ohne ihn, so wenig würde es ohne ihn fortbestehen, weil nur in ihm die Bürgschaft gegeben ist für die Realisierung des Weltzwecks, zu der das zweite *και αυτος* **v. 18** überleitet. Hier ist das *εστιν* reine Kopula, welche ihn als das Haupt des in der Kirche sich darstellenden Leibes bezeichnet, in welchem also die nach v. 16 intendierte Beziehung zu ihm bereits realisiert ist. Das *τ. εκκλ.* (von der Gesamtgemeinde, wie I Kor. 12, 28) ist notwendig gen. appos., weil, wenn es Apposition zu *τ. σωμ.* wäre, bei diesem ein *αυτου* gar nicht fehlen könnte. Die Vorstellung von der Gemeinde als dem Leibe Christi (Röm. 12, 4. I Kor. 12, 12) führte, da keines der Glieder zugleich das Oberhaupt der andern (im Sinne von I Kor. 11, 3) sein kann, von selbst dazu, Christum als das Haupt zu denken. Das *ος εστιν* (v. 15) erläutert diese Aussage über ihn, sofern er erst durch die Auferstehung, die ihn zu dem himmlisch verklärten Leben erhob, zu der gesamten Gemeinde in diese Beziehung treten konnte. Das *αρχη* (Gen. 49, 3. Deut. 21, 17), das ihn nur als den bezeichnen würde, der mit dem Auferstehen den Anfang gemacht hat, korrigiert der Apostel selbst dahin, dass er ihn durch Wiederaufnahme des *πρωτοτ.* aus v. 15 nun auch als einen Erstgeborenen, der aus den Toten hervorgegangen, darstellt, d. h. als einen, der allen gegenüber, die nach ihm auferstehen, den Vorrang hat, wie der Erstgeborene vor allen Nachgeborenen. Dies erhellt klar aus dem Absichtssatz, wonach er und kein andrer (*αυτος*) in allen Stücken (*εν πασ.*, wie Phil. 4, 12), also auch in dem mit der Auferstehung beginnenden neuen Lebensstand, in welchem sich erst das Weltziel verwirklicht, der Würdestellung nach der erste sein sollte (*πρωτευων*, wie Esth. 5, 11. II Makk. 6, 18). Vgl. zur Sache Röm. 14, 9. Es handelt sich also bei dem Verhältnis Christi zur *εκκλ.*, von dem hier die Rede ist, nicht bloss um seine Stellung zur irdischen Gemeinde, sondern vor allem auch zu der vollendeten. — **v. 19.** *οτι*) begründet, wie v. 16, dass Christus in allen Stücken der erste werden sollte und somit auch der auferstandenen Gemeinde gegenüber ein *πρωτοτοκ.*, dadurch, dass in ihm und keinem andern (bem. die nachdrücklich gesperrte Stellung des *εν αυτω*) bei seiner

ρωμα κατοικῆσαι 20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 21 καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς

Auferstehung (Erhebung in das himmlische Leben) die ganze Gottesfülle Wohnung gemacht hat (κατοικ., wie Psal. 68, 17). Da θεος aus dem Zusammenhange unmöglich ergänzt werden kann und damit für παν τ. πληρ. als Objekt die unentbehrliche Näherbestimmung fehlen würde, kann dies nur selbst Subjekt sein. Mit Anspielung an einen term. techn. der kolossischen Theosophen, welche das göttliche πληρωμα in der gesamten himmlischen Geisterwelt (wenn auch mit Einschluss Christi) sich entfaltend dachten, bezeichnet Paul. Gott selbst als das πληρωμα, das in seiner Gesamtheit in Christo und ihm allein Wohnung zu machen beschloss (ευδοκ., wie I Kor. 1, 21. Gal. 1, 15). — **v. 20.** δι αυτου) kann, wie εις αυτον, bei der absichtsvollen Anknüpfung an das δι αυτου — εις αυτόν v. 16 nur auf den erhöhten Christus gehen. Dann aber kann das gewählte αποκαταλλ. (nur noch Eph. 2, 16) nicht den Akt der Versöhnung bezeichnen, wie er von ihm in seinem irdischen Leben vollzogen ist (Röm. 5, 10f. II Kor. 5, 18f.), sondern die Wiederversöhnung der einst durch ihn und zu ihm geschaffenen, aber durch die in die irdische Geisterwelt eingedrungene Sünde von Gott und damit von einander getrennten Gesamtheit (τα παντα) zu der ursprüglich intendierten Vereinigung mit Christo. Dies wird augenfällig dadurch bestätigt, dass der Akt der Friedensstiftung (ειρηνοπ., wie Prov. 10, 10) durch das an seinem Kreuze vergossene Blut), durch welchen Gott (der v. 19 durch πληρωμα charakterisiert war) die Menschen, die durch die Sünde seine Feinde geworden waren, mit sich versöhnte (Röm. 5, 9f.), durch das part. aor. als die voraufgegangene Veranstaltung zur Ermöglichung dieses αποκαταλλ. bezeichnet wird. Eben darum wird das δι αυτου noch einmal aufgenommen, um hervorzuheben, dass es sich bei jenem αποκαταλλ. τ. παντα, wie v. 16, sowohl, und zwar jetzt in erster Linie, um τα επι τ. γης handelte, da ja die irdische Geisterwelt durch die Sünde von Gott und damit von der himmlischen getrennt war, als auch um diese, sofern sie erst, nachdem der in den Tod am Kreuze Dahingegebene durch die Auferstehung zum Himmel erhöht war, zu der auch ihr bestimmten Vereinigung mit Christo gelangen konnte. Gerade die sonst völlig überflüssige Partition des τ. παντα durch ειτε — ειτε zeigt, dass der Begriff des αποκαταλλ. auf beide Teile desselben in etwas modifiziertem Sinne angewandt werden soll. — **v. 21.** κ. υμας) subsumiert auch die Leser unter die, welchen Gott dies αποκαταλλ. zugedacht hatte, obwohl sie dessen in ihrem vorchristlichen Zustande (ποτε, wie Röm. 11, 30) so völlig unwert waren (οντας, als part. imp., wie Röm. 5, 6). Das απηλλοτρ. (Psal. 58, 4. Ezech. 14, 5. 7) bestimmt sich durch das Subjekt zum Begriff des Gottentfremdetseins (obwohl sie doch ursprünglich, wie alle Menschen, zur

ἔργοις τοῖς πονηροῖς. νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε 22 ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ, 23 εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος

Gemeinschaft mit ihm bestimmt waren) und wird dadurch gesteigert, dass sie ihm gegenüber nicht nur gleichgültiger, sondern feindseliger Gesinnung waren (εχθρ. aktivisch, wie Gal. 4, 16, wegen des ausdrücklich hinzugefügten τ. διαν., vgl. Lc. 1, 51). Zu beiden gehört das εν τ. εργ., da in den (ihren) Werken, die notorisch böse waren, diese Gottentfremdung und Gottfeindschaft zum Ausdruck kam, auch wenn dieselbe nicht ausdrücklich beabsichtigt war. Zu νυνι δε vgl. Röm. 6, 22. 7, 6. Das αποκατηλλαγητε hebt neu an, weil es ja noch nicht das nach v. 20 intendierte Ziel bezeichnet, sondern die durch das Blut seines Kreuzes beschaffte Voraussetzung desselben, die absichtsvoll bereits mit demselben Ausdruck bezeichnet wird, weil ihrer Gottentfremdung und Gottfeindschaft gegenüber jenes bereits durch dieses gesichert war. Daher weist auch das εν τ. σωμ. τ. σαρκ. (Sir. 23, 16) **v. 22** ausdrücklich darauf hin, wie jenes αποκατηλλαγητε bereits in seinen Erdentagen vollzogen war, während das αποκαταλλ. v. 20 erst durch den Erhöhten (in seinem σωμ. τ. δοξ., vgl. Phil. 3, 21) vollzogen werden soll. Zu der Vermittlung der Versöhnung durch den Tod vgl. Röm. 5, 10. Auf das letzte Ziel weist erst der Inf. des Zwecks hin, weil jenes αποκαταλλ. εις αυτον nur erfolgen kann, wenn sie (infolge dieses αποκαταλλ.) einst (bei seiner Wiederkunft) vor seinem Angesichte als desselben würdig und fähig dargestellt werden (παραστησ., wie II Kor. 11, 2). Wenn sie αγ. schon durch die Taufe geworden sind, so sagt das αμωμ. (Phil. 2, 15) und ανεγκλ. (I Kor. 1, 8), dass sie diese ihnen geschenkte Gottgeweihtheit fleckenlos und tadellos bewahrt haben müssen. War dieses Ziel durch das αποκατηλλαγητε ermöglicht, so hängt die Verwirklichung desselben nach **v. 23** noch von einer Bedingung ab, deren Erfüllung aber nach dem ειγε (Gal. 3, 4) sicher zu erwarten steht: wenn ihr doch (voraussetzlich) bei dem Glauben (der v. 4 an ihnen gerühmt war) verharrt (επιμεν. c. dat., wie Röm. 6, 1), wohlfundamentiert (τεθεμελ., wie I Petr. 5, 10) und daher vor Schwanken gesichert (εδρ., wie I Kor. 15, 58). Im Blick auf die Irrlehrer, welche ihnen einreden wollten, dass sie auf Grund ihres bisherigen Glaubenslebens das Ziel noch nicht erreichen könnten, fügt Paul. noch hinzu, dass sie bei jenem επιμεν. nicht fortbewegt werden dürfen (μετακιν., wie Jes. 54, 10) von der Hoffnung, welche das Evangelium in ihnen erweckt hat. In derselben Absicht, wie v. 5f., wird dies Evangelium, das sie gehört haben, zugleich als das inmitten jeder Kreatur, die unter dem Himmel ist (Act. 2, 5), verkündigte bezeichnet, für dessen Wahrheit der Apostel mit

ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.

24 *νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία,* **25** *ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν*

---

seinem *εγω παυλ.* (II Kor. 10, 1. Gal. 5, 2) seine persönliche Autorität einsetzt, sofern er als ein Diener desselben (*διακ.*, wie I Kor. 3, 5) doch über den Inhalt desselben Bescheid wissen muss. Damit ist bereits der Ton angeschlagen für die folgende Ausführung.

1, 24—2, 3. Rechtfertigung seiner an die Leser zu richtenden Ermahnung. — *νυν*) wendet sich von dem über sein ständiges Danken und Bitten Gesagte (v. 3—14), das ja nur aus besondern Gründen in den christologischen Exkurs auslief, während v. 21 ff. im Grunde wieder auf ihren gottgeschenkten Christenstand zurückkam, zu seiner gegenwärtigen Situation, in der er den Mahn- und Warnungsbrief an die Leser zu schreiben beabsichtigt. Es hebt asyndetisch an, da irgend eine logische Beziehung zum Vorigen nicht indiziert ist, und seine Leidenslage nur erwähnt wird, um auf seinen speziellen Beruf zu sprechen zu kommen, der ihn in dieselbe gebracht hat. Denn um ihretwillen, d. h. um der Heidenchristen willen, die er in ihnen repräsentiert sieht, erduldete Leiden (*παθημ.*, wie II Kor. 1, 6) sind es, auf Grund derer er sich gegenwärtig freut, um der Bedeutung willen, die sie für ihn haben. Schon der jede Heilsbedeutung ausschliessende Ausdruck *θλιψεις* (I Thess. 3, 3) *τ. χρ.* zeigt, dass die *υστερημ.* (I Thess. 3, 10) in keinem Sinne etwas bezeichnen, was jene Drangsale noch nicht vollständig ausgerichtet haben, sondern nur auf das Vollmass derselben sich beziehen, dessen noch fehlenden Teil Paul. dadurch vollzumachen im Begriff ist (vgl. das *αναπληρ.* I Kor. 16, 17), dass seine Leiden andauern und sich steigern bis zu dem Mass der Leiden Christi selbst (II Kor. 1, 5). Das Decomp. *ανταναπληρ.* bezeichnet das freiwillige Ertragen dieser Leiden als eine Gegenleistung, zu der er sich Christo gegenüber verpflichtet fühlt, wie die absichtsvolle Gegenüberstellung des *εν τ. σαρκι μ.* und *υπερ τ. σωμ. αυτ.* zeigt. Denn nicht Christo selbst, wohl aber ihm an seinem Leibe, welcher die Gesamtgemeinde ist (v. 18), kann er sich förderlich erweisen, wenn er, um seiner Wirksamkeit an ihr willen, immer gesteigerte Leiden an seiner leidensfähigen *σαρξ* (I Kor. 7, 28) sich zuzieht. Dann aber ist der Gegendienst, den er Christo leistet, zugleich ein Dienst an der Gemeinde, der er nach **v. 25** zu dienen berufen ist, indem er ein Diener des Evangeliums (v. 23) geworden. Die ihm verliehene *οικονομ.* kann wegen des Gen. *τ. θεου* nicht das Haushalteramt sein, wie I Kor. 9, 17, sondern nur die Ordnung, welche Gott in seinem Hause (der Gemeinde) getroffen und ihm zur Ausführung anvertraut hat.

μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, 26 τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, 27 οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης, 28 ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα

Denn gemäss derselben ist er speziell (bem. das betonte εγω) berufen, in bezug auf sie (d. h. die Heidenchristen, vgl. v. 24) das Wort Gottes, d. h., wie Röm. 9, 6, seine Verheissung (der Hinzuführung der Heiden zum Heil) zu erfüllen (πληρωσ., im Sinne von Act. 1, 16). Diese Verheissung ist es, welche **v. 26** als das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses (μυστηρ., wie Röm. 16, 25) bezeichnet wird, das verborgen war seit den Äonen, d. h. solange es Weltzeiten (I Kor. 10, 11) gab und Generationen (γεν., wie Act. 14, 16) in ihnen; denn auch das A.T. hat auf diesen göttlichen Ratschluss zwar weissagend hingedeutet; aber doch so, dass die (universalistische) Art seiner Verwirklichung und damit das Verständnis jener Verheissung noch völlig verborgen blieb. Bem. das nachdrucksvolle, gleichsam triumphierende Anakoluth: jetzt aber ist es kundgemacht (Röm. 16, 26) seinen Heiligen, die Gott eben als solche dessen würdig erachtete, d. h. den Christen. — **v. 27.** Ihnen wollte Gott durch die dem Apostel aufgetragene Erfüllung seiner Verheissung (v. 25) erfahrungsmässig kundmachen (γνωρ., wie Röm. 9, 22), wie gross (τι im Sinne von Mc. 4, 41. 6, 2) der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Heiden sei, d. h. wie reich sie sich entfaltet, wenn sein Heilsrat unter den Heiden verwirklicht wird. Das vom Präd. attrahierte ο (ος) geht auf το πλ. τ. δοξ., da die volle Herrlichkeit jenes Heilsratschlusses sich eben darin zeigt, dass Christus unter ihnen, die doch als Heiden von Natur keine Hoffnung haben (I Thess. 4, 13), Vermittler der (ihrer) Hoffnung (ελπ., metonymisch wie I Kor. 1, 30) auf die jenseitige Herrlichkeit (Röm. 5, 2) ist. Bem., wie das τ. δοξης im technischen Sinne auf das τ. δοξ. im weiteren Sinne anspielt (vgl. Röm. 9, 23). — **v. 28.** ον) geht auf diesen Christus, wie ihn nicht bloss der Heidenapostel (v. 25), sondern alle wahren Boten des Evangeliums (ημεις betont im Gegensatz zu falschen Lehrern) verkündigen, indem sie jedermann zurechtweisen (νουθ., wie I Kor. 4, 14) und belehren (διδ., wie I Kor. 4, 17) in jeder Weisheit (v. 9), um ihn zu dem Ziele zu führen, das der göttliche Ratschluss ins Auge gefasst. Das mit rhetorischem Nachdruck dreimal wiederholte παντα ανθρ. betont, dass jeder Mensch auf den rechten Weg gewiesen und über das auf ihm zu findende Heil belehrt werden muss, was (nicht durch irgend welche theosophischen Lehren, sondern) nur durch die Verkündigung Christi geschehen kann, weil jenes Ziel (nicht in irgend einer eingebildeten, durch asketische Disziplinierung zu erzwingenden Vollkommenheit, sondern darin) besteht, dass sie einen

ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ, 29 εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει. II, 1 *θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι, ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικίᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑόρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί, 2 ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συνβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν*

---

jeden als *τελειος* (I Kor. 2, 6) in der Lebensgemeinschaft mit dem von ihnen verkündigten Christus darstellten (v. 22). Vgl. das mit grossem Nachdruck am Schlusse auf das *ον* am Anfange zurückblickende *εν χριστω*. — **v. 29.** *εις ο*) wie II Thess. 1, 11, geht auf dies Ziel, mit Rücksicht worauf er keine Mühe scheut, wie sie ihm aus dem Ringen (*αγωνιζ.*, wie I Kor. 9, 25) mit den sie bedrohenden Feinden erwächst. Das *κατα* geht, wie v. 11, auf das, in Gemässheit dessen, d. h. vermittels dessen ihm solches ermöglicht wird. Denn weil er bereits in der Lebensgemeinschaft mit Christo (vgl. Phil. 4, 13) steht, zu deren Vollmass er sie führen will, verleiht dessen Machtwirkung (*ενεργ.*, wie Phil. 3, 21), die machtvoll (*εν δυν* adv., wie II Thess. 1, 11) in ihm wirkt, ihm die Kraft zu solchem mühevollen Ringen. — **2, 1** begründet die allgemeine Aussage über sein *αγωνιζεσθαι* 1, 29 durch das, was er sie über seinen speziellen *αγων* (I Thess. 2, 2. Phil. 1, 30) für sie, die Leser, wissen lassen möchte (*θελω υμ. ειδ.*, wie I Kor. 11, 3). Zu *ηλικ.* vgl. Jak. 3, 5. Gemeint ist das Ringen mit den Gefahren, welche die unter ihnen aufgetretenen Irrlehrer ihrem Glaubensleben bereiten. Neben ihnen werden die Laodicener genannt, die wohl am stärksten in gleicher Weise angefochten waren, und beide der Kategorie derer subsumiert (*κ. οσοι*, wie Act. 4, 6), die nicht in der steten Erinnerung an seine persönliche Wirksamkeit unter ihnen (bem. das Perf. *εορακαν* und zur Wortbildung I Kor. 9, 1) einen festen Anhalt gegen die Bearbeitung durch falsche Lehrer haben. Das mit *τ. προσωπ. μ.* zu einem Begriff verschmelzende *εν σαρκι* (Röm. 2, 28) bildet den Gegensatz dazu, dass sie ja sein geistiges Angesicht sozusagen durch Epaphras kennen gelernt haben. — **v. 2.** *ινα*) Absicht seines Ringens für sie ist die Aufmunterung ihrer Herzen (*παρακληθ. αι καρδ.*, wie II Thess. 2, 17), welche durch die Irrlehrer beunruhigt waren über die Frage, ob sie auch auf dem rechten Wege zur Heilsvollendung seien. Das *αυτ.* geht auf alle, die sein leibliches Angesicht nicht gesehen haben, mit Einschluss der Kol. und Laod. Das anakoluthische Partizip (vgl. II Kor. 9, 11) bezeichnet das Resultat dieser Ermunterung, dass sie vereinigt (*συνβιβ.*, abweichend von I Kor. 2, 16, im Sinne der Profangräzität) in Liebe, wie sie nach 1, 4 sind, es auch (*και*, etiam) seien in bezug auf jeglichen Reichtum an der vollen Überzeugungsgewissheit (*πληροφορ.*, wie I Thess. 1, 5) der ihnen geschenkten Einsicht (1, 9), die in der Liebesgemeinschaft gegen-

τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, 3 *ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι.*

---

4 *Τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ.* 5 *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί, χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα*

---

seitig gestärkt wird. Auf welche Einsicht es dabei ankommt, sagt das parallele *εις*, das dieselbe inhaltlich bestimmt: in bezug auf immer volleres Erkennen (*επιγ.*, wie 1, 9) des Geheimnisses Gottes, welches in dem Masse gesichert ist, als die Liebe jeder Trennung wegen Differenzen in der Erkenntnis wehrt. Gott heisst der Gott Christi als der, dessen geheimnisvoller Ratschluss in Christo offenbart und verwirklicht ist (1, 26f.), im Gegensatz zu dem Gott, in dessen Mysterien die kolossischen Theosophen einzuführen vorgaben, weshalb v. 3 ausdrücklich hervorgehoben wird, dass in jenem Geheimnis die sämtlichen (bem. den Art. nach *παντες*: soviel es deren irgend giebt) Schätze (Sir. 1, 22) der Weisheit und Erkenntnis (Röm. 11, 33) enthalten sind. Das Adj. *αποκρ.* (I Makk. 1, 23) bezeichnet die Art ihres Vorhandenseins, sofern sie trotz der nach 1, 26 eingetretenen *φανερωσις* doch nicht ohne weiteres zu Tage liegen, sondern in ihm gesucht und entdeckt sein wollen.

2, 4—15. Warnung vor falscher Theosophie. — *τουτο*) geht auf das über die Absicht seines Ringens für sie Gesagte (v. 1f.), dessen Zweck durch das *δε* näher dahin bestimmt wird, dass keiner sie täusche (*παραλογιζ.*, wie Jos. 9, 22. Jak. 1, 22) auf Grund beschwatzender Rede. Zur Wortbildung in *πιθανολογ.* vgl. Röm. 16, 18, zur Sache I Kor. 2, 4. — **v. 5** begründet, dass nur um solcher Eventualität und nicht um bereits vorhandener Mängel willen v. 1f. gesagt war. Daher der Rückblick auf v. 1, in welchem nur dem deshalb betonten *τη σαρκι* gegenüber hervorgehoben wird, wie trotz seiner leiblichen Abwesenheit (*απειμι*, wie II Kor. 10, 1) er doch (*αλλα*, wie Röm. 6, 5) dem Geiste nach in Gemeinschaft mit ihnen sei, d. h. mit seinen Gedanken und seinem Interesse unter ihnen weile. Dass er dies freudig thut, zeigt schon, dass er nicht an bereits vorhandene Mängel gedacht hat. Näher aber sagt das *κ. βλεπ.* (II Kor. 7, 8), was er bei jener geistigen Beschäftigung mit ihnen wahrnimmt und zwar an ihnen im Gegensatz zu andern Gemeinden (bem. das betont gestellte *υμων*), wie etwa der laodicenischen, wo die Irrlehrer schon mehr Eingang gefunden haben müssen. Die *ταξις* (I Kor. 14, 40) ist die noch durch keine Spaltungen gestörte Ordnung (vgl. das auch in v. 2 voraus-

τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν. 6 ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστόν, Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, 7 ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ. 8 βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ

---

gesetzte *συνβιβ. εν αγ.*); das *στερεωμα* (III Esr. 8, 80. I Makk. 9, 14) die gefestigte Grundlage ihres auf Christum gesetzten Heilsvertrauens (*πιστ. εις*, wie Gal. 2, 16). — **v. 6** folgert daraus, dass sie nur noch dem entsprechend, wie (*ως*, wie II Kor. 7, 14) sie diesen Christus (auf den sie ihr Heilsvertrauen setzen; bem. den Art.) überliefert bekommen haben (I Kor. 15, 1. 3) in der Person Jesu als ihres Herrn, ihn zur Grundlage ihrer ganzen christlichen Lebensbethätigung (*περιπατ.*, wie 1, 10) machen sollen. Vgl. die *οδοι εν χρ.* I Kor. 4, 17. — **v. 7** zeigt, wie solches *περιπατ.* zustande kommt. Die an sich heterogenen Bilder des Eingewurzeltseins (*ερριζ.*, wie Jerem. 12, 2. Sir. 24, 12) und des Aufgebautwerdens (*εποικ.*, wie I Kor. 3, 10. 12) werden mit einander verbunden, da das Bewusstsein ihrer Bildlichkeit verloren gegangen ist in der Vorstellung des in seinem Ursprung, wie in seiner Fortentwicklung in der Lebensgemeinschaft mit ihm beruhenden Christenlebens. Dazu tritt die Festigung (*βεβ.*, wie I Kor. 1, 8) hinsichtlich ihres v. 5 gerühmten Glaubens, welche nur nach Massgabe dessen, was sie (von Epaphras) gelernt haben, erfolgen kann. Dieser Rückblick auf das *ως παρελαβ.* v. 6 zeigt, dass der Gedanke geschlossen und das *περισσ. εν* (I Kor. 15, 58), dem *βεβ.* subordiniert, nur ausdrückt, dass je reicher sie an Dankbarkeit (*ευχαρ.*, wie II Kor. 4, 15) werden für das in Christo empfangene Heil, sie desto mehr auch im Heilsvertrauen auf ihn werden gefestigt werden. — **v. 8.** *βλεπ. μη*) wie I Kor. 8, 9, doch mit ind. fut. (*εσται*, wie Hebr. 3, 12), wodurch der befürchtete Fall stärker als ein thatsächlich bevorstehender und durch ihr Aufmerken abzuwendender bezeichnet wird. Die gesperrte Stellung des *υμας* vor *εσται* hebt nachdrücklich den Gegensatz hervor zwischen ihnen, wie sie v. 5f. charakterisiert sind, und irgend einem, der sie als Beute davonführen möchte, indem er sie zu Anhängern seiner falschen Lehre macht. Zu dem artik. Part. vgl. Gal. 1, 7. Die Verbindung der beiden Begriffe unter einer Präp. und einem Art. zeigt, dass die ihnen so angepriesene *φιλοσοφ.*, durch die man die Kolosser zu kaptivieren suchte, ihrem Wesen nach als jedes wahren Gehalts entbehrender (*κεν.*, wie I Kor. 15, 14) Betrug (II Thess. 2, 10) bezeichnet werden soll, sofern sie etwas vorspiegelt, was sie nicht leisten kann. Näher wird dieses *συλαγωγ.* bestimmt als erfolgend nach der Norm der von Menschen stammenden Überlieferungen (Gal. 1, 14, vgl. Mc. 7, 8) im Gegensatz zu der göttlichen Offenbarung, auf der die den Kolossern verkündigte Wahrheit ruht, wobei an überlieferte Theosopheme zu denken. Handelt es sich aber um solche (und nicht um Satzungen, die mit irgend welchen Naturdingen zusammenhängen), so ist jede andre Deutung des appositio-

τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν, 9 ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, 10 καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, 11 ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς

---

nellen κατα στοιχ. τ. κ. (Gal. 4, 3, vgl. Hebr. 5, 12) ausgeschlossen, als die auf die Elementarweisheit der vorchristlichen Welt, mit der sich dieselbe, so lange sie Christum noch nicht hatte, wie er ihnen überliefert ist (v. 5), behelfen musste, die aber jetzt jede Berechtigung verloren hat, wo nur noch ein συλαγωγ. κατα χρ. (II Kor. 10, 5) berechtigt ist. — **v. 9.** οτι) begründet diese Warnung durch einen Rückblick auf 1, 19, wonach in ihm und nur in ihm (bem. die betonte Stellung des εν αυτω) die ganze Fülle des göttlichen Wesens (θεοτ., nur hier im Unterschiede von θειοτ. Röm. 1, 20) wohnt. Da Christus nur als der menschgewordene ein σωμα, wenn auch jetzt in seiner Erhöhung ein σωμα τ. δοξ. (Phil. 3, 21) an sich trägt, in welchem er das Abbild des unsichtbaren Gottes ist (1, 15), so weist das betont am Schlusse stehende σωματικως darauf hin, dass nur der geschichtliche Christus in seiner Erhöhung (vgl. v. 6: ιησ. τ. κυρ.) die massgebende Norm aller Erkenntnis göttlicher Wesenheit sein kann, welche die Irrlehrer verlassen, wenn sie auf dem Wege trügerischer Spekulation dieselbe in dem Komplex aller Ordnungen himmlischer Wesen zu erfassen suchen. — **v. 10.** κ. εστε) noch von οτι abhängig, hebt hervor, wie auch in ihm und nur in ihm (d. h. durch die Lebensgemeinschaft mit ihm) sie zu der allseitigen Vollkommenheit (nicht nur nach einer Seite hin, wie 1, 9) gelangt sind, welcher Zustand (bem. das part. perf.) jede angebliche πληρωσις durch eine neue Philosophie ausschliesst (bem. den absichtlichen Anklang ihres πεπληρ. an das πληρ. Christi v. 9, durch den aber keineswegs eine sachliche Analogie ausgedrückt wird). Dass dieser Christus das Oberhaupt (I Kor. 11, 3) jedes noch so erhabenen himmlischen Wesens (αρχ. κ. εξ., wie 1, 16, vgl. I Kor. 15, 24) sei, wird hervorgehoben, um anzudeuten, dass nicht erst durch Vermittlung solcher ihm schlechthin untergeordneten Wesen, auf deren Erkenntnis und Gemeinschaft die kolossischen Theosophen so hohen Wert legten, jene πληρωσις bedingt sein kann. — **v. 11.** εν ω και) hebt hervor, wie in diese in ihm gegebene πληρωσις auch das eingeschlossen ist, was die Irrlehrer wohl für die geborenen Heiden als unentbehrlich zu ihrer πληρωσις ansahen, freilich nicht aus nomistischen Motiven, sondern weil nur die Beschneidung eine Weihe des gesamten (auch leiblichen) Lebens zum Verkehr mit der Himmelswelt herbeiführen könne. Denn auch sie sind beschnitten, freilich mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist (αχειροπ., wie II Kor. 5, 1), wie die leibliche. Der Akt der Taufe, in welcher dieselbe vollzogen, wird mit einem ähnlichen Bilde, wie II Kor. 5, 4, durch das verstärkende Dekompositum als ein Ab- und Ausziehen, d. h. als völlige

σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, 12 συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν· 13 καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς

Entfernung (nicht nur eines Fleischteils, wie der Vorhaut, sondern) des Fleischesleibes (1, 22) überhaupt bezeichnet, sofern der zum Tempel des Geistes geweihte Leib des Getauften (I Kor, 6, 19) ein völlig andrer ist, als der der σαρξ (in welcher die Sünde wohnt) angehörige. Zur Sache vgl. Röm. 6, 6. Das appositionelle εν τ. περιτ. τ. χρ. (vgl. das zweite κατα v. 8) bezeichnet diese soviel höhere Beschneidung als die Beschneidung, wie sie nicht Menschenhand, sondern Christus selbst an dem in der Taufe in Lebensgemeinschaft mit ihm Versetzten vollzieht. — **v. 12.** συνταφ.) wie Röm. 6, 4, wird hier ausdrücklich als (symbolisch) in dem Untertauchen beim Taufakt (daher das βαπτισμω, vgl. Hebr. 6, 2) vollzogen bezeichnet, sofern dasselbe den in der Lebensgemeinschaft mit Christo bewirkten Tod des alten Menschen, in welchem (wie im leiblichen) der Fleischesleib abgelegt wird, ebenso sicher gewährleistet, wie das Begräbnis den leiblichen Tod bezeugt (I Kor. 15, 4). Sofern aber dem Untertauchen auch ein Auftauchen folgt, vollzieht sich in Christo zugleich das Mitauferwecktwerden (mit ihm) zu einem neuen Leben (vgl. zur Sache Röm. 6, 4), freilich zunächst nur durch den Glauben, der in der Taufe den ihm (symbolisch) versiegelten wirkungskräftigen Beginn eines neuen Lebens sieht. Da das aber nichts Geringeres ist, als eine Auferweckungsthat göttlicher Allmacht, so wird der Glaube bezeichnet als der Glaube an die Wirkungskraft Gottes, die sich analogerweise bereits an der Auferweckung Christi aus den Toten (Röm. 4, 24) bewährt hat. — **v. 13.** και υμας) wie 1, 21, doch hier mit bezug auf Christum, an dem Gott zuerst eine Totenerweckung vollzog, wie das dem nachdrücklich wiederholten υμας hinzugefügte, ebenfalls bereits im Verb. liegende συν αυτω zeigt, da auch sie früher in einem Todeszustande befindlich waren (οντας imperfektisch, wie 1, 21), sofern sie des wahren Lebens entbehrten (νεκρ., abweichend von Röm. 6, 11, im Sinne von 7, 10 f.) durch die (ihre) Vergehungen (παραπτ., wie Röm. 4, 25) und den denselben zu Grunde liegenden Gesamtzustand ihrer Sündhaftigkeit. Erst in der Bezeichnung desselben durch ακροβ. τ. σαρκ. υμ. tritt mit Anspielung an das über ihre Beschneidung Gesagte (v. 11 f.) ihr heidenchristlicher Charakter hervor, ohne dass damit ihre Sündhaftigkeit von der andrer unterschieden werden soll. Wie das σωμα nur abgelegt wird, sofern es der (sündhaft gewordenen) σαρξ angehört, so ist auch die ακροβ., die an sich etwas schlechthin Gleichgültiges ist (I Kor. 7, 19. Gal. 6, 15), Sitz und Träger aller sündhaften Unreinheit nur, weil sie ihrer empirischen (sündhaften) σαρξ angehört. Das Mitauferwecktwerden, das ihnen in der Taufe versiegelt ist (v. 12), haben sie also bereits thatsächlich erfahren in dem neuen (religiös-sittlichen) Leben, das Gott

σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα. 14 *ἐξαλείψας τὸ καϑ' ἡμῶν χειρόγραφον, τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ·* 15 *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρ-*

---

in ihnen gewirkt hat, und das eine ebensolche Allmachtsschöpfung Gottes ist, wie das Leben des auferstandenen Christus. Dass dies *συνεζωοπ.* aber die allgemeine Christenerfahrung ist, zeigt der Übergang von dem *υμας* zu dem *ημιν*, der freilich nur möglich ist, wenn das *χαρισ.* (II Kor. 12, 13), wie das *ειρηνοπ.* 1, 20, den vorgängigen Akt bezeichnet, in welchem Gott uns alle jene Vergehungen, durch welche unser Todeszustand bewirkt war, geschenkt, d. h. dieselben nicht als Schuld angerechnet hat (vgl. II Kor. 5, 19). Nur Schuldfreien konnte er jene höchste Gnade erweisen. — **v. 14.** *εξαλ.*) wie Act. 3, 19, doch hier im eigentlichen Sinne, von dem Auslöschen einer Handschrift. Das *καϑ ημ.* (Röm. 8, 31. 33) zeigt, dass damit nicht ein von uns ausgestellter Schuldschein gemeint ist, wie Tob. 5, 3. 9, 5, sondern das *γραμμα* des Gesetzes, das den Sünder als seiner Übertretung schuldig zum Tode verurteilt (Röm. 3, 19. II Kor. 3, 6), und zwar Heiden, wie Juden, da ja das Gesetz an sich nur der Ausdruck des für jedermann verbindlichen Willens Gottes ist (Röm. 2, 12). Da nun das Auslöschen dieses Schulddokuments nur ein andrer Ausdruck ist für den Erlass der in ihm konstatierten Vergehungen, so hebt das Part. asyndetisch einen neuen Satz an, um mit Wiederaufnahme des letzten Gedankens in v. 13 eine weitere Aussage darüber anzuknüpfen, wiefern jenes in dem *συνεζωοποιησ.* geschenkte neue Leben von keiner Seite her mehr einer Anfechtung ausgesetzt sei. Eine solche konnte mit dem Gesetze gegeben erscheinen, auch wenn seine Anklage wider uns getilgt war, sofern es durch die (in ihm enthaltenen) Satzungen (*δογμ.*, vgl. III Makk. 1, 3), die als unerfüllbare immer wieder Zorn erregten (Röm. 4, 15), uns feindlich gegenüberstand (*υπεναντ.*, wie Hebr. 10, 27). Daher hat Gott auch die Handschrift des Gesetzes selbst ein für allemal (bem. das Perf.) aus dem Wege geräumt (vgl. Jes. 57, 2. I Kor. 5, 2), indem er sie an das Kreuz annagelte (*προσηλ.*, wie III Makk. 4, 9), d. h. durch den Kreuzestod Christi öffentlich als abgeschafft proklamierte. Dies geschah zunächst, sofern die durch denselben begründete neue Heilsordnung im Sinne von Röm. 10, 4 die Gesetzeserfüllung als Bedingung der Heilserlangung aufhob, sodann aber, sofern das auf Grund des durch ihn ermöglichten Schulderlasses geschaffene neue Leben überhaupt keiner statutarischen Regelung mehr bedurfte. — Als eine zweite etwa zu befürchtende Anfechtung fasst der ganz parallel gebaute, durch das Asyndeton als Parallele zu v. 14 markierte **v. 15** die übermenschlichen (natürlich gottfeindlichen) Mächte (I Kor. 15, 24) auf, die, solange wir unter der Herrschaft der satanischen Macht standen (1, 13), uns beständig zum Sündigen verleiteten und uns immer wieder dazu verleiten würden, wenn Gott sie nicht ihrer Waffen-

χὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.

16 *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων,* 17 *ὅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.* 18 *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω*

---

rüstung entkleidet (*απεκδυσ.*, vgl. das Subst. v. 11), d. h. wie besiegte Feinde all ihrer Machtmittel beraubt hätte. Dabei kann, da das Part. dem *εξαλ.* parallel steht, nur an den durch den Kreuzestod Christi ermöglichten Schulderlass gedacht sein, durch welchen er den gottfeindlichen Mächten das Mittel nahm, die von Gott durch ihre Schuld getrennten Menschen der eignen Herrschaft zu unterwerfen (vgl. den Zusammenhang von 1, 13. 14). Im Tode Christi hat er sie zugleich (*και*, etiam) als Überwundene öffentlich (*εν παρρ.*, wie Joh. 7, 4) zur Schau gestellt (*εδειγμ.*, wie Mt. 1, 19), indem er sie am Kreuz im Triumph aufführte (*θριαμβ.*, wie II Kor. 2, 14). Es scheint, dass die kolossischen Theosophen den Lesern bange machten, wieder in die Gewalt der bösen Geister zu geraten, wenn sie sich nicht ihrer Disziplinierung unterwürfen.

2, 16—3, 4. W a r n u n g v o r f a l s c h e r A s k e s e. — *ουν*) Da das gottgewirkte neue Leben keiner gesetzlichen Regelung mehr unterworfen und von keiner gottfeindlichen Macht mehr bedroht ist, so soll sie niemand aburteilen (Röm. 14, 3ff. und mit *εν*, wie 14, 22) im Punkte Essens und Trinkens (Röm. 14, 17). Die Hinzufügung des Trinkens zeigt, dass es sich nicht um die jüdischen Speisegesetze handelt, sondern um eine dem Gesetz an sich fremde Askese, welche das Fleischessen und Weintrinken überhaupt für unerlaubt oder dem Christen nicht heilsam hielt (Röm. 14, 21). Das *εν μερει* (II Kor. 3, 10. 9, 3) fasst die die Jahres-, Monats- und Wochenfeste betreffenden Vorschriften in e i n besonderes Stück ihrer selbsterfundenen Disziplin zusammen, wobei es sich unter dem Vorwande einer regelmässig wiederkehrenden Weihe des ganzen Alltagslebens durch gottgeweihte Tage um eine Empfehlung der von ihnen geforderten Lebensordnung durch reichere Kultusformen (vgl. Gal. 3, 10) handelte, die sich keineswegs eng an den jüdischen Festkalender (vgl. I Chron. 23, 31) angeschlossen haben dürfen. Zu *νεομηνια* Num. 28, 11ff., zu *σαββ.* vom einzelnen Sabbat Lc. 4, 16. Act. 13, 14. — **v. 17.** *ο*) geht auf jeden einzelnen der Punkte, in dem man über die aburteilte, welche solche Vorschriften nicht befolgten. Alle solche Vorschriften, mögen sie dem Gesetz Gottes oder menschlicher Überlieferung entstammen, sind nur ein schattenhaftes (wesenloses) Abbild des von ihrem Standpunkt aus noch Zukünftigen (*μελλ.*, wie Röm. 5, 14). Im Gegensatz dazu bedeutet *σωμα* nur das Wesen der Sache, welches insofern Christo angehört, als er allein darüber zu urteilen hat, was wahre Enthaltsamkeit und wahre Lebensweihe sei. Der Relativsatz, der mit *το δε* in einen selbständigen Hauptsatz übergeht, begründet also v. 16. — **v. 18.** *μηδεις*) wie v. 4, nimmt das *μη τις* v. 16

θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,
19 *καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβαζόμενον αὔξει*

---

auf, und das Asyndeton zeigt, dass nur das Verhalten derer, die sie unrechtmässig aburteilen, von einer andern Seite her näher bestimmt werden soll. Das *καταβραβ.* kann deshalb nur, dem *κρινειν* entsprechend, darin bestehen, dass sie ihnen den Kampfpreis, den sie durch ihren Christenwandel zu erlangen hoffen (I Kor. 9, 24), absprechen, indem sie die gewöhnliche Christentugend als eine zur Heilsvollendung noch ungenügende darstellen. Es muss aber auch jene Askese v. 16 im Zusammenhange gestanden haben mit der von ihnen geforderten Engelverehrung, sofern sie nur durch strengste Enthaltsamkeit und allseitigste Weihe des täglichen Lebens mit der Himmelswelt in Beziehung treten zu können meinten. Das *θελων* (scil. *υμας καταβρ.*) hebt hervor, dass sie dies *καταβρ.* zwar in Wahrheit nicht ausführen können, aber doch wollen auf Grund einer (von ihnen geübten und geforderten) Demut und Engelverehrung (*θρησκ.* mit gen. obj., wie Sap. 14, 27). Die beiden unter eine Praeposition gestellten Worte gehören eng zusammen, sofern sie sich viel zu unwürdig fühlten, dem höchsten Gott, dessen Mysterien sie durch ihre Theosophie erkannt zu haben glaubten, zu nahen, und deshalb einer Vermittelung der Engel zu bedürfen meinten, die sie durch ihre Verehrung dazu bereitwillig machen wollten. Vgl. zur Sache IV Makk. 4, 11. Das *α εωρ. εμβατ.* (II Makk. 2, 30) bezeichnet, dass sie damit ein Gebiet beschreiten, das ihnen nur durch ihre (angeblichen) Visionen zugänglich geworden, mittels derer sie die Geheimnisse der himmlischen Welt (insbesondere das Verhältnis der Engelwelt zu Gott) geschaut zu haben vorgeben (bem. das Perf.). Mit scharfer Ironie hebt der subordinierte zweite Partizipialsatz hervor, wie eben um dieses beanspruchten Verkehrs mit der Himmelswelt willen jene angebliche Demut in Wahrheit eine grundlose (*εικη*, wie Röm. 13, 4) Aufgeblasenheit ist (*φυσ.*, wie I Kor. 4, 6), und wie der *νους* (Röm. 7, 23. 25), dessen sie sich als des Organs ihrer höheren Erkenntnisse rühmen, in Wahrheit, wie diese Aufgeblasenheit zeigt, ein noch ganz ihrem natürlichen (sündhaften) Menschen angehöriger ist (*τ. σαρκ. υμ.*, wie v. 11. 13). — **v. 19.** *ου κρατ.*) vgl. II Thess. 2, 15. Cant. 3, 4. Jenes *εμβατ.*, wodurch sie neue Heilsmittler gewinnen wollen, ist thatsächlich ein Nichtfesthalten an dem Haupte, das wir an Christo haben (1, 18), während doch der Natur der Sache nach der ganze Leib mit all seinen Gliedern (also auch den eine höhere Vollkommenheit erstrebenden) nur von hier aus (*εξ ου* geht auf das *κρατειν*) sein Wachstum vollziehen kann. Die alte Stammform *αυξει* ist gewählt, um den Zusammenklang mit dem subst. verb. (II Makk. 5, 16) noch wirksamer zu machen. Auch hier verbindet sich das verb. intr. mit dem Acc. desselben (vgl. Mt. 2, 10), weil

τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ. 20 *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε·* 21 *μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς,* 22 *ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων;* 23 *ἅτινά ἐστιν, λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ*

---

letzteres durch den Gen. (v. 11) *τ. θεου* näher bestimmt wird als das gottgeordnete Wachstum. Dasselbe vollzieht sich nur durch das *κρατειν*, weil der ganze Leib mittels der (ihm eignen) Gelenke und Bänder (physiologischer term. techn.; doch vgl. zu *συνδεσμ.* Dan. 5, 6) Unterstützung empfängt (*επιχορηγ.*, wie Sir. 25, 22, vgl. noch III Makk. 6, 40 und Phil. 1, 19) vom Haupte her und durch diese jedem Gliede in gleicher Weise zuströmenden Lebenskräfte zu einem Organismus verbunden wird (*συνβιβ.*, wie v. 2). Eine Einzeldeutung des Bildes, durch das lediglich die Gemeinde als eine auf Christum angewiesene organische Einheit dargestellt wird, von der sich kein einzelnes Glied isolieren darf, ist nicht intendiert. — **v. 20.** *ει*) setzt den aus v. 12 unmittelbar sich ergebenden Fall, dass sie mit Christo (ihrem alten sündhaften Wesen nach) gestorben sind (vgl. Röm. 6, 8) und dadurch losgekommen (*απο* prägnant, wie II Kor. 11, 3, vgl. das *καταργ. απο* Röm. 7, 6) von den *στοιχ. τ. κ.* (v. 8), zu denen das Satzungswesen (v. 16) nicht weniger gehört, als die überlieferten Theosopheme (v. 8). Zu *τι*, cur vgl. Röm. 3, 7. Gal. 5, 11, zu *ως* Röm. 6, 13. Das artikellose *εν κοσμ.* (Röm. 5, 13. Phil. 2, 15) bezeichnet wohl absichtlich, dass sie nicht in dem leben, was zum Wesen der Welt gehört, wie jene Satzungen, die man ihnen aufladen, dekretieren will (*δογματ.*, wie Esth. 3, 9. II Makk. 10, 8, hier mit Anspielung auf v. 14). — **v. 21** bringt einige Beispiele solcher Satzungen. Das *μη — μηδε* (Röm. 14, 21) ist hier sichtlich steigernd; denn das *αψη* (I Kor. 7, 1, doch dort in sexueller Beziehung) bezeichnet das Anfassen (Zugreifen) behufs des Genusses, das *γευσ.* (Mt. 27, 34) das geringste Kosten, das *θιγ.* (Hebr. 11, 28) das blosse Anrühren. Dass nur von Speiseverboten die Rede ist, zeigt die Art, wie **v. 22** die Objekte der drei Verba als solche charakterisiert werden, welche zum Verderben gereichen (*ειναι εις*, wie Röm. 11, 9. 13, 4) dadurch, dass man sie aufbraucht, konsumiert und dadurch gleichsam sich assimiliert. Sowohl das *αποχρ.*, als das *φθορ.* (Gal. 6, 8) ist absichtlich gewählt, sofern diese Dinge, denen die Vergänglichkeit eignet im Sinne von Röm. 8, 21, dadurch, dass man sie verzehrt, dem Menschen zur *φθορα* im höheren Sinne gereichen (vgl. das Wortspiel II Petr. 2, 12). Diese Motivierung der Verbote zeigt, dass dieselben mit den ATlichen Speisegesetzen gar nichts mehr zu thun haben (vgl. v. 16); denn dass dieselbe im Sinne der Irrlehrer gemeint ist, beweist das damit verbundene *κατα τ. ενταλμ. κ. διδ. τ. ανθρ.* (vgl. Mc. 7, 7, nach Jes. 29, 13). Ersteres geht auf die *δογματα* v. 21, letzteres auf ihre lehrhafte Begründung v. 22. Erst das *ατινα* **v. 23** motiviert die indirekte Warnung vor diesen *δογματα* v. 20f., die durch *ενταλμ.*

καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινί, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. III, 1 εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος· 2 τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. 3 ἀπεθάνετε γάρ,

---

v. 22 noch eben vergegenwärtigt sind, durch ein Urteil des Apostels über sie. Das betont vorantretende *εστιν* kann nur das thatsächliche Sein bezeichnen im Gegensatz zu dem Ruf (*λογ.*, wie Lc. 5, 15. 7, 17) von Weisheit, den sie haben, und der doch gänzlich unberechtigt ist. Darum bedarf es keines *δε* nach dem *μεν*, da das mit diesem *εστιν* auszusprechende Urteil von vorn herein als Gegensatz zu diesem Ruf von Weisheit ins Auge gefasst ist. Derselbe gründet sich nach v. 18 auf eine freiwillige (über die pflichtmässige hinausgehende) *θρησκεια* und die damit verbundene Demut. Beides sind ja scheinbar Vorzüge, in denen einen sichereren Weg zur Vollkommenheit und damit zur Heilsvollendung zu suchen eine Sache echter Weisheit scheint. Dazu kommt hier noch die Schonungslosigkeit gegen den Leib, die ja auch Paul. I Kor. 9, 27 in gewissem Sinne als für diesen Zweck heilsam anerkennt. Und doch verdienen sie den Ruf von Weisheit nicht, da derselbe, wie das parallele *εν* sagt, nicht auf irgend etwas beruht, das wirklich zur Ehre gereicht (*τιμη*, metonymisch wie *επαινος*: Phil. 4, 8), sofern ja eine selbstgemachte *θρησκεια* der Natur der Sache nach wertlos ist, jene Demut nach v. 18 nur eine scheinbare ist, und die *αφειδ. σωμ.* offenbar in sinnloser Weise übertrieben wird. Das schärfste Urteil darüber spricht aber die Vollendung des Relativsatzes aus, wonach all jene Satzungen in Wahrheit gereichen (*ειναι προς*, wie *εις* v. 22, nur mit dem Nebenbegriff des Beabsichtigten, vgl. Röm. 3, 26) zur Sättigung (*πλησμ.*, wie Exod. 16, 3) des Fleisches (im Sinne von v. 18), sofern der Hochmut des natürlichen Menschen (im Gegensatz zu der angeblichen *ταπεινοφρ.*) seine vollste Befriedigung (im Gegensatz zu der angeblichen *αφειδ.*) findet in dieser Darstellung einer angeblich höheren Vollkommenheit. — **3, 1.** *ει ουν)* greift auf 2, 20 zurück, sofern nach 2, 12 (vgl. Röm. 6, 5) mit dem *συναποθ.* das *συνεγειρ.* gegeben ist. Ist nun dies dadurch in uns gewirkte neue Leben eines, das wir mit (dem auferstandenen) Christus teilen, so müssen die Objekte unsers Trachtens himmlische (*ανω*, wie Gal. 4, 26) sein, was dadurch motiviert wird, dass ja (der auferstandene) Christus selbst dort oben ist, sofern er nach unserm christlichen Bewusstsein zur Rechten Gottes sitzt (nach Psal. 110, 1, vgl. Röm. 8, 34), wir also nur sein himmlisches Leben zu teilen trachten können. — **v. 2** erweitert sich die Ermahnung von dem Streben nach diesem letzten Ziel, das ja auch für die Irrlehrer ein jenseitiges war, zu der ganzen Denk- und Sinnesrichtung (*φρον.*, wie Röm. 8, 5. I Kor. 13, 11), deren Gegenstände doch für sie nur irdische (*τα επι γης*, wie 1, 16) waren, wenn sie das Wesen christlicher Vollkommenheit in Äusserlichkeiten, wie Essen und Trinken, Arbeiten und Feiern suchten, die dem

καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· 4 ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.

---

5 *Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρ-*

---

irdischen Leben angehören. Nur damit, dass der Sinn überhaupt nicht mehr auf Irdisches, sondern auf Himmlisches gerichtet ist, kommt man über den Gegenstand unreiner Begehrlichkeit und unfruchtbarer Askese hinaus. — **v. 3** begründet dies dadurch, dass ja das *συνηγερθ.* ein Gestorbensein voraussetzt, im Tode aber alles irdische Sinnen und Trachten von selbst aufhört, und nur noch das Sinnen und Trachten nach den himmlischen Gütern übrig bleibt, die den Inhalt des himmlischen Lebens Christi ausmachen. Das setzt freilich voraus, dass sie dieses Leben selbst, das ja erst die letzte Konsequenz ihres jetzigen Miterwecktseins mit Christo bildet, für jetzt noch nicht haben; und in der That ist dasselbe noch in Gott, d. h. in seinem Ratschluss verborgen (*κεκρ.*, wie Apok. 2, 17; doch vgl. auch 1, 26) und zwar mit Christo, der in diesem Ratschlusse als der bestimmt ist, der ihnen einst an dem verklärten Leben, das er jetzt schon führt, Anteil geben soll. Es ist also nicht von einem irgendwie schon jetzt im Verborgenen, weil mit Christo in Gott geführten Leben die Rede; denn **v. 4** zeigt unzweifelhaft, dass der Apostel an das jenseitige himmlische Leben denkt, das freilich schon jetzt den Gläubigen zugesprochen, aber noch als Gegenstand der Hoffnung in Gott verborgen ist. Daher verweist er auf den Zeitpunkt, wann (*οταν* mit folgendem *τοτε*, wie I Kor. 15, 28) Christus, welcher nach dem göttlichen Ratschluss, der uns dasselbe bereits zugesprochen, der Urheber unsres himmlischen Lebens (*ζωη* metonymisch, wie *ελπις* 1, 27) ist (bem. das *ημων*, das aus dem allgemeinen christlichen Bewusstsein heraus gesagt ist), durch die Bewirkung desselben als sein Urheber kundgemacht worden sein wird bei seiner Wiederkunft. Dann werden auch sie kundgemacht werden in Herrlichkeit und zwar mit ihm, da auch die himmlische *δοξα*, welche jetzt schon die spezifische Eigentümlichkeit seines Lebens zur Rechten Gottes ist, dann erst kundgemacht werden wird (I Kor. 1, 7). Vgl. das *συνδοξασθηναι* Röm. 8, 17.

3, 5—17. Die grundlegende Paränese. — *νεκρ.*) nur hier statt des *θανατουν* Röm. 8, 13, wohl mit Anspielung auf einen Sprachgebrauch der kolossischen Irrlehrer, welche die Abtötung alles sinnlichen Begehrens verlangten. Der Apostel verlangt nicht weniger als sie, sondern mehr, indem er als Folgerung aus v. 1 ff. die Abtötung der noch auf der Erde befindlichen Glieder selbst, in denen jene Begierden wirksam sind (Röm.

σίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, 6 δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, 7 ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε, ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις· 8 νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν,

7, 5), verlangt. Aber weil nach seiner Anschauung der mit Christo Gestorbene und Auferstandene bereits im Himmel lebt, sofern all sein Sinnen und Trachten sich auf Himmlisches richtet, sind für ihn die noch auf Erden befindlichen Glieder nur noch die ihm anhaftenden Sünden selbst, wie unzweideutig die hinzugefügte Apposition sagt, da es ja Glieder, welche Werkzeuge irdischen Sinnens und Trachtens sein könnten, für ihn überhaupt nicht mehr giebt. Voran steht in der Aufzählung dieser Sünden das heidnische Kardinallaster der Unzucht (I Thess. 4, 3), die, wie Gal. 5, 19. II Kor. 12, 21, mit jeder Art wollüstiger Unreinheit verbunden wird. Damit man aber nicht etwa nur an Thatsünden denke, verbindet Paul. damit die Leidenschaft (*παθ.*, wie Röm, 1, 26. I Thess. 4, 5) als die Quelle derselben, die immer sündhaft ist, ja schon die sich regende unreine Begierde, die als *κακη* bezeichnet werden musste, weil es ja auch eine sexuelle Begierde giebt, die nicht unrein ist. Dass das zweite heidnische Kardinallaster (I Kor. 5, 10. I Thess. 4, 6), die *πλεονεξ.* (Röm. 1, 29), mit dem Art. angefügt wird, geschieht nur, weil sie nach ihrem sündhaften Charakter (*ητις*) als Götzendienerei (*ειδωλολ.*, im weiteren Sinne, wie I Petr. 4, 3) bezeichnet werden soll im Sinne von Mt. 6, 24. — **v. 6.** *δι α*) vgl. Röm. 8, 10, von der durch solche Sünden kontrahierten Verschuldung, um deretwillen der Zorn Gottes kommt (vgl. I Thess. 1, 10) am grossen Gerichtstage über alle, die noch in solchen Sünden leben. — **v. 7** erinnert daran, dass auch die Kolosser einst in solchen Sünden wandelten (*περιπατ. εν*, wie II Kor. 4, 2). Das *ποτε*, dem der Aor. *περιεπατησ.* entspricht, wird durch *οτε* näher bestimmt von der Zeit, in der sie (im Gegensatz zu dem *απεθαν.* v. 3) noch lebten (bem. das Imperf. der Zuständlichkeit, wie Röm. 7, 9), und zwar in diesen (Sünden), die damals noch von Natur zu ihnen gehörten, wie die Glieder zum Leibe. Sollte also noch irgend etwas davon bei jenem *απεθανετε* v. 3 am Leben geblieben sein, so muss es jetzt getötet werden (v. 5). — **v. 8.** *νυνι δε*) Vom gegenwärtigen Standpunkte aus (1, 21) kann es sich bei ihnen, wie bei allen Christen (bem., wie das *και υμ.* nach dem Zusammenhange anders orientiert ist, als das *και υμ.* v. 7), nur noch um ein Ablegen (*αποθεσθε*, wie Röm. 13, 12, doch ohne Bewusstsein der ursprünglichen Bildlichkeit des Ausdrucks, wie Jak. 1, 21. I Petr. 2, 1) handeln von allem, was aus dem vorchristlichen Zustande ihnen etwa noch anhaftet. Das artikulierte *παντα* weist auf *εν τουτοις* zurück, deutet aber eben damit darauf hin, dass es sich nicht sowohl um die v. 5 genannten spezifisch heidnischen Laster handelt, die voraussichtlich bei ihnen nicht mehr vorkommen, sondern um die ebenso zu ihrer Gesamtheit gehörigen Sünden der Lieblosigkeit, welche die erläuternde Apposition aufzählt. Der Zorn wird

αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν, 9 μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, 10 καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, 11 ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ

---

verbunden mit der Zornerregung (*θυμ.*, wie Röm. 2, 8 vom göttlichen Zorn; doch vgl. II Kor. 12, 20. Gal. 5, 20) und der auf die Schädigung des Nächsten gerichteten Gesinnung (*κακ.*, wie Röm. 1, 29. I Kor. 5, 8). Die jeder prämeditierten Disposition entbehrende Aufzählung ist echt paulinisch. In Verbindung mit *βλασφ.* wird *αισχρολογ.* jedes hässliche Wort über den Nächsten sein, und, weil beides Zungensünden sind, wird zu beiden das *εκ τ. στομ. υμ.* hinzugefügt, welches zeigt, dass zu ihnen, wie zu den drei ersten enger zusammengehörigen Objekten, noch einmal *αποθεσθε* ergänzt werden soll. — **v. 9.** *ψευδ.*) mit *εις* (wie Sus. 55), so dass es sich um lügenhafte Aussagen in bezug auf, d. h. zu einander handelt, mit denen einer den andern anlügt. Dass die dritte der Zungensünden in einem selbständigen Satze bezeichnet wird, geschieht, um einen Stützpunkt für den Partizipialsatz zu gewinnen, der zu dem *αποθεσθε* (wozu er natürlich der Sache nach ebenso gehört) nicht recht passen würde: nachdem ihr doch ausgezogen habt (vgl. zur Sache 2, 11) den alten Menschen (Röm. 6, 6) mit seinen Handlungsweisen (Röm. 8, 13), wozu all jene Sünden gehören. Was in der Taufe prinzipiell geschehen, muss eben im Christenleben sich immer wieder realisieren. — **v. 10.** *ενδυσ.*) wie Gal. 3, 27. Röm. 13, 14. In der Taufe wird der junge (*νεος*, wie I Kor. 5, 7), eben erst zum Leben erweckte (2, 12) Mensch angezogen, der, weil er bei seinem Wachstum immer wieder von dem alten sündigen Wesen beeinflusst wird, fortgehend seiner Beschaffenheit nach erneuert werden muss (*ανακαιν.*, wie II Kor. 4, 16), um wirklich ein neuer Mensch zu sein. Das *εις επιγν.* (2, 2), das keinen gen. obj. bei sich hat, kann seine Näherbestimmung nur aus dem Kontext empfangen, in dem es sich ausschliesslich um das Verhältnis der Christen zu einander handelt (vgl. das *εις αλληλους*). Nur wenn jenes fortdauernde Erneuertwerden des *νεος ανθρ.* dazu führt, dass man einander erkennt nach dem Bilde dessen, der diesen *νεος ανθρ.* und zwar, wie bei der ersten Schöpfung Gen. 1, 27, nach seinem Bilde, geschaffen hat (II Kor. 5, 17), d. h. wenn jeder im andern das Bild Gottes erblickt, sind alle jene Sünden der Lieblosigkeit (v. 8 f.) schlechthin ausgeschlossen. Da nun Gott an sich unsichtbar und Christus sein Bild ist (1, 15), so wird nach **v. 11** jenes Erkennen ein solches sein, bei dem (*οπου*, wie I Kor. 3, 3) in den Mitchristen nur noch Christus gesehen wird. Dann aber ist nicht mehr in ihnen vorhanden (*ουκ ενι* im Sinne von *ενεστι*, wie Gal. 3, 28) ein Hellene oder ein Jude (d. h. ein Unterschied der Nationalität, wobei naturgemäss die der Kolosser voransteht, während Gal. 3, 28, wo der Religionsunterschied in Betracht kommt, nach Röm. 1, 16 *ιουδ.* voransteht), Beschneidung und Vorhaut (d. h. ein Unterschied

Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

12 ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν, 13 ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς, 14 ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν

---

der früheren Religion). Um nicht bei Bezeichnung des Bildungsunterschiedes das ελλην zu wiederholen, wird dem βαρβ. (Röm. 1, 14) einfach σκυθης (III Makk. 7, 5) als Vertreter des rohesten Barbarentums angereiht, und darum auch des Parallelismus wegen bei Bezeichnung des sozialen Unterschiedes kein και zwischen δουλ. ελευθ. (Gal. 3, 28) gesetzt. Zu τα παντα (das Sämtliche, was, wie früher jene Unterschiede, für sein Wesen in Betracht kommt) vgl. I Kor. 15, 28, wo auch das ohne Frage maskulinisch zu nehmende εν πασιν sich findet. Nur Christus, mit dem sie das gleiche Bild Gottes an sich tragen, ist es, der jetzt in allen als ihr Wesen in jeder Beziehung ausmachend erkannt wird.

v. 12. ενδυσ. ουν) folgert die Forderung, immer aufs neue die christlichen Tugenden anzulegen, daraus, dass nur dadurch der einmal angelegte junge Mensch immer wieder erneuert wird in seiner Beschaffenheit. Diese Forderung ergeht an sie als solche, die (ως, wie I Thess. 2, 7) Auserwählte Gottes sind (Röm. 8, 33) und darum Gott geweiht (αγ., adjekt., wie 1, 2) und (von Gott, vgl. I Thess. 1, 4) geliebt; denn solchen ziemt ein Herz (σπλαγχνα, wie II Kor. 6, 12) voll Erbarmen, wie Gott es ihnen erwiesen (οικτιρμ., wie Röm. 12, 1, nur als gen. qual. natürlich im Singular), und die gebende Güte, die auch eine spezifische Eigenschaft Gottes ist (Röm. 2, 4). Die wahre Demut (im Gegensatz zu 2, 18. 23) ist nur die Voraussetzung (vgl. Mt. 11, 29) der πραυτης (Gal. 5, 23), da nur, wer gering von sich hält, das ihm zugefügte Unrecht nicht so schwer nimmt, dass er sich dadurch reizen lässt, es vielmehr langmütig erträgt (μακρ. neben χρηστ., wie II Kor. 6, 6, Gal. 5, 22). — **v. 13.** ανεχ.) wie I Kor. 4, 12. Schon im Begriff der μακρ. liegt, dass man dieselbe nicht anlegen kann ohne ein Ertragen des andern mit seinen Schwächen, das aber, da wir alle dergleichen haben, nur ein gegenseitiges sein kann (αλληλων), und ohne dass man, falls einer gegen den andern irgend einen Vorwurf hat, ihm sein Verfehlen schenkt. Das εαυτ. bildet den Gegensatz dazu, dass Gott (ο κυρ., wie I Kor. 10, 9) ihnen (ihre Verfehlungen) geschenkt hat (vgl. 2, 13). Das an sich pleonastische ουτως και υμεις (scil. χαριζομενοι) dient dazu, von dem Zwischensatz wieder zu dem Subjekt des Hauptsatzes zurückzulenken, da **v. 14** noch einen letzten Acc. an ενδ. anknüpft. Das επι ist rein lokal gedacht, wie II Kor. 3, 14, da über den v. 12 genannten Tugenden die Liebe angelegt werden soll als das immer und überall sichtbare Charakteristikum des Christenmenschen. Dies Anlegen der

ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. 15 *καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι· καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε.* 16 *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν*

Liebe (*ο*) ist aber ein Bindemittel (2, 19), wodurch die wahre Vollkommenheit (im Gegensatz zu der von den Asketen erstrebten), die eben in all jenen Tugenden besteht, so zusammengehalten wird, dass keine von ihnen verloren gehen kann. Das heisst der Sache nach nichts andres, als dass die Liebe das Prinzip aller christlichen Tugenden ist (Röm. 13, 8f. Gal. 5, 14). — **v. 15.** *και*) und infolge dieses *ενδυσ.* (v. 12ff.) reiche der von Christo (durch seine *απολυτρωσις*, vgl. 1, 14) beschaffte Seelenfriede euch den Kampfpreis dar (*βραβ.*, wie Sap. 10, 12) in euern Herzen. Während die Asketen Kolossäs mit ihren über die wahre christliche Vollkommenheit hinausgehenden Forderungen ihnen denselben absprachen (2, 18), soll der Friede Christi in ihren Herzen, d. h. in ihrem Bewusstsein sie dessen gewiss machen, dass solche Übung der christlichen Tugenden genügt, um sich der durch Christum ermöglichten Heilsvollendung ungestört und ungetrübt als seines gesicherten Besitzes zu erfreuen. Dass sie zu solchem Frieden (I Kor. 7, 15) berufen sind, nicht als einzelne, sondern in einem Leibe (Röm. 12, 5), d. h. in der Gemeinschaft der Gläubigen, beweist, dass von ihnen behufs Bewahrung desselben nichts anders verlangt wird, als die Liebe, welche jede Zertrennung dieses einen Leibes hindert. Es wäre ein Verstoss gegen die Pflicht der Dankbarkeit, wenn man sich den Genuss dieses Friedens durch irgend welche unberechtigte Anforderungen wollte stören und trüben lassen. — **v. 16f.** zeigt, wie sich diese Dankbarkeit beweisen soll. Zunächst dadurch, dass das Wort von Christo (gen. obj., vgl. *ον καταγγ.* 1, 28, hier statt *το ευαγγ. τ. χρ.* Röm. 15, 19, da es sich ja nicht um die erstmalige Verkündigung von ihm handelt), welches immer wieder das in ihm geschenkte Heil verkündigt, unter ihnen reichlich (II Petr. 1, 11) Wohnung macht, d. h. steter und regelmässiger Gegenstand der Verkündigung wird. Versetzt dieses schon in die Gemeindeversammlungen, so kann in ihnen auch nicht fehlen, dass sie in aller Weisheit sich gegenseitig selbst (*εαυτ.*, wie v. 13) belehren und zurechtweisen (vgl. 1, 28). Zu dem anakoluthischen Partizip vgl. 2, 2. Aber bei dieser gegenseitigen Anregung zur Dankbarkeit darf es nicht bleiben; es muss die Selbstermunterung dazu hinzutreten. Die zu *διδ. κ. νουθετ.* gleich unpassenden Dative sind mit *αδοντ.* (Apok. 5, 9. 14, 3) zu verbinden und bezeichnen im absichtlich gehäuften Ausdruck (entsprechend dem *πλουσιως*) alle Arten von Liedern, in denen das im Wort von Christo verkündigte und im Glauben angeeignete Heil seinen Widerklang findet, und durch die sie sich darum zum Dank anregen, weshalb sie auch mit Nachdruck voranstehen. Zu dem ATlichen *ψαλμ.* vgl. I Kor. 14, 26, zu *υμν.* das Verb. Act. 16, 25, zu *ωδ.* Apok. 15, 3, zu dem im Genus durch

τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ, 17 καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.

18 αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ. 19 οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς. 20 τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα· τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ. 21 οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. 22 οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε

---

das letzte Subst. determinierten, aber zu allen drei gehörigen *πνευματικ.* 1, 9. Der Art. in *εν τη χαριτι* weist auf die im Wort von Christo verkündigte Gnade (1, 6) hin, auf Grund derer sie in ihren Herzen Gott durch jene Liederfülle lobsingen. — **v. 17** bringt eine dritte Beweisung der Dankbarkeit in allem Thun (*ο τι εαν*, vgl. I Kor. 16, 2) in Wort und Werk (vgl. Röm. 15, 18. II Kor. 10, 11). Der voranstehende, einen nom. abs. vertretende Relativsatz wird in *παντα* aufgenommen und in die Struktur eingereiht, da sich dazu aus dem *ποιητε* von selbst das *ποιειτε* ergänzt. Das *εν ονομ.* heisst, wie I Kor. 5, 4: im Auftrage des Herrn Jesus (I Thess. 4, 1), sofern seine Bezeichnung als *κυρ.* darauf hindeutet, dass es auf sein Geheiss geschieht. Dann aber wird der damit Gott als Vater (I Thess. 1, 1) thatsächlich dargebrachte Dank durch ihn vermittelt sein, indem er durch sein Gebot uns zeigt, wie wir Gott durch unser Thun danken sollen.

3, 18 — 4, 1. Die Haustafel als Nachweis, wie im Gegensatz zu den willkürlichen Forderungen der Asketen das wahre christlich-sittliche Leben sich in den natürlichen Pflichtverhältnissen bewährt. — *αι γυν.*) statt des Voc., wie Mt. 11, 26. Lc. 8, 54. Das *υποτασσ.* steht von der Unterordnung (Röm. 13, 1) unter das natürliche Oberhaupt (I Kor. 11, 3). Zu *ανηκ.* vgl. I Makk. 10, 42: wie es sich ziemen sollte *εν κυριω*. Gerade in der Lebensgemeinschaft mit Christo geziemt sich die treue Erfüllung dieser natürlichen Pflicht. Dass es sich nicht um sklavische Unterordnung handelt, zeigt **v. 19**, wonach die Männer ihre Weiber lieben sollen und sich nicht durch ihre natürlichen Schwächen gegen sie erbittern lassen (*πικραιν.*, wie Exod. 16, 20. Jerem. 37, 15). — **v. 20.** *υπακ.*) bezeichnet den Gehorsam gegen die Befehle der Eltern, der durch *κατα παντα* als unbedingter charakterisiert wird, da an Konfliktsfälle, wie Mt. 10, 21, in einer christlichen Familie nicht zu denken ist. Aus dem *εν κυρ.* erhellt, dass es Christus ist, um dessen Wohlgefallen es sich handelt (*ευαρ.*, wie II Kor. 5, 9) bei dem, was in seiner Gemeinschaft geschieht. Auch hier fasst **v. 21** bei den Vätern vor allem ins Auge, wie sie den Kindern den Gehorsam nicht erschweren sollen, indem sie dieselben durch Härte und Ungerechtigkeit reizen (*ερεθιζ.*, wie I Makk. 15, 40. II Makk. 14, 27), damit sie nicht mutlos werden (*αθυμ.*, wie I Sam. 1, 7. 15, 11). — **v. 22.** *κατα*

κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον. 23 ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, 24 εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε· 25 ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωπολημψία. IV, 1 οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.

σαρκα) hier ganz von dem natürlich-menschlichen Lebensverhältnis (vgl. I Kor. 1, 26) im Gegensatz zu dem höheren Herrn, in dessen Furcht (*φοβ. τ. κυρ.*, wie II Kor. 5, 11) der unbedingte Gehorsam (v. 20) geleistet werden soll. Der Plur. von *οφθαλμοδουλ.* bezeichnet die einzelnen Erweisungen der Augendienerei, wie (v. 12) sie solchen eignen, die nur darauf gerichtet sind, Menschen zu gefallen (*ανθρωπαρ.*, wie Psal. 53, 6). Dagegen sollen sie ihren Gehorsam in Herzenseinfalt (I Chron. 29, 17. Sap. 1, 1, vgl. Röm. 12, 8), d. h. in der ausschliesslichen Hingabe an ihre Pflicht leisten. — **v. 23.** *ο εαν ποιητε*) wird durch *εργαζ.* aufgenommen, um das v. 22 Geforderte nun auch von materialer Seite auf jede Arbeitsleistung auszudehnen, die darum nicht aus blossem Zwang der Pflicht, sondern von Herzen (vgl. Deut. 30, 2), also willig und freudig geschehen soll, wie es sich ziemt, da sie Christo als dem Herrn, und nicht Menschen geleistet wird. — **v. 24.** *ειδ.*) wie Röm. 5, 3. I Kor. 15, 58. Diese Willigkeit wird dadurch motiviert, dass der Herr solche Pflichterfüllung nur fordert, weil er sie auch vergelten will. Das artikellose *ανθρ.* hat das artikellose *απο κυρ.* hervorgerufen. Zu *απολημψ.* vgl. Röm. 1, 27, zu *ανταποδ.* Psal. 94, 2. Jes. 59, 18. Das *τ. κληρον.* (Gal. 3, 18) ist gen. app., und der Gegenstand der Vergeltung wird gerade so bezeichnet, weil die Sklaven auf Erden niemals erben, auch durch die eifrigste Arbeitsleistung sich kein eignes Besitztum verschaffen können. Resultat der ausführlichen, weil den schwierigsten Punkt betreffenden Erörterung ist, dass sie ihren Sklavendienst, der ihnen als Sklaven zukommt (*δουλ.*, wie Röm. 12, 11. 14, 18), keinem andern Herrn als Christo (*χρ.*, Apposition zu *τ. κυρ.*) leisten sollen, weil nach **v. 25** jede Verfehlung (*αδικ.* im umfassendsten Sinne, wie I Kor. 6, 8) eine äquivalente Vergeltung empfangen wird, wie das *κομισ.* (II Kor. 5, 10) aufs schärfste hervorhebt, indem, was er davon trägt, unmittelbar dem, was er zu Unrecht gethan, gleichgesetzt wird. Das *ουκ εστ. προσωπολ.* (Röm. 2, 11) geht darauf, dass Christus den christlichen Sklaven nicht anders behandeln wird, wie den nichtchristlichen. — **4, 1.** *δικ.*) im Sinne von Phil. 1, 7, wird gesteigert durch *τ. ισοτ.* (II Kor. 8, 13 f.). Der Herr soll dem Sklaven, der ihm im Gehorsam gegen den höchsten Herrn dient, Gleichstellung gewähren (*παρεχ.*, wie Act. 19, 24), nämlich eine Behandlung, die aus dem Bewusstsein fliesst (*ειδ.*, wie 3, 24), dass

2 τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν
εὐχαριστίᾳ, 3 προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς
ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ,
δι' ὃ καὶ δέδεμαι, 4 ἵνα φανερώσω αὐτό, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.
5 ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, τὸν καιρὸν ἐξαγοραζό-
μενοι. 6 ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος,
εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι.

---

auch er einen Herrn im Himmel hat, also dem Sklaven nur thun darf, was dieser fordert und vergelten wird (3, 25).

4, 2—6. Schlussermahnung. — *τη προσ. προσκ.*) wie Röm. 12, 12, doch hier mit der näheren Bestimmung, dass die jedes Mattwerden im Gebet (*εν αυτη*) ausschliessende Geistesrüstigkeit (*γρηγορ.*, wie I Thess. 5, 6. I Kor. 16, 13) sich gründen soll auf Danksagung (*εν ευχαρ.*, wie 2, 7), sofern die Dankbarkeit für das Empfangene immer aufs neue zum Anhalten am Gebet treibt, durch das man mehr empfängt. — **v. 3.** *αμα*) wie I Thess. 5, 10. Zu *προσευχ. περι ημ.* vgl. I Thess. 5, 25, doch sind hier wohl alle Verkündiger des Wortes mit ihm zusammengefasst, für die eine geöffnete Thür (I Kor. 16, 9. II Kor. 2, 12) erbeten werden soll (*ινα*, wie 1, 9), d. h. reichliche Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes, wie der Inf. des Zweckes (*λαλ.*, wie I Kor. 2, 6f.) ausdrücklich hervorhebt. Wiefern es darauf ankommt, solche Gelegenheit zu erbitten, erhellt daraus, dass, was sie zu verkündigen haben, nichts Geringeres ist, als das Geheimnis des göttlichen Heilsratschlusses (2, 2), dessen Kundmachung ja eine so wichtige Sache ist, dass Paul. um seinetwillen (*δι ο*, wie 3, 6) sogar Bande trägt (*δεδ.*, wie Act. 24, 27). Diese Erinnerung an seine persönliche Lage veranlasst nun die Wiederaufnahme des *ινα* in dem Parallelsatz **v. 4,** wonach ihre Fürbitte für ihn speziell dahin gehen soll, dass er jenes Geheimnis kund machen könne, wie es für ihn nach seinem apostolischen Beruf eine gottgeordnete Notwendigkeit ist (*δει*), d. h. als Heidenmissionar, der dasselbe verkündigt, wo es noch unbekannt ist (Röm. 15, 20), wozu dann freilich seine Befreiung aus der Gefangenschaft erforderlich ist. — **v. 5.** *εν σοφ. περιπ.*) wie 1, 9, hier speziell von der praktischen Lebensweisheit, die jeden Anstoss vermeidet im Verkehr mit den Nichtchristen (*τ. εξω*, wie I Kor. 5, 12f.). Der Übergang dazu ergiebt sich daraus, dass die Fürbitte um Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes (v. 3f.) ja ihren letzten Zweck darin hat, dass es zu denen komme, die es noch nicht kennen. Auch hier soll durch solch weises Verhalten die (günstige) Zeit ausgekauft (*τ. καιρ. εξαγ.*, wie Dan. 2, 8), d. h. ausgenutzt werden, die Nichtchristen zu gewinnen. Eine Anweisung dazu giebt **v. 6,** wonach ihre Rede im Verkehr mit Nichtchristen allezeit, also auch, wenn ihr Ver-

7 Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ, 8 ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν, 9 σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν. πάντα ὑμῖν γνωρίσουσιν τὰ ὧδε.

10 ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου, καὶ

---

halten zu ganz andersartigen Reden reizt, in anmutiger, wohlgefälliger Form sich bewegen soll (*χαρ.*, wie Koh. 10, 12. Sir. 21, 16. Lc. 4, 22), wofür das Gewürztsein (Lc. 14, 34) mit Salz, das die Speisen erst schmackhaft macht (vgl. Hiob 6, 6), nur der bildliche Ausdruck ist. Da *εστω* zu ergänzen, kann dasselbe erläutert werden durch den inf. epex., sofern nur eine solche Rede versteht (Phil. 4, 12), einem jeden zu antworten, wie ihm geantwortet werden muss.

4, 7—18. Brieflicher Schluss. — *τα κατ εμε*) wie Act. 25, 14. Tob. 10, 9: alles, was mich betrifft, wird euch kund thun der Briefüberbringer Tychicus (Act. 20, 4). Da die Prädikate *αγαπ. αδ.* (I Kor. 15, 58) und *πιστος διακ. κ. συνδουλ.* (vgl. 1, 7) unter einem Artikel verbunden sind, so wird auch das *εν κυρ.* zu beiden gehören. Dass die Dienste, die er ihm leistet, z. B. in der gegenwärtigen Sendung, ihm in der Sache Christi geleistet werden, dem Paulus dient, sagt das *συνδουλ.*, und so kann diese seine Qualität ebenso wie die als geliebter Bruder als in der Lebensgemeinschaft mit Christo beruhend bezeichnet werden. — **v. 8.** *εις αυτο τ.*) rückwärts weisend, wie Röm. 13, 6. II Kor. 5, 5, so dass das *ινα* nur den dort schon indirekt angegebenen Zweck seiner Sendung (*επεμψ.* vom Standpunkt der Briefempfänger aus, wie II Kor. 8, 18. 22) direkt ausspricht. Nur dehnt das *ινα γν. τ. περι ημ.* (Phil. 2, 19) das *τα κατ εμε* zugleich auf andre in seiner Gesellschaft befindliche Personen, wie Tim. und Epaphr., aus. Zu *παρακ. τ. καρδ.* vgl. 2, 2; es geht auf die Beunruhigung über seine und seiner Freunde Lage in der Gefangenschaft, die durch seinen Zuspruch gehoben werden soll. Zu *επεμψα* gehört nach **v. 9** das *συν ονησ.* (Philem. v. 10). Das *εξ υμ.* geht auf seine Zugehörigkeit zu den Kolossern (vgl. Röm. 11, 14), denen er als ein treuer und darum (von ihm) geliebten Bruder (vgl. v. 7) empfohlen wird. Das *τα ωδε* (die hiesigen Verhältnisse) bildet die Grundlage des *τα κατ εμε* und *τα περι ημων* (v. 7 f.).

v. 10. *ασπ.*) wie Röm. 16, 23. Das *συναιχμ.* (Röm. 16, 7) bezeichnet, dass Aristarch (Act. 20, 4) damals freiwillig seine Gefangenschaft teilte, um ihm mit seinen Diensten stets zur Hand zu sein. Von Markus, um deswillen sich Paul. einst mit Barnabas entzweite (Act. 15, 37 ff.), erfahren

Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς — ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν —, 11 *καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία.* 12 *ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σταθῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ.* 13 *μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ ὅτι ἔχει πολὺν πόνον ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικίᾳ καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει.* 14 *ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ*

---

wir hier, dass er ein Geschwisterkind (*ανεψ.*, wie Num. 36, 11) des letztern war. Der Aorist des Briefstils (v. 8) weist wohl auf Aufträge hin, die sie durch Tych. in betreff seiner empfangen sollten (*εντ. λαβ.*, wie Act. 17, 15), da er, wie die Parenthese sagt, auf einer Reise, die er vorhatte, Kol. berühren wollte. Zu *εαν ελθ. πρ.* vgl. I Kor. 16, 10f., zu *δεξ.* Gal. 4, 14. — **v. 11.** *ο λεγ.*) wie Mt. 4, 18. Da Aristarch schon sein empfehlendes Prädikat erhalten hat, wird *οι οντες κτλ.* nur auf Markus und Jesus Justus gehen, aber eben darum nicht bloss auf ihre Nationalität, sondern darauf, dass sie und zwar, wie das appositionell eingeschaltete *ουτοι μονοι* sagt, seine einzigen Mitarbeiter für das Reich Gottes (im Sinne von Act. 20, 25. 28, 31) sind, die aus dem Judentum (*περιτομ.*, wie Gal. 2, 12. Act. 11, 2) herstammen. Natürlich in seiner Umgebung, da das *οιτινες* (vgl. Act. 5, 16) sagt, dass sie ihm eben dadurch eine Ermunterung (*παρηγορ.*, nur noch IV Makk. 5, 11. 6, 1 im Sinne von cohortatio) geworden sind. — **v. 12.** *ο εξ υμ.*) wie v. 9, muss wegen des fehlenden Art. mit *δουλ. χρ. ιησ.* verbunden werden, während *αγωνιζ.* zu *ασπαζ.* gehört: indem er allezeit zu eurem Besten ringt (mit den euch bedrohenden Feinden und Versuchungen) in den (seinen) Gebeten. Das *σταθ.* (Röm. 14, 4) bezeichnet nur nachdrücklicher das Stehenbleiben in der wahren christlichen Vollkommenheit, die ja auch der Apostel durch sein *αγων.* zu bewirken beabsichtigt (1, 28f.), wozu aber hier speziell noch das volle Überzeugtsein (*πεπληροφορ.*, wie Röm. 4, 21. 14, 5) tritt, weil die Irrlehrer sie darin wankend machen wollten durch ihre angeblich zu einer höhern Vollkommenheit führenden Forderungen. Daher auch das zu *πεπληροφ.* gehörige *εν παντι θελ. τ. θ.* (1, 9), das der Vorstellung wehrt, als ob ihnen der Wille Gottes doch in einzelnen Punkten noch nicht sicher und vollständig bekannt sei. — **v. 13** begründet dies *αγωνιζ.* dadurch, dass er zu seinen gunsten Zeugnis dafür ablegt (*μαρτ.* c. dat., wie Röm. 10, 2). Als Synonymon von *κοπιαν* 1, 29 steht hier *πονος* im Sinne von Num. 23, 21. Psal. 90, 10 von der Mühsal, die ihm die Sorge um sie und die Nachbarstädte (2, 1) bereitet. — **v. 14.** Da der Arzt Lukas, der durch das Prädikat *αγαπ.* (Röm. 16, 8. 12) ausgezeichnet wird, nach Philem. v. 24 ebenfalls sein Mitarbeiter war, so gehört er nach v. 11 sicher nicht zur *περιτομη*.

ἀγαπητὸς καὶ Δημᾶς. 15 *ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικίᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν.* 16 *καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικίας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.* 17 *καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.*

18 *ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.*

---

v. 15. *ασπ.*) wie Röm. 16, 3ff. Zu *εκκλ. κ. οικ.* vgl. Röm. 16, 5. I Kor. 16, 19. Das *αυτης* geht auf *νυμφ.* (dorische Form für *νυμφην*), das weiblicher Eigenname ist. — **v. 16.** *οταν*) wenn der gegenwärtige Brief (*η επιστ.*, wie Röm. 16, 22) bei euch gelesen sein wird, wie es I Thess. 5, 27 ausdrücklich angeordnet, so schaffet, dass (*ποιειν ινα*, wie Joh. 11, 37) er auch in der Gemeinde der Laod. gelesen werde. Das *τ. εκ λαοδ.* geht auf einen (verloren gegangenen) Brief, den Paul. schon vorher an die Laod. geschrieben, und den sie (nach seiner offenbar ganz analogen Anordnung in ihm) von dorther erhalten sollen. Der mit unserm Brief gleichzeitig abgesandte sogenannte Epheserbrief kann es schon darum nicht sein, weil Paul. sonst nicht in unserm die Laod., an die er gleichzeitig schrieb, durch die Kolosser grüssen lassen könnte (v. 15). — **v. 17.** *βλεπε*), wie 2, 8, doch hier c. acc., wie I Kor. 1, 26. Es liegt die Vermutung nahe, dass die Dienstleistung (*διακ.*, wie I Kor. 12, 5), die Archippus im Auftrage des Herrn (*εν κυρ.*, wie I Thess. 4, 1) überkommen hatte (2, 6), die Stellvertretung des Epaphras im Kampf gegen die dortigen Irrlehrer war (vgl. Philem. v. 2: *συνστρατ. ημ.*), worin ihn die Ermunterung dazu durch die Gemeinde unterstützen konnte. Zu *πληρ. τ. διακ.* vgl. Act. 12, 25. — **v. 18.** *ο ασπ. κτλ.*) vgl. I Kor. 16, 21. II Thess. 3, 17. Zu *μνημ.* c. gen. vgl. Gal. 2, 10, doch hier im Sinne der Fürbitte v. 3f., zu *τ. δεσμ.* Phil. 1, 7. So abgekürzt findet sich der Schlusssegen nur noch in den Pastoralbriefen.

ΠΡΟΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΙΣ Α.

I, 1 *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.*

2 *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε, περὶ πάντων ὑμῶν μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν,* 3 *ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*

1, 1, Zuschrift und Gruss, in den sich hier die Beiden, welche mit dem Apostel die Gemeinde gegründet haben, einschliessen. Die Gemeinde wird als eine solche bezeichnet, welche aus Einwohnern Thessalonichs besteht (bem. das artikellose *θεσσαλον.*). Zu dem zu ergänzenden *λεγουσιν* gehört das *εν*, sofern der Wunsch nur ausgesprochen werden kann auf Grund Gottes als Vater (*θεος πατ.*, wie I Petr. 1, 2) und Jesu Christi als Herrn, d. h. weil Gott uns seine väterliche Liebe zugewandt, und Christus als unser erhöhter Herr seine Heilswohlthaten uns vermittelt. Zu *χαρις κ. ειρ.* vgl. I Petr. 1, 2.

1, 2—10. Danksagung. — *ευχαρ. τ. θεω*) wie Röm. 1, 8. Das nachdrücklich vorantretende *περι παντ. υμ.*, das bei *μν. π.* (Röm. 1, 9) ganz unentbehrlich ist, hebt hervor, wie sie nicht nur einzelner bei ihren Gebeten (Röm. 1, 10) Erwähnung thun, sondern in betreff ihrer aller Gott ihre Bitten vortragen. Durch das Part. wird das *παντοτε* dahin näher bestimmt, resp. eingeschränkt, dass Paulus und die v. 1 genannten Gefährten nie ihrer vor Gott gedenken, ohne ihm zu danken für das, was er bisher an ihnen gethan hat. — **v. 3.** *αδιαλ.*) wie I Makk. 12, 11. II Makk. 3, 26, nimmt das *παντοτε* aus v. 2 auf, wie das *εμπρ. τ. θ.* das *επι τ. προσ. ημ.*, um anzudeuten, dass jenes durch *μν. π.* bestimmte *ευχαριστ.* geschieht in unablässiger Erinnerung (*μνημ.*, wie Apok. 2, 5. 3, 3) an das, was nach dem betont voranstehenden *υμων* ihnen als die charakteristische Eigenart des Christenwesens der Leser vor Augen steht und zwar so, dass dabei kein Vorurteil sie verblendet, sondern Gott selbst, vor dessen Angesicht sie im Gebete stehen, dafür Zeugnis giebt. Denn es handelt sich bei ihnen nicht um Glaube, Liebe, Hoffnung im allgemeinen,

Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, 4 *εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν,* 5 *ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ, καθὼς οἴδατε οἷοι ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν δι' ὑμᾶς,* 6 *καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ*

---

sondern darum, dass ihr Glaube das von Gott geforderte Werk (vgl. Röm. 1, 5: *υπακ. πιστ.*) ausrichtet, sich beständig als Vertrauen auf seine Gnade und Verheissung bethätigt, dass ihre Liebe keine Mühe (*κοπος*, wie Apok. 2, 2) im Dienste der Brüder scheut, und ihre Hoffnung auf Christum (*ελπ.* c. gen., wie Röm. 5, 2), der als unser erhöhter Herr die Heilsvollendung bringt, die Ausdauer (*υπομονη*, wie Jak. 1, 3) zeigt, die selbst unter Trübsalen festbleibt. Zu *τ. θ. και πατρ. ημ.* vgl. Jak. 1, 27: der, welcher Gott und unser Vater ist, dem wir darum alles zu danken haben. — **v. 4.** *ειδοτες*) wie I Petr. 1, 18, begründet, wiefern sie Gott für dieses alles danken, dadurch, dass sie darin ein Zeichen ihres Erwähltseins (*εκλογη*, wie II Petr. 1, 10) erkennen, um deswillen sie die Leser als von Gott Geliebte (vgl. Röm. 1, 7), also als Kinder Gottes und ihre Brüder bezeichnen können. Sie erkennen dasselbe aber nach **v. 5** aus der Art, wie die Leser durch ihre Wirksamkeit geworden sind, was sie sind, indem Gott ihre evangelische Verkündigung wirksam werden liess zur Berufung der Leser. Zu der dorischen Form *εγενηθη* vgl. Act. 4, 4. Es bezeichnet, dass diese Verkündigung sich für sie (als Erwählte) erwies (vgl. Röm. 3, 4) als eine nicht bloss in einem Worte, sondern auch in einer von derselben ausgehenden (glaubenweckenden) Machtwirkung bestehend, in welcher heiliger Geist in der von ihm gewirkten (bem. die Verbindung der beiden letzten Dative unter einer Präposition) grossen Zuversichtlichkeit (*πληροφορ. πολλ.*, wie Hebr. 6, 11) kund wurde. Das *καθως οιδατε* beruft sich auf die eigne Erfahrung der Leser davon, als was für Leute sich die Glaubensboten unter ihnen erwiesen haben (*εγενηθ.*, absichtsvoll dem *εγενηθη* entsprechend), nämlich als geistbegabte (vgl. das *εν πν. κ. πληρ.*) und glaubenwirkende (vgl. das *εν δυν.*) Verkündiger des Evangeliums um ihretwillen, sofern Gott durch sie seine Erwählten zu lebendigen Gliedern der Gemeinde, wie die Christen Thessalonichs ihnen nach v. 3 vor Augen stehen, berufen wollte (*δι υμας*). — **v. 6.** *και υμεις*) noch von *οτι* abhängig, zeigt, wie sich auch an den Lesern ihr Erwähltsein erwies, sofern sie (durch Gottes Gnadenwirkung) Nachahmer (*μιμ.*, wie I Kor. 4, 16) wurden (*εγεν.* mit Anspielung auf das doppelte *εγεν.* in v. 5) der Glaubensboten und des erhöhten Herrn (*τ. κυρ.* von Christo in seinen Erdentagen, wie I Kor. 9, 14), indem sie das (ihnen verkündigte) Wort annahmen (*δεξ. τ. λογ.*, wie Jak. 1, 21) unter viel Trübsal mit einer von heiligem Geist gewirkten Freudigkeit (*χαρα πν.*, vgl. Röm. 14, 17), wie sie Jesus und nach ihm seine Apostel unter

χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, 7 ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ. 8 ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν, ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι· 9 αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλουσιν, ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν

---

allen Trübsalen bewährt haben. — **v. 7.** ωστε) mit acc. c. inf., wie I Petr. 1, 21. Zu dem Singular τυπον vgl. Phil. 3, 17. Makedonien und Achaja (Röm. 15, 26) sind die beiden Provinzen, in welche das alte Griechenland geteilt war, und in welchen es damals schon, wie in Philippi, Beroea und Korinth, Gläubige gab. — **v. 8** begründet die Vorbildlichkeit ihrer freudigen Annahme des Wortes nur, wenn das gewählte εξηχηται (Joel 3, 14. III Makk. 3, 2) besagt, dass das Wort von dem erhöhten Herrn, wie der λογ. v. 6 durch den gen. obj. näher bestimmt wird, einen weit hinaustönenden Wiederhall gefunden hat, indem man überall erzählt, wie dasselbe in Thessalonich mit solcher Freudigkeit aufgenommen ist. Zu dem steigernden ου μονον—αλλα ohne και, welches das zweite Glied nicht als ein neues neben dem ersten, sondern als ein das erste mit umfassendes einführt, vgl. Act. 19, 26, zu dem hyperbolischen εν παντι τοπω I Kor. 1, 2. Es sollen auch die Orte ausserhalb Griechenlands, von denen Paulus in dem Weltverkehr Korinths Kunde empfangen hat, mit eingeschlossen werden. Die Irregularität, wonach trotz des eigentlich nur auf die präpositionelle Bestimmung bezüglichen ου μονον — αλλα auch die Aussage selbst wechselt, erklärt sich dadurch, dass die zweite nur die nähere Erläuterung der ersten ist, sofern eben ihr Glaube, der sich dem ihnen im Evangelium verkündeten Gott zugewandt hat, d. h. die Kunde von ihm überall hinausgegangen ist. Das εξηλθ. (vgl. das αφικετο Röm. 16, 19) nimmt das εξηχηται wieder auf und verbindet sich nun in prägnanter Konstruktion mit εν π. τοπω, weil eben ihr dadurch an jedem Orte bekannt gewordener Glaube die Vorbildlichkeit desselben ermöglicht. Der Satz mit ωστε hebt hervor, wie infolge dessen Paul. und seine Genossen nicht nötig haben (χρειαν εχ. c. inf., wie Mt. 3, 14), irgend etwas davon zu reden, weil nach **v. 9** sie selbst (nämlich die Gläubigen aller Orte) davon erzählen. Der Gegenstand aber, den sie verkündigen wird als ein doppelter bezeichnet, nämlich erstens hinsichtlich des Paulus und seiner Genossen, welch einen (οποιαν, wie Jak. 1, 24) Einzug (εισοδ., wie Act. 13, 24) sie bei ihnen gehalten haben, d. h. in welchem Interesse und mit welchen Zwecken sie in Thess. auftraten, und hinsichtlich der Leser, wie sie (infolge dessen) sich von den Idolen ab zu Gott hingewandt haben (επεστρεψ. προς, wie II Kor. 3, 16, vgl. die πιστ. προς τ. θ. v. 8), um hinfort nicht mehr jenen toten und nichtigen Göttern, sondern einem lebendigen

θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ 10 *καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.*

II, 1 *Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν.* 2 *ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες καθὼς οἴδατε ἐν Φιλίπποις, ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν*

(vgl. Act. 14, 15) und wahrhaftigen (vgl. Apok. 3, 7), d. h. einem Gott, der es in Wahrheit ist, zu dienen. Die Thess. waren also im wesentlichen Heidenchristen. Vgl. Gal. 4, 8. — **v. 10.** *και αναμ.*) wie Jes. 59, 11. Hiob 7, 2. Mit dem wahren Gottesdienst verbindet sich die Erwartung des Sohnes Gottes, als den sie den Herrn (v. 8) verkündigen gehört hatten, d. h. seiner Wiederkunft. Wie sie dazu kommen, ihn vom Himmel her zu erwarten, zeigt der Relativsatz, sofern ja der von den Toten Erweckte in das himmlische Leben versetzt ist. Das zeitlose Part. charakterisiert den in der Apposition nun ausdrücklich genannten Jesus als den, dessen Aufgabe es ist, uns aus dem drohenden Verderben zu erretten (*ρυομ. εκ*, wie II Kor. 1, 10), woraus erhellt, dass die Heidenmissionspredigt ihn in erster Linie als den Erretter angesichts des nahenden Gerichtstages verkündigt hatte, an welchem der Zorn Gottes über die gottfeindliche Welt kommt. Vgl. Mt. 3, 7. Röm. 2, 5.

2, 1—16. Die Apologie des Apostels. — *αυτοι γ. οιδ.*) begründet, was man überall über das Auftreten des Paul. und seiner Gefährten in Thess. erzählt (1, 9), durch Berufung auf das eigne Bewusstsein der Leser darum, an die er sich mit erneuter Anrede wendet (*αδ.*, wie 1, 4). Bem., wie nach bekannter Attraktion das Subjekt des Objektsatzes zum Objekt im Hauptsatze wird (vgl. Lc. 4, 34). Das *ου κενη* geht darauf, dass sie nicht mit leeren Händen kamen, und insofern ihr Einzug bei ihnen kein grundloser, jedes Anlasses barer war (*γεγ.*, von der vorliegenden Thatsache), wie ihre Volksgenossen wohl in Thess. es dargestellt hatten, um daraus auf selbstsüchtige Hintergedanken bei ihrem Kommen schliessen zu können. — **v. 2.** *αλλα*) beginnt einen selbständigen Satz, weil sonst der Apostel dafür, dass sie vor ihrem Kommen in Philippi gelitten hatten und rücksichtslos (vgl. die Nichtachtung ihres Bürgerrechts Act. 16, 37) misshandelt waren (*υβρισθ.*, wie Act. 14, 5. Mt. 22, 6), sich nicht nochmals auf ihre Kenntnis davon (*καθ. οιδ.*, wie 1, 5) berufen konnte. Er thut dies aber, weil eben darum ihnen auch klar sein musste, dass nach solchen Erfahrungen die Glaubensboten nicht aufs neue in

λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.
3 ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας
οὐδὲ ἐν δόλῳ, 4 ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ
πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις
ἀρέσκοντες, ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν. 5 οὔτε
γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὔτε ἐν

Thess. aufgetreten wären, wenn sie dort nichts zu thun und nichts zu bringen hatten. Das *επαρρησ.* (Act. 9, 27 und oft von freimütigem Reden) steht hier von freimütigem Auftreten überhaupt, das in ihrem Gott (*εν* wie 1, 1), d. h. in dem Bewusstsein der Sendung durch ihn begründet war. Solcher Art war also ihr *εισοδος*, der nach dem Inf. des Zwecks auf nichts Geringeres abzweckte, als bei ihnen zu reden die von Gott kommende frohe Botschaft (vgl. Röm. 1, 1), so dass sie sicher nicht mit leeren Händen kamen. Dass sie dies aber von vorn herein unter viel Kampf (*αγ.*, wie Phil. 1, 30) thun mussten, den ihnen die Feindseligkeiten der Juden bereiteten (Act. 17, 5 ff.), zeigt aufs neue, dass sie es nicht gethan hätten, wenn sie nicht einen sehr bestimmten Anlass dazu gehabt. — **v. 3** begründet dies mit ganz spezieller Abwehr der Verdächtigungen, die gegen sie ausgestreut waren. Als eine *παρακλησις* (II Kor. 8, 4) wird ihr Reden bezeichnet, weil ihre Verkündigung des Evangeliums ja immer darauf ausging, die Leser dafür zu gewinnen. Offenbar hatten ihre Volksgenossen, die das am besten beurteilen zu können vorgaben, den Lesern einzureden gesucht, dass ihre Verkündigung aus einem Irrwahn (*πλανη*, wie Jak. 5, 20) hervorgehe, in dem sie selbst befangen seien, oder aus unreiner Gesinnung, aus Habsucht oder Ehrgeiz, und dass sie nur auf Grund listiger Berechnung (*δολ.*, wie II Kor. 12, 16), also mit unlauteren Mitteln sie dafür zu gewinnen gewusst hätten. Erg. *εστιν*. — **v. 4.** *καθως*) mit folgendem *ουτως*, wie II Kor. 10, 7. Damit, dass sie von Gott für würdig erachtet sind (*δεδοκιμ.*, wie II Makk. 4, 3), mit dem Evangelium betraut zu werden (*πιστευθ.*, wie Gal. 2, 7), ist ausgeschlossen, dass ihre Lehre auf Irrwahn beruht. Dem entspricht die Art ihres Redens, die nicht die Art solcher ist, die (*ως*, wie Röm. 3, 7. I Kor. 3, 1) Menschen zu Gefallen leben (*αρεσκ.*, wie Röm. 15, 2), sondern Gott, womit alle unlauteren Mittel ausgeschlossen sind, die immer auf das Wohlgefallen der Menschen berechnet wären, während ihr ehrenvoller Beruf sie verpflichtet, nur dem zu gefallen, der sie dessen gewürdigt hat. Die Bezeichnung des Herzenskündigers (Apok. 2, 23. Röm. 8, 27) durch *δοκιμαζ.* (Jerem. 11, 20) ist gewählt mit Beziehung auf *δεδοκιμ.* und schliesst alle unlauteren Motive aus, aus denen ihr Reden hervorgehen könnte. — **v. 5.** Das v. 3 f. über die Art ihrer *παρακλ.* im allgemeinen Gesagte wird begründet mit speziellem Hinweis auf ihr Auftreten (*εγεν.*, wie I Kor. 2, 3) in Thess., das, wie sie selbst wissen (v. 2), nie jemals beruhte auf einem Schmeichelwort, wodurch sie

προφάσει πλεονεξίας — θεὸς μάρτυς —, 6 οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν, οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων, δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, 7 ἀλλὰ ἐγενήθημεν ἤπιοι. ἐν μέσῳ ὑμῶν. ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα, 8 οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν ηὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ

---

bei den Lesern mit List (v. 3) sich Eingang zu schaffen suchten. Dagegen kann er sich dafür, dass ihr scheinbares Eifern für die Wahrheit nicht ein Vorwand (*προφασ.*, wie Act. 27, 30) war, hinter dem sich Habsucht (*πλεονεξ.*, wie Röm. 1, 29) als unreines Motiv verbarg, nur auf Gottes Zeugnis (Röm. 1, 9) berufen, der ihr Herz kennt. — **v. 6.** *ζητ. δοξ.*) hängt von *εγεν.* ab und schliesst das zweite unreine Motiv (v. 3), den Ehrgeiz, aus. Bem. den bedeutungslosen Wechsel der Präpositionen *εκ* und *απο*, wie Act. 18, 1f. Das *απ αλλων* wird hinzugefügt, weil sie auch von andern her Ehre für das zu erlangen suchen konnten, was sie in Thess. wirkten. Die Bedeutung davon wird noch erhöht durch den dem *ζητ.* untergeordneten Partizipialsatz: obwohl wir konnten (de jure) mit (amtlichem) Gewicht auftreten als Christi Apostel. Bem. den Nachdruck des voranstehenden Gen., und wie Paul. seine Genossen in die apostolische Würde mit einschliesst (vgl. Act. 14, 4. 14), was freilich auch nur Folge der kommunikativen Redeweise sein kann. — **v. 7.** *ηπιοι*) steht von der gütigen Milde des Höheren gegen den Niederen im Gegensatz zu ehrgeizigem Ausnutzen des Anspruchs, den ihm seine Würdestellung (v. 6) verlieh. Das *εν μεσ. υμ.* (Mt. 18, 20) weist darauf hin, wie ihn alle von dieser Seite her kennen lernen konnten. Das rein vergleichende *ως* (mit folgendem *ουτως*, wie Röm. 5, 15. 18) beginnt einen neuen Satz. Dass *τροφος* nicht die Amme ist, wie Gen. 35, 8. Jes. 49, 23, sondern die säugende Mutter, welche in zärtlicher Liebe das Kind an ihrer Brust wärmt (*θαλπ.*, wie Deut. 22, 6. Hiob 39, 14), zeigt das nachdrucksvoll gestellte *εαυτης*. — **v. 8.** *ομειρ.*) sonst unbekannte Bildung für *ιμειρ.* (Hiob 3, 21), geht auf das zärtliche Liebesverlangen, wie es die Mutter nach dem Säugling hat. Das *ηυδοκ.* (Imperf.) geht darauf, dass sie ihr Wohlgefallen (ihre Lust) daran hatten (vgl. II Kor. 5, 8), ihnen nicht nur das Evang. Gottes mitzuteilen (*μεταδουν.*, wie Röm. 1, 11), sondern auch ihre eignen (*εαυτ.*, wie v. 7) Seelen (als Träger des leiblichen Lebens, wie Act. 15, 26. Röm. 16, 4), wie auch die Säugende mit der Muttermilch einen Teil ihrer eignen Lebenskraft (oft bis zum Verzehren derselben) hingibt. In der Anwendung des Bildes teilten sie natürlich nur die Lebensnahrung des Evangeliums mit, während von einer Lebenshingabe für die Leser nur insofern die Rede sein konnte, als sie bei ihrer Wirksamkeit unter denselben nach v. 2 vielfach ihr Leben bedroht sahen. Von einem Zeugma kann trotzdem kaum die Rede sein, weil der Ausdruck durch die Vorstellung der Säugenden

ἡμῖν ἐγενήθητε. 9 μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.

10 ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν, 11 καθάπερ οἴδατε, ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ παρακαλοῦντες

---

bestimmt bleibt. Wie das ηπιοι v. 7 allen Ehrgeiz, so schliesst diese aufopfernde Liebe alle Habsucht (v. 5) aus. Zu διοτι vgl. Jak. 4, 3, zu αγαπητ. Jak. 1, 16. Der Aor. steht von der abgeschlossenen Thatsache, dass er eine Liebe zu ihnen fasste, aus der sich jenes ηυδοκ. ergab. — **v. 9** begründet, mit der erneuten Anrede an das αγαπ. ημ. εγεν. anknüpfend, was er in dem (für sie unkontrollierbaren) ηυδοκ. von der Opferwilligkeit seiner Liebe gesagt hat durch Berufung auf ihre Erinnerung (μνημον., wie 1, 3, natürlich Indic.) an die mühevolle Arbeit (κοπ. κ. μοχθ., wie II Kor. 11, 27), der er und seine Gefährten sich um ihretwillen unterzogen. Höchst nachdrücklich setzt die Schilderung derselben mit einem Asyndeton ein. Das νυκτος steht, wie Act. 20, 31. 26, 7, voran, weil sie ja eben, um (προς το mit dem Inf., wie II Kor. 3, 13) die Thess. nicht durch Anspruch auf Unterstützung zu beschweren (επιβαρ., im Sinne des καταβαρ. II Kor. 12, 16), die Nacht zu ihrer Handwerksarbeit (εργ., wie I Kor. 9, 6) zu Hilfe nehmen mussten, da sie einen grossen Teil des Tages auf die Verkündigung des Evangeliums Gottes (v. 2. 8) an sie verwandten. Zu κηρ. εις vgl. Mc. 13, 10. 14, 9. Welches Handwerk Silv. und Tim. trieben, wissen wir nicht; in betreff des Paulus vgl. Act. 18, 3.

v. 10. Das Asyndeton zeigt, dass (wie mit dem ως v. 7) ein Neues beginnt, indem Paul. von ihrer Missionswirksamkeit unter den Thessalonichern zu ihrem seelsorgerischen Verhalten zu den bereits gläubig gewordenen Thess. übergeht (γιν. c. dat. nur hier, doch mit Adv., wie I Kor. 16, 10), weshalb das υμιν τ. πιστ. mit Nachdruck vorantritt. Neben ihnen ruft er Gott zum Zeugen an, wie v. 5, dem allein das Urteil über den Gesamtcharakter seines Verhaltens zusteht, während sie immer nur einzelne Erweisungen desselben bezeugen können. Das οσιως (Sap. 6, 11) geht auf die fromme Scheu vor dem heiligen Charakter seines Berufes, das δικαιως auf die dem Willen Gottes entsprechende, das αμεμπτως auf die tadellose Art seines Verhaltens (vgl. das οσιοτης κ. δικαιοσυνη Lc. 1, 75. Eph. 4, 24). — **v. 11.** καθαπερ) wie Röm. 4, 6, motiviert nun erst, wie er auch sie zu Zeugen anrufen kann, da sie ja wissen, wie er und seine Genossen sich in aller Ausübung ihrer seelsorgerlichen Thätigkeit verhalten haben. Zu den drei dieselbe schildernden Partizipien ergänzt sich von selbst als Hauptsatz der Inhalt von v. 10. Das nachdrücklich voranstehende ενα εκαστ. betont, wie sie jedem einzelnen ihre Fürsorge

ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι 12 *καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.* 13 *καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστὶν λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.* 14 *ὑμεῖς*

---

widmeten, das bildliche *ως πατ. τεκνα εαυτ.*, wie sie es in väterlicher Liebe thaten, während das *υμας* bei *παρακ.* (Röm. 12, 1), das zugleich zu den beiden andern Partizipien gehört, dem *υμιν* v. 10 entspricht. Das *παραμυθ.* steht im Sinne des Zuspruchs, der die durch die Schwere der Forderung bedrückten Gemüter zur Befolgung derselben aufmuntert. — **v. 12.** *μαρτ.*) im Sinne ernster Beschwörung. Haben sie in all diesen Thätigkeiten sich *δικ. κ. αμ.* verhalten, so zeigt das Ziel, das sie dabei stets im Auge gehabt (*εις* mit artikuliertem acc. c. inf., wie Jak. 1, 18. Röm. 1, 20), das *οσιως* v. 10. Ihr Wandel soll Gottes würdig sein, sofern derselbe sie fortgesetzt (durch diese apostolische Paränese) beruft in sein eignes Reich (*βασιλ.*, wie I Kor. 6, 9) und damit zu seiner eignen Herrlichkeit (Röm. 5, 2). Bem., wie das zu beiden unter einen Art. verbundenen Subst. gehörige und durch die Voranstellung betonte *εαυτου* andeutet, dass an seinen Gütern nur Anteil haben kann, wer durch einen seinem Wesen entsprechenden Wandel dessen würdig ist. Das *καλ.* steht also noch nicht, wie später immer, von dem einmaligen Akt der Herzurufung zur Gemeinde. — **v. 13.** *δια τουτο*) wie Röm. 1, 26: weil all ihr seelsorgerisches Wirken unter den Thessalonichern darauf hinausging, dieselben der Teilnahme an diesem seligen Ziele fähig zu machen, darum danken auch sie, wie die Thessalonicher selbst, unablässig Gott dafür (1, 2f.), dass es (durch seine Gnadenwirkung) bei denselben zu einer Aufnahme des Evangeliums gekommen ist, welche allein die Erreichung dieses Zieles ermöglichte. Ausdrücklich wird daher das von den Lesern überkommene (*παραλαβ.*, wie I Kor. 15, 1. 3) Gotteswort als das Wort einer von den Glaubensboten herkommenden, also menschlich vermittelten Predigt (gen. app.) bezeichnet (bem. die Verbindung des *παρ ημων* mit dem Verbalsubstantiv *ακοη*: Röm. 10, 16f.), weil nur die in diesem Gotteswort wirksame Gotteskraft (vgl. I Kor. 2, 4f.) imstande war zu bewirken, dass trotz solcher menschlichen Vermittlung dasselbe nicht als ein Menschenwort, sondern, wie es in Wahrheit ist (*αληθως*, wie Mc. 14, 70), als Gotteswort aufgenommen ward (*εδεξ.*, wie 1, 6). Der Relativsatz hebt gegenüber den Einflüsterungen der Juden, dass sie nur durch jene ihnen wohlbekannten Betrüger mit ihren Volksgenossen verfeindet seien, hervor, dass es nichts andres als dieses Gotteswort sei, das auch gegenwärtig in ihnen wirksam sei (*ενεργ.*, medial, wie Jak. 5, 16. II Kor. 1, 6), wo sie um ihres Glaubens willen von jenen Leiden zu erdulden haben. Dafür weist der Begründungssatz **v. 14** darauf hin, dass sie, die er gerade in dieser Leidens-

γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, 15 τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, 16 κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσιν, εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε. ἔφθακεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.

---

genossenschaft als Brüder bezeichnet (durch die Wirkung dieses Gotteswortes) in der Art, wie sie diese Leiden erdulden, Nachahmer der Urgemeinde wurden, an der sich zeigt, wie solche Leiden zu dem allgemeinen Geschick der Christen gehören. Er bezeichnet dieselbe (im Gegensatz zu der israelitischen Gottesgemeinde) als die in Judäa befindlichen Gottesgemeinden, die es in Christo Jesu, d. h. auf Grund des von ihnen als Messias bekannten Jesus erst in vollem Sinne geworden sind. Das *μιμηται* aber wird dadurch begründet, dass auch die Leser dasselbe erlitten haben von ihren eignen Volksgenossen (*συμφυλ.*, gewählt im Gegensatz zu dem *δωδεκαφυλον* Act. 26, 7), also den Heiden, wie jene von den Juden. Bem. das neben dem *και υμεις* abundante *και* nach *καθως* zur stärkeren Hervorhebung der Identität und das ad. syn. auf die Glieder der Gemeinden Judäas bezügliche *αυτοι*. Die **v. 15f.** folgende Charakteristik der Juden soll den Lesern zeigen, dass sie, welche den Apostel und seine Genossen bei den Thessalonichern verdächtigten und so dieselben an ihrem Glauben irre machen wollten, von jeher die prinzipiellen Feinde des Christentums gewesen seien. Daher steht voran, dass sie sogar den erhöhten Herrn selbst getötet haben, den die Leser in Jesu gefunden haben, worauf erst folgt, dass sie die Propheten (als die Gottgesandten der Vergangenheit, vgl. Mt. 5, 12) wie die Christusgesandten der Gegenwart verfolgt haben (*εκδιωξ.*, wie Lc. 11, 49). Dem *θεω μη αρεσκ.* (im Sinne von Röm. 8, 8), das die Folge davon war, steht mit gleicher Betonung des Dativ das durch Tac. hist. 5, 5 bestätigte *πασιν ανθρ. εναντ.* gegenüber, das auf ihren engherzigen Partikularismus geht, nach welchem sie den Heiden das Heil nicht gönnen. — **v. 16** begründet das durch die Art, wie sie die Christusboten hindern, zu den Heiden (im Gegensatz zu den Juden v. 14, wie Röm. 3, 29) zu reden, damit sie gerettet werden vom ewigen Verderben. Oft genug hatte die Feindschaft der Juden den Paul. und seine Gefährten von Ort zu Ort vertrieben und sie so gehindert, die Verkündigung des Evangeliums fortzusetzen. Nur von diesem *κωλυειν* gilt, dass sie damit (nach dem mit ihrem Thun notwendig gegebenen Erfolg) das Mass ihrer Sünden vollzumachen suchen (*αναπληρ.*, wie Gen. 15, 16, vgl. zur Sache II Makk. 6, 14. Mt. 23, 32). Das betonte *αυτων* steht im Gegensatz dazu, dass das Mass der Sünde überhaupt ja nur einmal

17 ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς
καιρὸν ὥρας προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν
τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ. 18 διότι ἠθελή-
σαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δίς,

---

vollgemacht werden kann, weil dann das letzte Gericht hereinbricht; aber sie ihrerseits suchen das Mass ihrer Sünden allezeit vollzumachen. Sie haben es nach v. 15 schon oft gethan und thun es mit ihrem *κωλυειν* immer wieder, während doch (bem. das *δε*) der Zorn (*οργη* schlechthin, wie Röm. 4, 15. 5, 9 vom göttlichen Zorn) schon aufs äusserste, im höchsten Grade (*εις τελος* adverbial, wie Lc. 18, 5) über sie gekommen ist. Zu *φθανειν* mit *επι* vgl. Dan. 4, 21. Mt. 12, 28. Das Perf. zeigt, dass an einen durch dieses Kommen herbeigeführten Zustand gedacht ist, nämlich an die Verstockung des Volkes. Das Zorngericht, von dem errettet zu werden sie die Heiden verhindern, ist schon selbst über sie gekommen.

2, 17—3, 13. Sendung und Rückkehr des Timotheus. — *ημεις δε*) bildet den Gegensatz zu dem v. 14 über die Leser Gesagten, da ja das v. 15f. über die Juden Gesagte nur dazu dienen soll, ihre Leiden in ein andres Licht zu stellen, als das, in welchem die Juden, die sich an die junge Christengemeinde herandrängten, es darstellten. Wie völlig das *απορφανισθ.* seine ursprüngliche Beziehung auf das Verhältnis von Kindern und Eltern verloren hat, zeigt, dass gerade hier die Leser als seine Brüder bezeichnet werden, von denen getrennt er sich wie verwaist fühlt. Da diese Trennung ihnen, wie der Apostel voraussetzt, nur für kurze Zeit (bem. den verstärkten Ausdruck statt *προς καιρον* I Kor. 7, 5 oder *προς ωραν* II Kor. 7, 8) auferlegt und nur eine äusserliche, nicht eine innerliche war (*προσωπ.* — *καρδ.*, wie II Kor. 5, 12), so verstand sich das eifrige Bestreben (*σπουδ.*, wie II Petr. 1, 10), ihr Angesicht (hier mit spezieller Beziehung auf *προσωπω*) zu sehen, d. h. wiederzusehen (vgl. Act. 20, 25), von selbst. Der Nachdruck liegt daher auf dem betont vorangestellten *περισσοτερως* (II Kor. 1, 12), dem das ebenso nachdrücklich am Schlusse stehende *εν πολλ. επιθυμ.* entspricht. Während man den Lesern eingeredet hatte, jene Betrüger hätten sich bei Zeiten aus dem Staube gemacht, um nicht mit in die Leiden verwickelt zu werden, die sie durch ihre Verführung über die Thessalonicher gebracht, ist sein Eifer und sein Verlangen, sie wiederzusehen, nur noch viel überschwänglicher, als wenn sie diese Leiden nicht von ihren Volksgenossen zu erdulden hätten. — **v. 18.** *διοτι*) begründet dies *εσπουδασαμεν* dadurch, dass sie thatsächlich bereits zu ihnen kommen, d. h. zurückkehren wollten und nur daran verhindert wurden. Das *μεν* solitarium, wo es, wie hier, keinen ausschliessenden Gegensatz involviert, entspricht unserm: wenigstens. Da er ja über das *θελειν* seiner Gefährten im Grunde nicht so unbedingt urteilen kann, kann er es wenigstens von seiner Person sagen, dass er sowohl einmal als zweimal das gewollt hat. Dass die Hinderung (*ενεκοψ.*, wie Röm.

καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς. 19 *τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως; ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ;* 20 *ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά.* III, 1 *διὸ μηκέτι στέγοντες εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι,* 2 *καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον, τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ,*

15, 22) nicht etwa bloss eine vorgebliche oder eingebildete war, zeigt das nachdrücklich am Schlusse stehende *ο σατανας*. Wahrscheinlich ist auch hier an feindliche Bedrohungen durch die Juden gedacht, die ihn hinderten (vgl. v. 16). — **v. 19.** *γαρ*) zeigt deutlich, dass auch die Schlussworte von v. 18 noch zur Begründung von v. 17 dienen, da dasselbe an die ganze Aussage v. 17f. anknüpft. Ein Gegenstand der Hoffnung (Röm. 8, 24) und Freude (Lc. 2, 10) sind die, welche er einst Christo als eine ihm gewonnene Gemeinde zuzuführen hofft, und zugleich, weil sie von seiner erfolgreichen Arbeit an ihnen zeugen, ein Kranz (Schmuck), dessen er sich rühmen kann (*στεφ. καυχ.*, wie Ezech. 16, 12. Prov. 16, 31). Da die Form der ersten Frage die Antwort involviert, dass kein andrer als sie es seien, enthält die zweite mit *ουχι* (Röm. 2, 26) eine Art Selbstkorrektur. Um nicht unbillig gegen andre zu werden, provoziert sie nur die Antwort, dass doch jedenfalls **auch** sie es seien. Das *εμπρ. τ. κυρ. ημ.* gehört natürlich zu beiden Fragen und verweist auf die Erscheinung des geschichtlichen Jesus bei seiner Parusie (Jak. 5, 7f.), weil nur er (bem. das betonte *αυτου*) darüber entscheiden kann, ob seine freudvolle Hoffnung, dass ihm die Gemeinde ein Ruhmeskranz werden werde, sich erfüllt. — **v. 20** begründet die in der zweiten korrekter gefassten Frage liegende Antwort, wie aus dem nachdrücklich vorantretenden *υμεις* erhellt; begründet kann aber die Hoffnung auf die Zukunft nur aus der Gegenwart werden (*εστε*), wo sie ihm bereits ein Gegenstand der Ehre (*δοξα*, wie II Kor. 8, 23) und eine Freude sind. — **3, 1.** *διο*) wie Röm. 1, 24: weil unsre Wünsche zu euch, der uns so werten Gemeinde, zurückzukehren, immer wieder vereitelt wurden (2, 18). Erst die Folge davon war die Stimmung, in der sie ihren Beschluss fassten: da wir es nicht mehr aushielten, sofern das sich steigernde Verlangen nach ihnen zuletzt unerträglich wurde. Nach dem *εγω* 2, 18 kann der Plur. nur auf Paul. und Silv. gehen, die lieber beschlossen, in Athen allein gelassen zu werden (*καταλειφθ.*, wie Act. 18, 19). Hiernach ist also der Befehl Act. 17, 15 doch ausgeführt, obwohl der Erzähler (nach Act. 18, 5) davon nichts zu wissen scheint. Die Charakterisierung des Tim. in **v. 2** dient dazu, zu erklären, warum sie sich nach seiner Absendung allein fühlten, weshalb das *ημων* notwendig zu beiden Prädikaten gehört. Sie konnten in der ihnen noch ganz fremden Stadt ihren christlichen Bruder so wenig, wie in der dort so notwendigen Verkündigung (*ευαγγ.* im Sinne von 1, 5) von Christo (gen. obj., wie 1, 8)

εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν
3 *τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις· αὐτοὶ γὰρ*
οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα· 4 *καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν,*
προελέγομεν ὑμῖν, ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο
καὶ οἴδατε. 5 *διὰ τοῦτο κἀγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ*
γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ

---

ihren Mitarbeiter (*συνεργ.*, wie II Makk. 8, 7. 14, 5) entbehren und verzichteten doch auf beides, um ihre Sehnsucht nach den Lesern (2, 17) zu befriedigen. Nur erhellt hier, dass die Sendung des Tim. nicht bloss auf Befriedigung eines persönlichen Bedürfnisses, sondern wegen der Leidenslage der Leser auf Stärkung (*στηρ.*, wie I Petr, 5, 10) und Ermahnung der Gemeinde behufs Förderung (*υπερ*, wie Röm. 1, 5) ihres Glaubens gerichtet war (*εις το* c. inf., wie 2, 12. 16), was auch Tim. an ihrer Stelle ausrichten konnte. — Da sowohl das *υμας* als das *υπερ* zu beiden Infinitiven gehört, kann auch der artikulierte acc. c. inf. in **v. 3** nur ein Acc. der näheren Bestimmung sein, welcher besagt, in welchem Punkte es einer Stärkung und Ermahnung zur Förderung ihres doch 1, 3. 8 so gelobten Glaubens bedurfte. Dann wird aber das *σαινεσθαι* sich darauf beziehen, dass keiner unter den gegenwärtigen (bem. das deiktische *ταυταις* mit Beziehung auf 2, 14. 17) Trübsalen, die immer noch fortdauerten, gleichsam hin- und hergeworfen und so in seinem Heilsvertrauen wankend werde. Nur darauf passt auch die Begründung dadurch, dass sie selbst wissen, wie wir Christen dazu (nämlich zu solchem *θλιβεσθαι*) bestimmt sind (*κειμ. εις*, wie Lc. 2, 34). Ist die Trübsal das allgemeine Christenlos, wie indirekt schon 2, 14 angedeutet, so kann dieselbe nicht im Christenglauben wankend machen. — **v. 4.** *και γαρ*) nam etiam, wie Röm. 11, 1, zeigt, dass das *οιδατε* v. 3 zunächst auf eigner Erfahrung beruhte, die aber für sie nichts Überraschendes haben konnte, da die Glaubensboten, schon als sie bei ihnen waren, es ihnen voraussagten, dass wir nach Gottes Rat (*μελλ.*, wie Röm. 8, 18) leiden müssen. Zur Sache vgl. Act. 14, 22. Dass auf das Eintreten des Vorhergesagten (*εγενετο*) noch einmal das *οιδατε* aus v. 3 folgt, zeigt, dass dieses ein erfahrungsmässiges war. — **v. 5.** *δια τουτο*) weil ihr in solcher Leidenserfahrung standet, habe auch ich, dem es noch viel schwerer werden musste, als dem Silv., meinen persönlichen Gefährten zu entbehren, weil ich (nicht mehr bloss die Sehnsucht nach euch, sondern auch die Besorgnis um euch) nicht mehr ertrug (v. 1), die v. 2 erwähnte Sendung beschlossen, nur zugleich mit der speziellen Absicht, von eurem Glauben Kunde zu erhalten. Der Ind. nach *μηπως* bezieht sich auf die Thatsache, ob etwa das Leiden ihnen zur Versuchung geworden ist, der Conj. (II Kor. 11, 3) auf die mögliche Folge davon, ob etwa die Versuchung sie zu Falle gebracht haben möchte und so seine (mit Silv. und Tim.) gemeinsame mühevolle Arbeit an ihnen vereitelt worden sei. Zu *εις κενον*

εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν. 6 ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν, καὶ ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς, 7 διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, 8 ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ. 9 τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ, ᾗ χαίρομεν δι' ὑμᾶς ἔμπροσθεν

---

vgl. Jes. 65, 23. Mich. 1, 14. — **v. 6.** *αρτι*) Der gegenwärtige Augenblick wird im Gegensatz zu dem des *επεμψα* v. 5 durch den einen Zeitsatz vertretenden gen. abs. charakterisiert, wonach Tim. von den Thessalonichern her zu ihm und Silv. gekommen ist und ihnen frohe Kunde gebracht hat (*ευαγγ.*, wie I Sam. 31, 9. II Sam. 1, 20) von dem Glauben und der Liebe derselben. Bem. die var. struct., wonach an die Stelle des Objekts der Objektsatz tritt: dass ihr uns allezeit im guten Gedächtnis habt, indem ihr verlangt (*επιποθ.*, wie I Petr. 2, 2), uns zu sehen, wie es ja dem entspricht, dass auch wir verlangen, euch zu sehen (2, 17). — **v. 7.** *δια τουτο*) deutet an, dass eben der Inhalt dieser Botschaft der Grund war, weshalb sie bei der Rückkehr des Tim. beruhigt wurden ihrethalben, sofern, wie die liebevolle Anrede zeigt, es die Gefährdung ihres Glaubenslebens (v. 5) war, was sie in schmerzliche Unruhe versetzt hatte. Das zweite *επι* geht auf die Umstände, unter denen dies *παρακληθηναι* erfolgte, sofern sie auf Grund derselben doppelt des Trostes bedurften. Die mit *αναγκ.* (wie Hiob 15, 24) unter einen Artikel befasste *θλιψ.* kann nur die durch äussere Not hervorgerufene Drangsal sein, über die in ihrer Gesamtheit sie getröstet wurden. Die nochmalige Hervorhebung des aus v. 5 sich ergebenden Mittels der Tröstung durch (die Nachricht über) ihren Glauben betont, wie das vorangestellte *υμων* zeigt, dass sie die eigne Trübsal über der Freude an ihrem Glauben vergassen, was **v. 8** weiter begründet wird. Das *νυν* geht auf die durch diese Nachricht gerade jetzt erfolgte Umwandlung des Gefühls der Todverfallenheit in das voller Lebensfrische (vgl. Psal. 119, 40. 50. 138, 7). Das *εαν* drückt nur die Abhängigkeit ihres *ζωμεν* von dem Verhalten der Thess. aus (daher das betonte *υμεις*), das aber nach den empfangenen Nachrichten eine unzweifelhafte Thatsache ist, daher der Indikativ danach. Das *στηκετε* bezeichnet ihr Feststehen im Gegensatz zu dem *σαιν.* v. 3, das *εν κυρ.* aber, dass dasselbe nicht auf eigner Kraft, sondern im Herrn (Christus) beruht. — **v. 9** begründet diese Wandlung durch die Grösse der Freude, welche ihm und Silv. die Nachrichten aus Thess. gemacht haben. Das fragende *τινα ευχ.* involviert (vgl. 2, 19) als Antwort den Gedanken, dass ihnen kein Dank gross genug scheint zur Wiedervergeltung (*ανταποδ.*, wie Röm. 11, 35) der Freude, die Gott in betreff der Thess. ihnen bereitet hat. Zu *επι* c. dat. vom Motiv

τοῦ θεοῦ ἡμῶν, 10 *νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν;* 11 *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς·*
12 *ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς,* 13 *εἰς τὸ*

---

vgl. Röm. 5, 2, zu *η* (attrah. für *ην*) *χαιρ.* Mt. 2, 10. Eben in ihrer Gesamtheit (*πασ.*, wie v. 7) ist die Freude zu gross, um genügend dafür danken zu können. Das *εμπρ. τ. θεου ημων* bezeichnet die Freude, die sie um ihretwillen erfüllt, als eine heilige, die sie vor Gottes Angesicht empfinden. — **v. 10.** *δεομ.*) wie Röm. 1, 10, motiviert speziell das *εμπρ. τ. θ.*, da diese Freude ja nur eine Erfüllung seines stetigen (*νυκτ. κ. ημ.*, wie 2, 9, weil selbst bei Nachtzeit dies Gebet ihm keine Ruhe lässt) und brünstigen (bem. die doppelte Steigerung in *υπερεκπερισσου*) Bittens ist, das zunächst freilich darauf gerichtet ist, sie selber wiederzusehen (bem. das betont gestellte *υμων*), womit sich aber immer die Absicht verbindet, die Mängel (*υστερημ.*, wie Psal. 34, 10) ihres Glaubens auszubessern. Offenbar bestanden diese Mängel in dem Fehlen einer allen Leidensanfechtungen Trotz bietenden Freudigkeit desselben, das schon in dem Hinweis auf frühere bessere Zeiten 1, 6 angedeutet war, weshalb auch das *καταρτ.* (I Petr. 5, 10) nicht auf Korrektur, sondern auf Vervollständigung hindeutet. Daher seine Freude über ihr *στηκ. εν κυρ.* v. 8. — **v. 11.** *αυτος δε*) er aber, der solches Gebet allein erhören kann und, weil Gott zugleich unser Vater ist (vgl. 1, 3), auch erhören will. Ihm tritt zur Seite unser Herr Jesus, der die Geschicke der Seinen nach Gottes Willen lenkt. Daher steht auch das Verb. nur im Sing.: er mache gerade (*κατευθ.*, wie Psal. 5, 9. Lc. 1, 79) unsern Weg zu euch, indem er die Hindernisse (2, 18) aus dem Wege räumt, die zu Umwegen nötigen und dadurch das Gelangen zu ihnen verzögern. Entspricht dieser Gebetswunsch der ersten Tendenz all seines Bittens v. 10, so geht **v. 12** mit dem betonten *υμας δε* zur zweiten über, nur dass, nachdem dieselbe, soweit sie sich auf ihren Glauben bezog, erfüllt, jetzt im Übergange zum folgenden Teile die sittliche Bewährung desselben ins Auge gefasst wird. Der *κυρ.* ist der v. 11 genannte unmittelbare Urheber jeder Förderung des Christenlebens. Das *πλεον.* steht transitiv, wie Num. 26, 54. Psal. 71, 21, und wird gesteigert durch das auch II Kor. 9, 8 transitiv stehende *περισσ.*: er mache euch reich und überreich an der Liebe (Dat. der näheren Bestimmung, wie I Kor. 14, 20) gegen einander und gegen alle Menschen. Aus dem durch das vorantretende *υμας* transitiv gewordenen *πλεον. κ. περισσ.* ergänzt sich zeugmatisch leicht dasselbe in der gewöhnlichen intransitiven Bedeutung: wie auch wir reich und überreich sind an Liebe gegen euch. — **v. 13** *εις το*) zeigt, wie solche Förderung ihrer Liebesgesinnung auch für ihr eignes

στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ.

IV, 1 *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε,*

inneres Leben (bem. das betonte *υμων*) segensreich werden soll, indem sie ihre Herzen festmacht, d. h. in der einmal eingeschlagenen Richtung festigt, so dass sie (vgl. zu der brachyologischen Wendung I Kor. 1, 8) einst untadelig sind im Endgericht. Das *εν αγιωσυνη* (II Kor. 7, 1) setzt voraus, dass die Ausscheidung aller unreinen Lust und Habgier, d. h. der spezifisch heidnischen Formen der Selbstsucht, welche die Herzen beflecken, in dem Masse gesichert ist, als die nach v. 12 gewirkte Liebe die Herzen erfüllt. Das *εμπρ.* (2, 19) geht auf das Stehen vor Gottes Richterstuhl, der, wie er unser Vater ist (v. 11), auch vor allem diese heiligende Liebe fordert. Jesus ist bei seiner Wiederkunft begleitet gedacht von allen Engeln (vgl. Sach. 14, 5. Dan. 4, 10), die, weil sie in seinem Dienste stehen, die Seinen heissen (Mt. 13, 41), und, eben weil sie die Heiligen schlechthin sind, zeigen, dass Jesus vor dem Richterstuhl des Vaters nur die als die Seinigen anerkennen kann (Mt. 10, 32), die untadelig in Heiligkeit sind, wie sie.

4, 1—12. Die sittliche Ermahnung. — *λοιπον*) wie II Kor. 13, 11, bezeichnet, was noch zu sagen übrig bleibt, nachdem der Hauptgegenstand des Briefes erledigt. Das *ουν* folgert aus 3, 13, da der Herr eben durch sie dafür sorgt, dass die Thess. unsträflich in Heiligkeit werden. Wie die liebevolle Anrede das brüderliche *ερωταν* (im Sinne von I Sam. 30, 21) motiviert, so zeigt das *εν κυρ. ιησ.*, dass das Ermahnen auf Grund höherer Kraft und Vollmacht, in der Autorität des erhöhten Herrn geschieht. Das *ινα* führt den Gegenstand der Bitte und Ermahnung in der Form der Absicht ein. Dieser entspricht dem, was sie von ihnen überkommen haben (2, 13), und was nun in den substantivierten Satz mit *πως* zusammengefasst wird. Zu *δει* mit acc. c. inf. vgl. Act. 27, 24. 26. Die von ihnen überlieferte Art des rechten Wandels bringt das Wohlgefallen Gottes (im Sinne von 2, 15) mit sich. Paul. wollte wohl ursprünglich ermahnen, so auch zu wandeln, und nur die Erinnerung daran, dass sie das doch (im grossen und ganzen) bereits thun, veranlasst ihn, den zweiten Satz mit *καθως* hinzuzufügen und nun das ohnehin so weit zurückstehende *ινα* nochmals aufzunehmen: dass ihr immer noch mehr als bisher zunehmet (*περισσ.* intransitiv, wie I Kor. 14, 12) in solchem Wandeln.

ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. 2 οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 3 τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, 4 εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, 5 μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν, 6 τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων

— **v. 2.** *οιδ. γαρ*) begründet, warum er in betreff des *πως* nur auf ihren früheren Unterricht verweist, dadurch, dass sie mit dem Inhalt der Anweisungen, die ihre Lehrer ihnen unter Verweisung auf die Autorität des Herrn Jesus, die sie zu ihrer Befolgung verpflichtet (*δια*, wie Röm. 12, 1. 15, 30), gaben, bereits bekannt sind. — **v. 3.** *τουτο*) vorausweisend, ist Subjekt des Satzes. Dass die Vorschriften, an welche die folgenden Infinitive kurz erinnern, Gottes Wille sind (*θελ. τ. θ.*, wie Röm. 12, 2, hier als Prädikatsbegriff ohne Art.) oder, wie das appositionelle *ο αγ. υμ.* (Röm. 6, 19. 22) sagt, der Weg, auf dem die *αγιωσυνη* 3, 13 immer voller verwirklicht wird, begründet, dass die Ermahnung v. 1 nur auf die ihnen längst bekannten Anweisungen (v. 2) geht. Die erste dieser Vorschriften ist die Enthaltung von dem heidnischen Kardinallaster der Unzucht (*απεχ. απο*, wie Hiob 1, 1. Mal. 3, 6f., und zur Sache Act. 15, 20). — **v. 4** fügt, ganz im Sinne von I Kor. 7, 1, erläuternd hinzu, dass damit keineswegs völlige Enthaltung vom Geschlechtsverkehr verlangt sei, sondern nur, dass jeder von ihnen verstehe (*ειδεν.* im Sinne von Mt. 7, 11), sich das ihm speziell eigne Gerät (Organ) dafür zu erwerben. Der Ausdruck weist absichtsvoll auf das gangbare *κτασθαι γυν.* (Sir. 36, 29) hin und verliert alles Anstössige dadurch, dass *εν αγ. κ. τιμ.* andeutet, wie das Weib dadurch geweiht wird (bem. die absichtliche Anspielung auf den *αγιασμ.* v. 3) zur Vollziehung einer göttlichen Ordnung (der Ehe) und geehrt wird als das dazu auserkorene. — **v. 5** deutet an, wie im Gegensatz dazu in der Unzucht das Weib entheiligt und geschändet wird, indem sich der Mann ein Organ zur Befriedigung des Geschlechtstriebes nur verschafft in Leidenschaft (Röm. 1, 26) unreiner Begierde und also das Weib dazu erniedrigt. Das *καθαπερ και* zeigt, dass solches bei den jungen Christen noch vorkam, wie auch bei den Heiden, von denen als solchen, die Gott nicht kennen (Gal. 4, 8, bem. die subj. Neg.), nichts Besseres zu erwarten ist. — **v. 6.** *το*) wie 3, 3, steht vor dem das *τουτο* weiter exponierenden Inf., weil derselbe nicht wie das *απεχ.* und *ειδ.* (v. 3f.) einen Subjektsakkusativ bei sich hat. Es geht auf das zweite heidnische Kardinallaster der Habsucht (vgl. I Kor. 5, 10. 6, 9f.), wofür ebenfalls die kurze Hinweisung auf frühere Vorschriften genügt. Das *υπερβαιν.* (eig. *τ. οριον*, wie Hiob 24, 2) bezeichnet die Überschreitung der Grenze zwischen Mein und Dein, wie das transitive *πλεον.* (II Kor. 7, 2. 12, 17f.) die Übervorteilung des Bruders in dem Ge-

τούτων, καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα. 7 *οὐ
γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ.*
8 *τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν
καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς.*

9 *περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν εἴχομεν γράφειν ὑμῖν·
αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους·* 10 *καὶ
γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ*

---

schäft, um das es sich eben handelt. Was vom Verkehr mit dem christlichen Bruder gesagt ist, um das Unwürdige der Sache recht fühlbar zu machen, gilt natürlich ebenso vom Verkehr mit allen Menschen. Zu *εκδικ.* vgl. Röm. 13, 4. Das artikellose *κυρ.* geht auf Gott, welcher der Rächer aller Sünden der Unzucht und Habgier ist. Das *διεμαρτ.* (von feierlicher Bezeugung, wie Act. 10, 42) weist, wie das *προειπ.*, auf die Anweisungen v. 2 zurück. — **v. 7** begründet, dass Gott ein Rächer in betreff all dieser Dinge ist, durch den Hinweis auf den Akt der Berufung (hier von der einmaligen Herzurufung zur Gemeinde, vgl. zu 2, 12), welcher nicht erfolgt ist auf Grund von Unreinheit, wie sie uns in unserm natürlichen Wesen anhaftete (*ακαθ.* im Sinne von Röm. 6, 19), sondern in einem Akte, in dem Gott uns zu seinem Eigentum weihte und dadurch zur fortgesetzten Realisierung dieses *αγιασμ.* (v. 3) verpflichtete. Gemeint ist die Taufe, in der er durch Mitteilung seines Geistes diesen *αγιασμ.* in grundlegender Weise vollzog (vgl. I Petr. 1, 2). — **v. 8.** *τοιγ.*) verstärkte Folgerungspartikel, wie Hebr. 12, 1. Zu *αθετ.* (Lc. 10, 16) ergeben sich als Objekt nach dem Kontext von selbst die zu diesem *αγιασμ.* gehörigen Weisungen (v. 2—6), deren Nichtachtung, weil sie eben nicht Menschensatzungen, sondern Entfaltung göttlichen Willens (v. 3) sind, nicht eine Nichtachtung eines Menschen, sondern Gottes selbst und seiner höchsten Gabe involvieren. Das part. praes. geht nicht auf die einmalige Geistesmitteilung in der Taufe, die schon in dem *αγιασμ.* v. 7 mit eingeschlossen, sondern auf die daran sich anschliessende (*και*, etiam) fortgehende Mitteilung seines heiligen Geistes an uns, die uns zu dem von ihm geforderten *αγιασμ.* antreibt und befähigt.

v. 9. *περι δε*) was aber die Bruderliebe (I Petr. 1, 22) anlangt, die doch nach 3, 12f. die Wurzel aller Heiligung ist, so entschuldigt sich der Apostel gewissermassen darüber, dass ihre Ermahnung sich nicht auf sie in erster Linie richtete. Sie fühlten kein Bedürfnis, ihnen darüber zu schreiben, weil die Leser in bezug auf das gegenseitige Lieben selber (*αυτοι υμ.*, wie 2, 1. 3, 3 im Gegensatz zu dem Subjekt von *ειχομεν*) von Gott gelehrt seien, wie ja auch nach 3, 12 Gott es ist, der sie zum Lieben anweist und antreibt — **v. 10.** *και γαρ*) wie 3 4, zeigt deutlich, dass, wo Gott der Lehrmeister ist, es auch immer zum *ποιειν* kommt. Der Verkehr der Handelsstadt mit allen Teilen Makedoniens gab ihnen reichlich

Μακεδονίᾳ. παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον
11 *καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργά-*
ζεσθαι ταῖς χερσὶν ὑμῶν, καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν, 12 *ἵνα*
περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε.

---

13 *Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμω-*

Gelegenheit, dies gegenseitige Lieben (*αυτο*) gegen alle Brüder in der ganzen Provinz zu bethätigen. Die Ermahnung, in diesem *ποιειν* immer noch zuzunehmen (vgl. v. 1), die durch die Appellation an ihren Charakter als Brüder motiviert wird, widerspricht weder der ihnen gespendeten Anerkennung, noch der Vorstellung, dass Christus dieses *περισσ.* wirkt (3, 12), da das göttliche Gnadenwirken das fortdauernde Sichhingeben des Menschen an dasselbe voraussetzt. — **v. 11.** *φιλοτιμ.*) wie Röm. 15, 20, zeigt, dass es sich bei dieser erneuten Mahnung zur Liebesübung zugleich darum handelt, dass man seine Ehre darein setzen soll, dieselbe seinerseits nicht in Anspruch zu nehmen. 'Das *ησυχαζειν*, wie das Betreiben der eignen Angelegenheiten, steht im Gegensatz zu der unruhigen Beschäftigung mit eschatologischen Fragen, an welche die folgende Belehrung anknüpft. Das *εργ. τ. χερσ.* weist wohl darauf hin, dass die Gemeinde hauptsächlich aus kleinen Handwerkern bestand, wird aber ausdrücklich hinzugefügt, weil man gerade diese Berufsarbeit für viel zu niedrig hielt im Vergleich mit den hohen Interessen, die ihre Seelen erfüllten. Das *καθ. υμ. παρηγγ.* bezieht sich auf die prinzipielle Anweisung, dass keiner durch seine Christenberufung sich von seinem bürgerlichen Beruf abbringen lassen dürfe (vgl. I Kor. 7, 17. 24). — **v. 12.** *ευσχημ.*) wie Röm. 13, 13, geht hier darauf, dass diese Ermahnung sie zu einem wohlgeordneten Berufsleben veranlassen soll, damit sie nicht im Verkehr mit den Nichtchristen (*τ. εξω*, eig.: den ausserhalb der Gemeinde stehenden) als fromme Müssiggänger erscheinen. In dem maskulinischen *μηδενος* bei *χρειαν* tritt der Gesichtspunkt der Ermahnung v. 11 erst ganz klar hervor, da die Beanspruchung einer Unterstützung, wie sie die Folge jenes schwärmerischen Unwesens war, wenn man dabei gar an seine ungläubigen Volksgenossen sich wenden musste, die Christen in ihren Augen am stärksten kompromittierte.

4, 13 — 5, 11. Belehrungen über die letzten Dinge. — *ου θελ. υμ. αγν.*) wie Röm. 1, 13, setzt der in v. 11 f. indirekt liegenden Ermahnung, sich nicht durch die Beunruhigung über Fragen, die durch diesen Gegensatz eben als eschatologische charakterisiert werden, von ihrer ordentlichen Berufsthätigkeit abbringen zu lassen, entgegen, wie er

μένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. 14 *εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.* 15 *τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς*

---

und seine Genossen allerdings aus brüderlicher Liebe (bem. die wiederholte Anrede) nicht wünschen, dass die Leser hinsichtlich der bereits (im Grabe) Schlafenden (*τ. κοιμ.*, wie I Kor. 11, 30) in Unkunde blieben. Zu *ινα μη* vgl. Jak. 5, 9. 12. Das *και* nach *καθως* setzt, wie v. 5, voraus, dass auch unter ihnen man bei eingetretenen Todesfällen trauerte, wie unter den Heiden, die Paul. hier als die übrigen (ihre Volksgenossen, vgl. 2, 14) bezeichnet; während diese doch allein dazu Grund hatten, weil sie eben eine Hoffnung nicht haben (vgl. v. 5 das *τα μη ειδοτα*), wie die Christen (1, 3), welche mit der Wiederkehr des Herrn (3, 13) auf das Reich Gottes und seine Herrlichkeit (2, 12) hoffen. Offenbar setzten die Trauernden voraus, dass die vor der Parusie Verstorbenen dieser Herrlichkeit verlustig gehen würden, entweder weil Paul., der die Parusie in nächster Nähe erwartete, sich über das Schicksal der inzwischen etwa Sterbenden nicht ausgesprochen hatte, oder weil sie für die dem hellenischen Bewusstsein so schwer zugängliche Vorstellung von der Auferstehung (vgl. Act. 17, 32) kein rechtes Ohr gehabt hatten. Deshalb deutet schon ihre Bezeichnung als Schlafende auf ein bevorstehendes Erwachen zur Teilnahme an der Endvollendung hin. — **v. 14** begründet die Unzulässigkeit solcher Trauer dadurch, dass mit der allen Christen gemeinsamen (bem. die 1. pers. plur.) zuversichtlichen Überzeugung (*πιστ. οτι*, wie Röm. 6, 8. 10, 9) vom Tode und der Auferstehung Jesu das, was jede Trauer um die Entschlafenen aufhebt, notwendig gegeben ist. Das *ει* c. ind. (I Petr. 1, 17. Röm. 2, 17) geht von der Voraussetzung aus, dass die Thessalonicher die Thatsache der Auferstehung Jesu nicht bezweifelten; das *απεθ.* wird nur vorangeschickt, um anzudeuten, dass es sich bei ihm, wie bei denen, die entschliefen (bem. das part. aor. wie I Kor. 15, 18), um einen wirklich Gestorbenen handelte. Der Nachdruck liegt auf dem voranstehenden *δια τ. ιησ.*, wobei der Art. ausdrücklich auf den im Vordersatz genannten *ιησ.* zurückweist; denn als der Auferstandene ist Jesus eben der Heilsmittler (1, 10), durch den dann Gott auch den Entschlafenen die Errettung vom Todesgeschick vermitteln wird. Da aber die Trauer der Thessalonicher sich darauf bezog, dass die Verstorbenen nicht zu der mit der Parusie zu erwartenden Herrlichkeit gelangen würden, wird hier nicht ihre Auferweckung aus der Auferstehung Jesu gefolgert, sondern unter der Voraussetzung, dass Jesus durch seine Auferstehung zur Herrlichkeit eingegangen ist, zunächst konstatiert, dass Gott sie auch mit ihm (in die Herrlichkeit seines Reiches) führen wird. Erst **v. 15f.** begründet diese Gewissheit, indem er zeigt, wie sich dies bei den Entschlafenen vermitteln kann und wird. Das *τουτο* weist, wie v. 3, auf die begründende Aussage voraus, die

οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας, 16 *ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον,*
17 *ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς*

---

auf einem Worte des Herrn (gen. subj.) ruht (vgl. I Reg. 20, 35). Gemeint ist Mt. 24, 31, das dem Apostel wohl aus mündlicher Überlieferung bekannt war. Denn wenn danach der wiederkehrende Herr alle seine Auserwählten um sich versammeln sollte (um sie in das Reich Gottes einzuführen), so konnten diejenigen unter ihnen, welche, weil sie dann noch lebten, übrig blieben (*περιλειπ.*, wie II Makk. 1, 31. 8, 14) auf die Parusie des Herrn hin, unmöglich (*ου μη* c. conj. aor., wie Mt. 5, 18) zuvorkommen (*φθαν.* c. acc., wie Sap. 6, 14. 16, 28) den Entschlafenen, da, wenn jene um ihn versammelt wurden, diese, die doch ebenso zu den Auserwählten gehörten, nicht zurückbleiben konnten. Das *ημεις* zeigt unzweifelhaft, dass Paul. sich und die Leser im grossen und ganzen zu denen rechnet, die die Parusie erleben werden. — **v. 16.** *οτι*) begründet, wie sich diese auf einem Herrnwort beruhende Gewissheit durch das, was mit den Entschlafenen geschieht und die v. 14 ausgesprochene Hoffnung ermöglicht, vermitteln wird. Das *αυτος ο κυρ.* erklärt sich am einfachsten im Blick auf jenes Herrnwort, wonach ja seine Engel ausgesandt werden zur Sammlung der Auserwählten, während doch bei seiner Parusie zunächst er selbst, der von Gott erkorene Heilsmittler vom Himmel, wo er jetzt zur Rechten Gottes sitzt (vgl. Röm. 8, 34), herabsteigen wird (Exod. 19, 11. Mich. 1, 3), um die seiner wartenden Gläubigen zu sich sammeln zu lassen. Dies erfolgt aber auf Grund eines göttlichen Befehlswortes (*κελευσμ.*, wie Prov. 30, 27), auf Grund einer Stimme eines Erzengels (Jud. v. 9), der die Christum begleitenden Engel (3, 13) zusammenruft, und auf Grund einer Posaune Gottes, welche nach Analogie von Exod. 19, 16 das Signal zum Anbruch der nach v. 14 von ihm in Aussicht genommenen Heilsvollendung giebt. Auch dies *θεου* (das sachlich übrigens das *κελευσμ.* und den *αρχαγγ.* mit charakterisiert) ist wohl gesetzt im Gegensatz zu der Posaune, mit der die Engel nach Mt. 24, 31 die Auserwählten zusammenrufen. Eben darum kann das von diesem Posaunenschall begleitete Herabkommen des Herrn selbst nur die Absicht haben, die Auferstehung der Gläubigen (*οι νεκρ. εν χρ.*, hier wohl einfach zur Bezeichnung ihres Christenstandes) zu vermitteln. Das betont am Schlusse stehende *πρωτον* kann nach v. 15 nur begründen, wie die Überlebenden ihnen nicht zuvorkommen werden, weil sie ja dadurch ebenso lebendig gemacht werden, wie jene. Zur Sache vgl. 1 Kor. 15, 23. — **v. 17.** *αμα*) wie Mt. 13, 29, doch hier noch ausdrücklich mit *συν αυτοις*, hebt sehr nachdrücklich hervor, wie das *πρωτον* freilich auch den Entschlafenen keinen Vorzug geben wird, sofern ja wir, die Überbleibenden (v. 15), nach ihrer Auferstehung zugleich mit ihnen

ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. 18 ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

V, 1 περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι· 2 αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. 3 ὅταν δὲ

entrückt werden (αρπαγ., wie II Kor. 12, 2. 4) zur Begegnung mit dem Herrn (εις απαντ., wie Act. 28, 15, mit Gen. wie Mt. 25, 1). Christus kommt also nicht auf die Erde herab, etwa um ein irdisches Reich aufzurichten, weshalb sie eben dem in Wolken kommenden (Mc. 13, 26) in Wolken entgegengeführt werden müssen. Das artikellose εις αερα kann natürlich nicht das Ziel bezeichnen, zu dem sie entrückt werden, sondern betont nur, dass es bei dieser Entrückung in überirdische Regionen hineingeht, was gerade für die (zum himmlischen Leben) Auferweckten selbstverständlich, so dass sich nicht fragt, wie sie mit uns, sondern wie wir mit ihnen zu dem vom Himmel herkommenden Herrn gelangen werden. Wie sich dies durch die Verwandlung der Überlebenden ermöglicht, zeigt I Kor. 15, 52. Zu κ. ουτ. vgl. Röm. 5, 12: und infolge dieser Begegnung mit ihm werden wir für allezeit mit ihm vereint sein in Gottes Reich und seiner Herrlichkeit (2, 12), wohin uns Gott mit ihm führen wollte (v. 14). — **v. 18.** ωστε) c. imper., wie I Petr. 4, 19: also tröstet einander bei der Trauer über etwa Gestorbene (v. 13) auf Grund (v. 15) der v. 14—17 gesprochenen Worte.

5, 1. περι δε) geht zu einem zweiten Punkt über, hinsichtlich dessen sie aber als christliche Brüder (bem. die wiederholte Anrede) keiner Belehrung mehr bedürfen (vgl. 4, 9), sondern nur noch einer Ermahnung. Offenbar waren die Zeiten, welche noch bis zum Eintritt der Parusie verfliessen mussten, nach ihrer chronologischen Bestimmtheit oder nach ihrer das Ende vorandeutenden Beschaffenheit (χρ. κ. καιρ., wie Dan. 2, 21. Act. 1, 7) ein Hauptgegenstand der Grübeleien in Thess., die sie von ihrer Berufsarbeit ablenkten (4, 11), obwohl feststand, dass sie noch in der gegenwärtigen Generation erfolgen müsse (4, 15. 17). — **v. 2.** αυτοι γαρ) wie 4, 9. Sie wissen genau (ακρ.. wie Act. 18, 25. 24, 22), weil auf Grund des allgemein bekannten Herrnworts Mt. 24, 43. dass der Tag, an welchem Gott durch die Parusie die Endvollendung herbeiführt (4, 14. 16), unbestimmbar ist. Das artikellose ημ. κυρ. ist auf Grund der Weissagung (Joel 1, 15. Ezech. 13, 5. Jes. 2, 12) ganz zum nomen proprium geworden. Das ερχεται steht zeitlos von der durch das Gleichnis als plötzlich und unerwartet charakterisierten Art seines Kommens. Zu ως—ουτως vgl. 2, 7f. — **v. 3.** Das eine aber weiss man, dass den sorglos Dahinlebenden der Tag sicheres Verderben bringt, vgl. Mt. 24, 38f. Absichtlich ist die 3. pers. plur. als Ausdruck des Indefin. (man) gebraucht; ordentlicherweise sind es nur die Nichtchristen, die sich so in Sicherheit wiegen. Zu

λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν. 4 *ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ·* 5 *πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους.* 6 *ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν.* 7 *οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσιν, καὶ οἱ μεθυ-*

dem prophetischen *ειρηνη* (Jerem. 6, 14. Ezech. 13, 10) wird *κ. ασφαλεια* hinzugefügt, um noch deutlicher zu sagen, wie sie sich vor allem Unheil geschützt wähnen. Zu *αιφν. αυτ. εφιστ.* vgl. Lc. 21, 34. Das Bild von den Wehen der Gebärerin (Hos. 13, 13. Jerem. 13, 21) geht hier lediglich auf das plötzliche und unvermutete Eintreten des Verderbens (*ολεθρ.*, wie Prov. 21, 7), da die Gewissheit der Unentrinnbarkeit (*εκφυγ.*, wie Röm. 2, 3) desselben nachher noch ausdrücklich hervorgehoben wird. — **v. 4.** *υμεις δε*) stellt die Leser als christliche Brüder, die hierüber keiner Belehrung bedürfen, ausdrücklich in den Gegensatz zu den sorglos Dahinlebenden v. 3. Weil sie nicht in Unwissenheit (*εν σκοτ.*, wie Röm. 2, 19) darüber sind, dass der Tag, von dem v. 2 geredet (bem. den Art.), unerwartet kommt, können sie auch nicht von ihm überrascht werden, wie die, welche im Dunkel der Nacht vom Diebe überrascht werden. Das *ινα* steht in abgeschwächter Bedeutung von dem, was im Falle des *εν σκοτει ειναι* eintreten musste und sollte. Das *καταλαμβ.* steht, wie Joh. 12, 35, im feindlichen Sinne vom Überfallen- und Ergriffenwerden. — **v. 5.** *παντες*) hebt ausdrücklich hervor, dass die Aussage v. 4 von ihnen allen gilt, abgesehen von etwaigen Mängeln, die ihn zu der folgenden Ermahnung veranlassen; denn als Christen sind sie in ihrem Wesen durch das Licht der Wahrheit bestimmt (*υιοι τ. φωτ.*, wie Lc. 16, 8), d. h. Erleuchtete, die um das Kommen des Herrntages und die Art desselben wissen, und eben darum Söhne (Angehörige) des hellen Tages als der Zeit des Lichts, in der man sieht, wie man zu wandeln (sich zu verhalten) hat. In dem Gegensatz, in den sich Paul. (dem *παντες* entsprechend) mit einschliesst (*εσμεν*), steht chiastisch das *ουκ—νυκτος* voran, weil dies das neue Moment ist, aus dem die Ermahnung gefolgert werden soll. Zu *ειναι τινος* von der Angehörigkeit vgl. Röm. 3, 29. — **v. 6.** *αρα ουν*) wie Röm. 5, 18. Dem *ουκ εσμεν* v. 5 entsprechend nimmt die Ermahnung die Form der Selbstaufforderung an. Während das Schlafen nur den übrigen (4, 13), d. h. den Nachtmenschen ziemt, wie sie v. 3 charakterisiert sind, die in Unwissenheit über die nahende Katastrophe sich befinden, sollen sie wachsam sein (*γρηγορ.*, wie Mt. 24, 42). Gemeint ist die Geistesrüstigkeit, die jede sittliche Schlaffheit (in der Vorbereitung auf den Herrntag) ausschliesst, die sich aber zugleich, wie I Petr. 5, 8, mit der Nüchternheit verbinden muss, die, fern von aller ungesunden Exaltation (vgl. zu 4, 11 f.), den Blick klar und die Energie frisch erhält. — **v. 7** weist noch einmal darauf

σκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν· 8 ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν, ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, 9 ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργήν, ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 10 τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν, ἵνα, εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν, ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. 11 διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους, καὶ οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα, καθὼς καὶ ποιεῖτε.

---

zurück, dass das Schlafen (im eigentlichen Sinne) der Nachtzeit angehört, wie das Sichberauschen (Lc. 12, 45. Mt. 24, 49) den nächtlichen Gelagen, um anzudeuten, dass die v. 6 verlangte Nüchternheit auch durch die trübenden und lähmenden Einflüsse sinnlicher Genüsse verloren geht. — **v. 8** ermahnt daher noch einmal speziell zu der Tagesmenschen geziemenden Nüchternheit in diesem Sinne. Weil man dieselbe aber nicht bewahren kann, ohne sich gegen die feindlichen Einflüsse, die sie bedrohen, zu schützen, ergreift der Apostel das Bild des Kleideranlegens, wie es dem Tage entspricht, um hervorzuheben, dass der Kampf gegen sie nicht geführt werden kann, ohne dass man (bem. das part. aor.) eine Waffenrüstung angelegt hat (*ενδυσ.*, wie Röm. 13, 12). Dieselbe besteht aber in einem Panzer (Sap. 5, 19) von Glauben und Liebe (gen. app.) und in Heilshoffnung (*σωτηρ.*, wie Röm. 13, 11) als einem Helm (Jes. 59, 17). Eine Einzelvergleichung dieser Grundvoraussetzungen des Christenlebens (1, 3) mit den einzelnen Stücken der Waffenrüstung ist nicht intendiert. Doch erhält die Heilshoffnung dadurch, dass sie von den beiden andern Stücken abgesondert und mit dem Helm, der das Haupt schützt, als dem wichtigsten Rüstungsstück verglichen wird, das Hauptgewicht. — **v. 9** zeigt daher von ihm allein, weshalb der Christ dasselbe allezeit anlegen kann. Zu *εθετο εις* vgl. I Petr. 2, 8 und zur Medialform Act. 20, 28. Wer nicht bestimmt ist, dass (am Tage des Herrn) Zorn (2, 16) über ihn ergehe, der ist zur Errettung davon bestimmt, die man (als höchstes Gut) gewinnt (*εις περιποιησ.*, wie Hagg. 2, 9) durch unsern erhöhten Herrn Jesus Christus, der nach **v. 10** unserthalben (*περι*, wie I Petr. 3, 18. Röm. 8, 3) gestorben ist, um uns zur Gemeinschaft des (ewigen) Lebens mit sich (4, 17) zu führen. Das *ειτε — ειτε* hebt mit einer ganz neuen Wendung des Bildes hervor, dass dies Wachenden und Schlafenden, d. h. Lebenden und Toten, gemeinsam (*αμα*, wie Röm. 3, 12 nach Psal. 14, 3) zu teil werden soll. Vgl. 4, 15 ff. Der Konjunktiv erklärt sich, wenn nicht aus Nachwirkung des Konj. im Absichtssatz, dadurch, dass ja für jeden einzelnen der Fall nur ein möglicher ist, und doch nicht *εαν* stehen konnte, weil eins o d e r das andre in dem Zeitpunkt, auf den die Absicht geht, sicher stattfindet. — **v. 11.** *διο*) wie 3, 1. Das aus 4, 18 aufgenommene *παρακ.* knüpft

12 Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας
ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας
ὑμᾶς, 13 καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσῶς ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ
ἔργον αὐτῶν. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς. 14 παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς,
ἀδελφοί, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγο-
ψύχους, ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν, μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας.

---

zunächst an die tröstliche Aussicht v. 10 an; das *οικοδ.* bezeichnet auf Grund des Bildes I Kor. 3, 9 die geistliche Förderung im umfassendsten Sinne (I Kor. 14, 4), die nach dem Zusammenhang besonders der Ermahnung zur Wachsamkeit bedarf. Vgl. zu dem mit *αλληλ.* wechselnden *εις τ. ενα* I Kor. 4, 6. Das *οικοδ.* bezeichnet das *καθ. κ. ποιειτε* (4, 1) als schon jetzt bei ihnen nicht ganz fehlend.

5, 12—24. Schlussermahnung. — *ερωτ. δε*) wie 4, 1. Die Anknüpfung an v. 11 setzt voraus, dass es in Thess. vielfach (wohl besonders seitens der Aufgeregten 4, 11) an der rechten Willigkeit fehlte, sich von denen, die sich vor allem um das *οικοδομειν* bemühten, weisen zu lassen. Daher die brüderliche Bitte (vgl. zu 4, 1), sie in ihrer Bedeutung für die Gemeinde anzuerkennen (*ειδεν.*, im Sinne von *επιγιν.* I Kor. 16, 18). Wenn die ihnen im Auftrage des Herrn (vgl. 4, 1), also nicht in weltlichen Dingen, sondern nur in Gemeindeangelegenheiten Vorstehenden (*προισταμ.*, wie Röm. 12, 8), wie die unter demselben Art. verbundenen Partizipien zeigen, zugleich mühevoll arbeiteten und das *νουθετειν* (Röm. 15, 14) übten, so erhellt, dass die Gemeindevorsteher zugleich Diakonen und Seelsorger waren. Ja, es scheint, dass sie erst durch das voranstehende *κοπιαν* sich ihre hervorragende Stellung in der Gemeinde erworben hatten. Doch zeigt die Bitte, dass ihre Autorität noch keine allgemein anerkannte, also keine amtliche in spezifischem Sinne war. — **v. 13** ermahnt deshalb nochmals, sie (als solche) zu achten (*ηγεισθ.*, wie Hiob 19, 11) in Liebe um ihrer Leistung willen (vgl. 1, 3). In dem *υπερεκπερ.* (vgl. 3, 10) liegt nur die Steigerung des *ηγεισθαι*, nicht seine Art, die sich aus v. 12 von selbst ergiebt. Das *εν εαυτ.* hebt hervor, dass sie unter sich selbst (ohne dass es erst der Zurechtweisung der *προισταμ.* bedarf) Friede halten sollen (*ειρην.*, wie Sir. 28, 9. 13), der wohl nicht selten durch die erregten Diskussionen über die eschatologischen Fragen bedroht war. — **v. 14.** *παρακαλ. δε*) wie 4, 1, wendet sich, wie die ausdrücklich wiederholte Anrede zeigt, an alle Gemeindeglieder mit der Ermahnung, im Sinne des *οικοδ. αλλ.* (v. 11) die ihr geordnetes Berufsleben Verlassenden (*ατακτους*, vgl. 4, 11) zurechtzuweisen und die Kleinmütigen (*ολιγοψ.*, wie Jes. 57, 15. Prov. 14, 29) zu trösten (*παραμυθ.* im Sinne von Joh. 11, 19. 31). Gemeint sind wohl die von ihrer Leidenslage Bedrückten, wie bei den *ασθεν.*, deren sie sich annehmen sollen (*αντεχ.*, wie Prov. 4, 6), an die im Glauben

15 ὁρᾶτε μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινὶ ἀποδῷ, ἀλλὰ πάντοτε
τὸ ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας. 16 πάν-
τοτε χαίρετε, 17 ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, 18 ἐν παντὶ εὐχαρι-
στεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς. 19 τὸ
πνεῦμα μὴ σβέννυτε, 20 προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε· 21 πάντα
δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, 22 ἀπὸ παντὸς εἴδους πονη-
ροῦ ἀπέχεσθε. 23 αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς

Schwachen gedacht ist, die dadurch leicht wankend gemacht werden können. Dagegen wird das μακροθυμ. (Prov. 19, 11) auf alle bezogen, die durch ihre Schwächen oder durch Böses, das sie uns anthun, unsre Geduld in Anspruch nehmen, also auch auf die Nichtchristen (vgl. 3, 12), und bildet so den Übergang zu der Warnung (ορατε μη, wie Mt. 18, 10) vor Wiedervergeltung in **v. 15.** Vgl. I Petr. 3, 9. Im Gegensatz hebt das παντοτε το αγαθ. (im Sinne von Röm. 8, 28. 13, 4: was den andern gut ist) διωκετε (Röm. 12, 13. 14, 19) και εις αλλ. κ. εις παντας ausdrücklich hervor, dass dies nicht nur den Brüdern gilt, sondern auch den Nichtchristen. — **v. 16ff.** Die Trilogie ist wohl durch den Gedanken an die Leiden der Leser hervorgerufen, trotz derer sie allezeit fröhlich sein sollen (auf Grund ihrer Christenhoffnung vgl. Röm. 12, 12) unter unablässigem (1, 3) Gebet, das seine Sache allezeit vertrauensvoll Gott anheimstellt und nach **v. 18** stets mit Danksagung verbunden sein muss, da in allem, was Gott (auch in Leidenszeiten) schickt, ein Segen liegt. Das τουτο fasst alle drei Ermahnungen dahin zusammen, dass dies göttlicher Wille (4, 3) für sie sei in Christo, in dem wir beständig Grund zu Freude und Dankbarkeit haben. — **v. 19** leitet eine ähnliche Trilogie ein, die sich auf die besonderen Verhältnisse der von der eschatologischen Erwartung lebhaft erregten Gemeinde bezieht. Sie sollen nicht den Geist, der sich in vielleicht überschwänglichen Reden aussprach, dämpfen, gleichsam sein Feuer (vgl. Röm. 12, 11) auslöschen wollen (σβενν., wie Cant. 8, 7) und nach **v. 20** nicht prophetische Reden überhaupt verachten (εξουθ., wie Röm. 14, 3. 10), weil einzelne sich als nicht aus Gott stammend erwiesen. Wohl aber sollen sie nach **v. 21** alles prüfen (2, 4; doch hier speziell von der Geisterprüfung I Kor. 12, 10), um nur das Gute (καλον, wie Jak. 4, 17. Röm. 7, 18). das sich darin findet, zu behalten (κατεχ. im Sinne von I Kor. 11, 2). — **v. 22.** ειδους) heisst nach Joseph. Antiqu. 10, 3, 1: von jeder Art von Bösem haltet euch fern (4, 3). Selbst begeisterte Reden, wenn sie nicht aus dem Geiste Gottes stammen und daher ungesunde Erregung hervorrufen, gehören zu dem πονηρον (Röm. 12, 9). — **v. 23.** αυτ. δε) wie 3, 11, hier im Gegensatz zu der an sie gerichteten Ermahnung. Zu ο θεος τ. ειρην. vgl. Röm. 15, 33; doch kann der Friede, zu dem Gott (als sein alleiniger Geber) gehörig bezeichnet wird, hier nur der innere Seelenfriede sein, der durch das Bewusstsein der Unvollkommenheit

ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη. 24 *πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.*

25 *ἀδελφοί, προσεύχεσθε καὶ περὶ ἡμῶν.* 26 *ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίῳ.* 27 *ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον, ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις*

---

des 4, 3 geforderten *αγιασμος* immer wieder gestört wird. Daher der Wunsch, dass er sie ganz und gar, d. h. nach allen Seiten ihres Wesens heilige (*αγιασ.*, wie I Kor. 1, 2. 6, 11). Das *ολοτελ.* wird noch einmal aufgenommen durch *ολοκληρ.* (Lev. 23, 15. Ezech. 15, 5), das, wie das *υμων*, zu allen drei folgenden Subjekten gehört. Das *πν.* ist das neue, durch den göttlichen Geist in ihnen gewirkte Geistesleben (Röm. 1, 9), das auch nach II Kor. 7, 1 immer wieder der Heiligung bedarf, während *ψυχη* und *σωμα* die beiden natürlichen Bestandteile des Menschen sind, bei denen sich dies von selbst versteht, wenn sie untadelig (2, 10) bewahrt werden sollen (*τηρ.*, wie I Petr. 1, 4. Jak. 1, 27) bei der Parusie. Bem. die doppelte Brachyologie (vgl. 3, 13), wonach das *αμεμπτως* nicht die Art des *τηρ.* bezeichnet, sondern die Eigenschaft, die bewahrt werden soll, und ebensowenig das *εν* den Zeitpunkt des *τηρ.*, sondern den, an welchem die tadellos bewahrte Heiligkeit vorhanden sein soll. — **v. 24.** *πιστ. ο καλ.*) wie I Kor. 1, 9, und, wie dort, mit Verweisung auf die Berufung (*ο καλ.*, hier zeitlos, wie Gal. 5, 8), in der uns Gott, weil sie der erste Schritt zur Verwirklichung seiner Vorherbestimmung ist (Röm. 8, 30), gleichsam die Zusicherung gegeben hat, uns auch zur Heilsvollendung zu führen, und infolge derer er darum auch das v. 23 Gewünschte thun wird, weil wir ohne dieses nicht dazu gelangen können.

5, 25—28. Der Briefschluss. — *προσευχ.*) knüpft an v. 17 an, das dahin ergänzt wird, dass sie auch ihrethalben (*περι*, wie v. 10) beten sollen. Der Liebe der angeredeten Brüder bleibt anheimgestellt, wie weit sie in das Gebet für ihre Wirksamkeit, an die ja natürlich zuerst gedacht, auch das für ihre Personen einschliessen wollen. — **v. 26.** *ασπασ.*) ist an die Vorsteher (v. 12) gerichtet, denen der Brief übergeben wurde. Sie sollen im Namen des Apostels und seiner Genossen alle Brüder grüssen in dem heiligen Kusse als Zeichen christlicher Liebesgemeinschaft (vgl. Röm. 16, 16) und dann nach **v. 27** ihnen den gegenwärtigen Brief (vgl. Röm. 16, 22) vorlesen. Zu *ενορκ.* mit doppeltem Acc. vgl. Gen. 24, 3. Mc. 5, 7. Die feierliche Beschwörung, wie das betont gestellte *πασιν* deutet die Besorgnis an, dass man ihn solchen, die durch die Verleumdungen (Kap. 2) an ihm irregemacht waren, oder die in den Kap. 4 gerügten Sünden noch einhergingen, könnte vorenthalten wollen, weshalb alle in Anknüpfung an das *αγιω* v. 26 als *αγιοι* (Röm. 1, 1) charakterisiert werden, auch die, mit denen es noch nicht steht, wie es stehen sollte.

ἀδελφοῖς. 28 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν.*

Schon aus der Weisung an sich aber erhellt, dass die Vorlesung des Briefes vor der Gemeindeversammlung noch keineswegs feststand, was wohl nur beim Beginn der schriftstellerischen Kommunikation des Apostels mit seinen Gemeinden möglich war. — **v. 28.** *η χαρις*) wie im Schlusssegen gewöhnlich, als die Gnade Christi bezeichnet, die sie segnend geleiten soll (*μεθ υμ.*, wie Röm. 15, 33).

ΠΡΟΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΙΣ Β.

I, 1 *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ ἡμῶν καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ·*
2 *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

3 *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί, καθὼς ἄξιόν ἐστιν, ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους,*
4 *ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐνκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ*

1, 1f. Zuschrift und Gruss. — Da im Unterschiede vom ersten Brief in v. 1 das *θεω πατρι* durch *ημων* erläutert ist, wird in dem bereits in der späteren Weise (Röm. 1, 7) vervollständigten Segenswunsch **v. 2** dasselbe weggelassen.

1, 3—12. Danksagung und Fürbitte. — *οφειλ.*) wie Röm. 15. 1. 27, hebt die Pflicht, Gott allezeit zu danken (vgl. I, 5, 18), hervor in einer Situation, wo scheinbar (der gesteigerten Verfolgung wegen) wenig zu danken war. Zu *ευχ. τ. θ. παντ. περι υμ.* vgl. I, 1, 2. Bem., wie die Anrede (I, 1, 4) hier von vorn herein eintritt, weil das motivierende *καθως* (I, 2, 4) andeutet, wie solcher Dank der Freude an dem gottgewirkten Gedeihen der Brüder als das einzig würdige Verhalten entspricht. Die (echt paulinische) Steigerung des intransitiven *αυξανειν* durch das Compositum konstatiert ein überaus grosses Wachstum ihres Glaubens (I, 1, 3), wie das hier, wie gewöhnlich (vgl. Röm. 5, 20), intransitiv stehende *πλεοναζειν* die Erfüllung des Wunsches I, 3, 12. Das *ενος εκαστ.* (I, 2, 11) wird durch *παντ. υμ.* noch gesteigert, weil selbst die, welche die Weisung I, 4, 11 nicht befolgt hatten, sich beeiferten zu zeigen, dass ihr Verhalten nicht aus Mangel an Liebe hervorgehe. — **v. 4.** *ωστε*) mit acc. c. inf., wie I, 1, 7f. Das *αυτ. ημ.* hebt hervor, dass selbst Paul. und seine Genossen, die doch einen höheren Massstab anlegen, als andre, sich ihrer wegen ihrer christlichen Bewährung rühmen. Zu *ενκαυχ. εν* vgl. Psal. 52, 3. 97, 7. Das erste *εν* steht von dem Grunde, auf dem ihr Rühmen ruht, sofern sie ja eine so bewährte Gemeinde gegründet haben, das zweite ist lokal und geht auf die Gemeinden Gottes, in denen sie

θεοῦ ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε, 5 *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε,* 6 *εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν* 7 *καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ,* 8 *ἐν φλογὶ πυρὸς διδόν-*

---

sich rühmen, das *υπερ* bezeichnet den Gegenstand des Rühmens, wie II Kor. 7, 4. 9, 2. Ihre *υπομονη* (I, 1, 3) ist unter einem Art. mit *πιστις* verbunden, weil nur die mit Heilsvertrauen verbundene eine Bewährung desselben ist. Sie wird aber näher bestimmt als eine Ausdauer unter Umständen, die den Glauben so leicht zum Wanken bringen. Dem *υμων* bei den *διωγμ.* entspricht das *αις* (attrahiert, wie II Kor. 1, 4) *ανεχεσθε* (Jes. 42, 14) bei diesem. — **v. 5.** *ενδειγμα*) ist nominativische Apposition (vgl. Röm. 8, 3) zu *αις ανεχ.* In der Thatsache, dass die Nichtchristen durch Verfolgung und Bedrängung der Gläubigen ihre Gottwidrigkeit offenbaren, und dass die Gläubigen dies ertragen, ohne sich ihm durch Aufgeben ihres Bekenntnisses zu entziehen, liegt angezeigt, dass das Gericht Gottes bevorsteht, dessen Gerechtigkeit eben darin besteht, dass einem jeden endlich vergolten werden muss nach seinem Verhalten. Das *εις το* mit dem acc. c. inf. (I, 2, 12) hängt von dem in *ενδειγμα* liegenden Verbalbegriff ab und bezeichnet, dass sie durch solche Hinweisung auf das Gericht im Glauben gestärkt und so dereinst würdig erachtet werden (*καταξ.*, wie III Makk. 3, 21. IV Makk. 18, 3) sollen des Gottesreiches, um dessen (Erlangung) willen sie auch leiden. Das *και* weist darauf hin, wie sie eben durch solches Leiden der einstigen Herrlichkeit würdig werden (vgl. Röm. 8, 17). — **v. 6.** *ειπερ*) wie Röm. 8, 9. 17: wenn anders, wie euch doch wohl bekannt sein wird, es gerecht ist bei Gott, in seinem Urteil (Röm. 2, 13), exponiert die *δικ. κρισ.* v. 5 als eine, welche nach dem Gesetz der äquivalenten Vergeltung denen, welche andern *θλιψ.* zufügen, *θλιψις* (im Sinne von Röm. 2, 9) als Wiedervergeltung (*ανταποδ.*, wie Röm. 12, 19 nach Deut. 32, 35) zu teil werden lässt und umgekehrt nach **v. 7** denen, die gedrangsalt werden (*θλιβ.*, wie I, 3, 4), Erledigung von der Drangsal, wie sie nur mit dem Eintritt des Gerichts kommen kann. Das *μεθ ημ.* weist darauf hin, wie er mit seinen Genossen auf dieselbe *ανεσις* hofft, weil sie dieselbe *θλιψ.* erdulden. Das Gericht kann aber erst eintreten, wenn der im Himmel thronende Herr Jesus offenbar wird als der, der er ist (*αποκαλ.*, wie I Kor. 1, 7), vom Himmel her (vgl. I, 4, 16) in Begleitung der Engel (I, 3, 13), die das *δυν. αυτ.* (Mt. 24, 30) als Vollstrecker seiner Machtbefehle bezeichnet. — **v. 8.** *εν φλογι πυρ.*) ist nach Jes. 66, 15 mit *διδ. εκδ.* (II Sam. 4, 8. Ezech. 25, 14) zu verbinden: wenn er in einer Feuerflamme (als dem Symbol seines vernichtenden Zornes) Strafvergeltung

τος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, 9 οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, 10 ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν, ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ᾽ ὑμᾶς, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. 11 εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως

---

zu teil werden lässt ihren Bedrängern, die Gott nicht kennen (I, 4, 5). Die subjektive Negation zeigt, dass ihnen eben als solchen Strafe zu teil wird, da diese Unkenntnis nach Röm. 1, 21 ff. keine unverschuldete ist. Das *μη υπακ. τ. ευαγγ.* (Röm. 10, 16) geht nach dem Zusammenhange mit v. 6 auf diejenigen unter ihren Bedrängern, denen das Evangelium verkündigt ist, und die es nicht, wie es Pflicht ist, wenn Gott eine Botschaft sendet, angenommen haben. Im gen. obj. (vgl. Röm. 1, 9) musste die volle Bezeichnung Jesu aus v. 7 wiederkehren, da ein *αυτου* ja auf *τ. θεου* bezogen werden konnte. — **v. 9.** *οιτινες*) wie Röm. 1, 25: als solchen, die als Strafe (*δικη*, wie Sap. 18, 11. II Makk. 8, 11) zahlen werden (*τινειν*, wie Prov. 27, 12) ewiges Verderben (IV Makk. 10, 15, doch vgl. schon I, 5, 3). Wo diese Strafe herkommt, sagt das *απο* mit offenbarer Reminiszenz an Jes. 2, 10. 19. 21: vom Angesicht des Herrn her und von der herrlichen Fülle seiner Kraft. — **v. 10.** *οταν*) wann er gekommen sein wird, um durch solche Machterweisung verherrlicht zu werden (*ενδοξασθ.*, wie Exod. 14, 4. Jes. 49, 3) inmitten seiner Heiligen (I, 3, 13), d. h. der Engel, in deren Begleitung er kommt (v. 7), und angestaunt zu werden (*θαυμασθ.*, wie Sir. 38, 3. Sap. 8, 11) inmitten aller, die zum Glauben gelangt sind (Aor., wie Röm. 13, 11). Im Gegensatz zu dem *μη υπ. τ. ευαγγ.* v. 8 und mit offenbarem Wortspiel zwischen dem *πιστευσασιν* und dem mit Nachdruck voranstehenden *επιστευθη* (I, 2, 4) wird als Gegenstand ihres Glaubens (*οτι*, wie I, 4, 14) bezeichnet, dass das Zeugnis der Glaubensboten (*μαρτυρ.*, wie I Kor. 2, 1) kein eigenmächtiges war, sondern ihnen von Gott anvertraut ward, damit es über die Leser (die hier nur die Vertreter der Heiden überhaupt sind, als deren Apostel er sich weiss) abgelegt werde (*εφ υμ.*, wie Lc. 9, 5). Das *εν τη ημ. εκ.* (Lc. 10, 12. 17, 31) weist auf den Tag der *αποκ.* v. 7 zurück und gehört zu beiden Infinitiven. — **v. 11.** *εις ο*) mit Rücksicht worauf, geht auf das nach v. 10 bevorstehende Kommen des Herrn zu seiner Verherrlichung. Das *και* reiht, wie das absichtlich aus v. 3 aufgenommene *παντοτε περι υμ.* zeigt, sein Gebet für sie seinem Danke für sie an, dessen Gegenstand in der Form der Absicht eingeführt wird: es möge euch der Berufung würdig erachten (*αξ.*, wie Lc. 7, 7, wechselt mit dem Comp. v. 5) unser Gott. Die *κλησις* ist auch hier (vgl. I, 2, 12) noch nicht in dem technischen Sinne von I Kor. 1, 26 gedacht, sondern als Berufung zu dem Ziel, das durch die im folgenden

ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει, 12 *ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

II, 1 *Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτὸν* 2 *εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι,*

---

geschilderte Vollendung ihres Christenlebens erreicht werden soll. Das durch das nächststehende Subst. determinierte *πασαν* gehört nicht nur zu *ευδ.* (Röm. 10, 1) *αγαθωσ.* (Röm. 15, 14), sondern auch zu dem artikellosen *εργ. πιστ.*, so dass zu dem Wohlgefallen am Gutsein überhaupt jede Glaubensbethätigung im Sinne von I, 1, 3 tritt. Das *εν δυναμει* steht ganz adverbial: machtvoll, in wirksamer Weise. — **v. 12.** *οπως*) wie Jak. 5, 16 (damit auf diese Weise), bezeichnet das Ziel der Berufung und der dieselbe ermöglichenden *πληρωσις*. Das *ενδοξ.* ist, wie das *το ονομα* (Röm. 1, 5) zeigt, ein völlig andres, als v. 10; denn der Name, mit dem wir Jesum als unsern Herrn (und Heilsmittler) bekennen, wird in allen denen (eigentlich auf Grund aller derer) verherrlicht, welche, weil sie ihn bekennen, zu der v. 11 geschilderten Vollendung ihres inneren Lebens gelangen, und sie werden (durch das Gelangen zur *δοξα*, vgl. I, 2, 12) verherrlicht auf Grund dieses Namens, sofern durch Jesum als den, als welchen ihn jener Name bezeichnet, Gott sie zu dieser Herrlichkeit herzuruft. Daher wird auch dieses Endziel auf die Gnade Gottes und Christi zurückgeführt, sofern Gottes Gnadenwirken sich durch Christum vermittelt.

2, 1—17. Eschatologische Belehrung. — *ερωτ.*) kleidet, wie I, 4, 1. 5, 12, die Ermahnung in die Form einer brüderlichen Bitte, die an sie ergeht um der Parusie des Herrn Jesu Christi willen und unsrer damit verbundenen (bem. den gemeinsamen Art.) Versammlung zu ihm hin (I, 4, 17). Letztere wird mit deutlicher Anspielung auf das dort angezogene Herrnwort Mt. 24, 31 durch *επισυναγωγη επ αυτον* bezeichnet. Im Interesse des Herrn, der da kommt, wie der Seinen (bem. das betont gestellte *ημων*), die dann mit ihm vereinigt werden sollen, liegt es, dass er letztere in der rechten Gemütsverfassung findet. — **v. 2.** *εις το*) schickt der Bitte selbst voraus, dass dieselbe beabsichtigt, sie möchten nicht so rasch durch irgend eine Ankündigung von der angeblichen Nähe des Herrentages in unruhige Bewegung oder gar (*μη—μηδε*, wie I Kor. 5, 11) Besorgnis versetzt werden. Das *σαλευθ.* (Judith 12, 16. Sir. 13, 21) malt das Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung angesichts desselben,

μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι'
ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, 3 μή τις ὑμᾶς
ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον, ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία
πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς
ἀπωλείας, 4 ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμε-

---

wie das θροεισθαι (Mc. 13, 7) das Bangen vor den von Jesu geweissagten Vorzeichen der Parusie. Das prägnante απο (Röm. 9, 3) besagt, dass sie durch jenes σαλευθ. von der ruhigen Überlegung des natürlichen νους abgebracht und so der rechten Nüchternheit beraubt werden. Das μητε—μητε (Act. 23, 12. 21) hebt hervor, es könnte jenes geschehen durch einen Geist, der sie treibt (aber auch statt des göttlichen ein dämonischer Geist sein kann, vgl. I, 5, 21), oder durch ein Wort, das sich als prophetisches ausgiebt, oder durch einen Brief, der sich als (ως) von ihm und seinen Genossen geschrieben oder veranlasst ausgab, welcher Fall aber schwerlich ohne ein derartiges Vorkommnis angenommen wäre. Auch das zweite ως geht auf den vermeintlichen Grund ihrer Beunruhigung, weshalb das οτι nur kausal sein kann: als ob der Tag des Herrn (unmittelbar) bevorstehe (ενεστ., wie I Kor. 7, 26). — **v. 3** bringt nun die Bitte selbst, die durch v. 2 vorbereitet werden musste, weil nun erst erhellt, wie es kommt, dass irgend einer (wenn auch in der vollsten Überzeugung von der Wahrheit seiner Behauptung) sie täuschen könnte (εξαπ., wie Röm. 16, 18). Das κατα μηδ. τροπ. (vgl. Röm. 3, 2) schliesst jede andre Weise, als die v. 2 genannten, mit ein. Nach dem kausalen οτι fehlt der Hauptsatz, der über der breiten Ausführung der unumgänglichen Vorbedingung (εαν μη, wie Röm. 10, 15) anakoluthisch fallen gelassen ist, zumal er sich aus v. 2 von selbst ergänzt: weil der Tag des Herrn ohne das Eintreten derselben nicht kommen kann. Der den Lesern aus der Verkündigung des Apostels bekannte Abfall (αποστασ., wie Jerem. 2, 19. II Chron. 29, 19), der zuerst gekommen sein muss, und aus dem die höchste Personifikation der Sünde hervorgehen soll, kann nicht auf dem Gebiet des Christentums gedacht werden, da nirgends in unsrem Briefe etwas derartiges befürchtet wird, auch nicht auf dem Gebiet des Heidentums, das ja Gott überhaupt nicht kennt (1, 8); es ist der Abfall des Judentums von dem lebendigen Gott (vgl. Hebr. 3, 12), der sich durch die definitive Verwerfung seines Messias und die Vollendung der Feindschaft gegen ihn (I, 2, 16f.) vollzieht. Erst dann kann der Mensch, der ganz und gar der Sünde angehört, in dem dieselbe also ihre höchste Steigerung erreicht, als das Gegenbild der αποκαλυψις 1, 7 offenbar werden, so dass ganz kund wird, was es um ihn sei. Derselbe ist darum freilich auch der απωλ. (Apok. 17, 8. 11) sicher verfallen (υιος, wie I, 5, 5). — **v. 4.** αντικ.) wie Lc. 13, 17, kann hier nur Partizip sein, da es mit einem zweiten, es näher bestimmenden unter einem Art. verbunden wird. Es ist danach seine gotteslästerliche Selbstüberhebung (υπεραιρ., wie II Kor. 12, 7), in der er als Widersacher alles

νον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός. 5 οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν; 6 καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. 7 τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως

Göttlichen auftritt. Statt des *επι παντα θεον* (Dan. 11, 36) heisst es nach I Kor. 8, 5 genauer *επι π. λεγομ. θεον*. Das *παντα* gehört mit (vgl. das *πασαν* 1, 11) zu *σεβασμα* (Act. 17, 23), das hinzugefügt wird, weil es ja noch andre Gegenstände göttlicher Verehrung, z. B. die Kaiser gab. Es handelt sich also nicht um eine heidnische Selbstapotheose, die nie eine Erhebung über andre Götter und eine Bekämpfung derselben einschloss, sondern um den Anspruch, der zu sein, in welchem der höchste Gott selbst erscheint, also der Messias (vgl. Lc. 1, 17. 76), um die Vollendung des Mt. 24, 24 geweissagten Pseudomessiastums. Nur ein solcher kann sich (*ωστε* mit acc. c. inf., wie 1, 4) in den Tempel Gottes (zu Jerusalem) niedersetzen in angeblicher Erfüllung von Mal. 3, 1, um eben dadurch von sich selbst zu erweisen (*αποδειχν.*, wie Act. 2, 22), dass er göttlichen Wesens sei, welchen gotteslästerlichen Anspruch man ja auch in dem Bekenntnis Jesu zu seiner Messianität fand (Mc. 14, 64, vgl. Joh. 5, 18. 10, 33. 19, 7). — **v. 5.** *ου μνημ.*) wie I, 2, 9. Schon damals, als er noch bei ihnen war (I, 3, 4), hat er ihnen immer wieder gesagt (bem. das Imperf. *ελεγεν*), dass das v. 3f. Genannte (*ταυτα*, vgl. die bestimmten Art. vor *αποστ.*, *ανθρ.*, *υιος*, *αντιχ.*) der Parusie voraufgehen müsse. — **v. 6.** *και νυν*) temporal, weil Gegensatz zu *ετι*: und wie es gegenwärtig um die Erfüllung dieser Weissagung steht, so wisst ihr, was es ist, das (nach Gottes Rat) als Hemmnis wirkt (*κατεχ.*, wie Röm. 1, 18), damit der v. 3f. charakterisierte Antichrist offenbar werde nicht schon jetzt, sondern zu der ihm (von Gott) bestimmten Zeit. Bem. das Vorantreten des neuen Hauptbegriffs (*το κατεχ.*). — **v. 7** begründet das *οιδατε* dadurch, dass schon gegenwärtig die Sünde, die in der Erscheinung des Antichrist gipfelt, wenn auch noch gehemmt, in Wirksamkeit ist (I, 2, 13). Das durch die gesperrte Stellung stark betonte *μυστηριον* besagt nicht, dass die *ανομια* im geheimen wirkt, da ja eben auf diese Wirksamkeit als eine ihnen bekannte Thatsache verwiesen wird, sondern, dass in ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit ihr wahres Wesen als *ανομια*, d. h. als prinzipielle Loslösung vom (göttlichen) Gesetz (vgl. Mt. 7, 23. 13, 41. 24, 12) noch nicht offenbar wird. Es kann daher nicht heidnische Sittenlosigkeit (wie Röm. 6, 19. II Kor. 6, 14) gemeint sein, bei der ja dieser Charakter offenkundig ist, sondern nur die jüdische Christusfeindschaft (I, 2, 15f.), die sich noch mit dem Namen des Gesetzeseifers schmückt, aber in ihrem tiefsten Wesen Lossagung von dem (durch Christum offenbarten) göttlichen Willen ist. Diese *ανομια* wirkt aber in noch unerkennbarer Weise nur, bis (*εως* c. conj. aor. ohne *αν*, wie Lc. 17, 8, weil ja der Eintritt des Zeitpunkts keinem

ἐκ μέσου γένηται. 8 καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, 9 οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους 10 καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ'

Zweifel unterliegt) das v. 6 erwähnte Hemmnis weggeschafft sein wird (εκ μεσ. γεν., vgl. I Kor. 5, 2), da sie dann nichts mehr hindert, ihr ganzes Wesen zu offenbaren. Das mit grossem Nachdruck vor das εως tretende Subjekt (vgl. Röm. 11, 31) bezeichnet dasselbe als eine im gegenwärtigen Augenblick (αρτι) die Offenbarung der ανομια hemmende Person und deutet damit unzweifelhaft an, dass die in dem römischen Kaiser repräsentierte Staatsordnung gemeint ist, welche nicht nur der jüdischen Christusfeindschaft vielfach hindernd in den Weg trat, sondern dieselbe auch nötigte, ihr eigentliches Wesen hinter dem Eifer für das göttliche Gesetz zu verbergen (vgl. Act. 18, 13. 15). — **v. 8.** *και τοτε αποκαλ.*) Eben dadurch, dass der Pseudomessias, dessen Aufgabe ja war, sein Volk vom Römerjoch zu befreien und die Weltherrschaft zu erobern, die gottgeordnete (Röm. 13, 1) römische Staatsordnung und ihren Träger stürzt und nun schrankenlos sein Wüten gegen das Christentum beginnt, wird der ανομος (der eben darum nicht im Sinne von I Kor. 9, 21 so heissen kann) in seinem tiefsten Wesen als der Feind aller Gottesordnung schlechthin offenbar (v. 3. 6). Vor der weiteren Ausmalung dieser αποκαλυψις schaltet der Apostel, um die Leser durch dieselbe nicht zu erschrecken, ein, dass er es ist, den der Herr töten wird mit dem (blossen) Hauch seines Mundes (nach Jes. 11, 4, vgl. Psal. 33, 6), d. h. durch sein (blosses) Machtwort, und ihn völlig zu nichte zu machen (καταργ., wie I Kor. 15, 24) durch die (blosse) Erscheinung seiner Wiederkunft (v. 1). — **v. 9.** *ου*) dem ον parallel, geht auf den ανομος, dessen Auftreten nun, weil er das Gegenbild Christi ist, als seine Parusie bezeichnet wird, deren Wesen das zeitlose εστιν schildert als eine durch Satans Machtwirkung bestimmte (κατ ενεργ. τ. σατ.). Mit dem artikellosen ενεργ., das den reinen Verbalbegriff repräsentiert, verbindet sich leicht das εν als Angabe, wie sich dieselbe erweist in jeder Art von Machtthat, Zeichen und Wundern (vgl. Act. 2, 22. Hebr. 2, 4), woraus sich erklärt, wie er im stande ist, die ihn hemmende römische Staatsmacht aus dem Wege zu räumen (v. 7). Wie παση, so gehört auch τ. ψευδ. zu allen drei Stücken. Sie gehören zu der Lüge des Antichrist, wonach er sich ausgiebt für das, was er nicht ist (vgl. v. 4), indem sie dazu dienen, die Welt zu seiner Anerkennung zu verführen. Indem so der Antichrist zugleich als der Pseudoprophet (Mt. 24, 24) charakterisiert wird, ist jeder Gedanke an einen Weltherrscher ausgeschlossen, so dass er nur als der Pseudomessias gedacht sein kann. Daher wird auch **v. 10** mit den Lügenwundern jede Art von unrechtschaffenem Betrug verbunden, in der sich Satans Machtwirkung erweist. Zu απατη vgl. Hebr. 3, 13 und zur Sache

ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς.
11 καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης, εἰς τὸ
πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, 12 ἵνα κριθῶσιν πάντες οἱ μὴ πι-
στεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ.

13 ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ

II Kor. 11, 3. Der gen. qual. geht auf die *αδικια* im umfassendsten Sinne (Röm. 6, 13). Der Dat. *τ. απολλ.* gehört zum ganzen Satz v. 9f. und bezeichnet die, welche ihrem Verhalten nach verloren gehen (bem. das zeitlose Part., wie I, 1, 10), als die, denen die Parusie des Antichrist bestimmt ist, auf die allein auch seine Lügenwunder und sein Trug berechnet sind, so dass die Gläubigen sich davor nicht zu fürchten haben. Zu *ανϑ ων* vgl. Joel 4, 5. I Makk. 10, 27. Lc. 1, 20: zur Vergeltung dafür, dass sie die Liebe zur (evangelischen) Wahrheit (Gal. 2, 5. 14), welche das Evangelium in ihnen wirken wollte und ihnen damit als ein Gottesgeschenk anbot, nicht angenommen haben, um dadurch gerettet zu werden, sofern nur jene Liebe sie zum seligmachenden Glauben geführt hätte. Der Ausdruck hebt sehr scharf hervor, dass von ihnen keinerlei Leistung verlangt wurde, sondern nur, dass sie Gott in ihnen wirken lassen sollten, um die ganze Grösse ihrer Schuld ins Licht zu setzen. — **v. 11.** *δια τουτο*) wie I, 2, 13: um ihre Sünde durch Versinken in immer tiefere Sünde zu bestrafen (vgl. Röm. 1, 24), sendet ihnen Gott (*πεμπ.*, im Präsens, dem *εστιν* v. 9 entsprechend, weil nur die Absicht Gottes bei der Parusie des Antichrist zeitlos beschrieben wird) eine von Irrwahn (*πλανη*, wie I, 2, 3) ausgehende Machtwirkung, damit sie, die die Liebe zur Wahrheit nicht annehmen wollten, nun der Lüge glauben sollen (*πιστ. τινι*, wie Röm. 4, 3 nach Gen. 15, 6). Bem. die Äquivalenz der göttlichen Vergeltung. — **v. 12.** *ινα κριϑ.*, wie I Petr. 4, 6. Die Aussage beruht auf der Vorstellung, dass die Sünde erst ihr Vollmass erreicht haben muss (I, 2, 16), wenn das Gericht kommen soll, und das geschieht damit, dass sie der Lüge des Antichrist glauben. Nun erst tritt auch dem Wortlaut nach hervor, dass ihr *πιστ. τ. ψευδ.* v. 11 nur die Konsequenz ihres *μη πιστ. τ. αληϑ.* (v. 10) ist. Das *ευδοκ.* steht, wie Röm. 1, 32 *συνευδ.*, mit dem blossen Dat. statt mit *εν*. Zu dem Gegensatz von *αληϑ.* und *αδικ.* vgl. Röm. 2, 8. Hier ist besonders ersichtlich, wie das Wohlgefallen an der Unrechtschaffenheit das Herz der Wahrheit und damit dem Glauben an sie verschliesst. Vgl. Röm. 1, 18 ff.

v. 13 kehrt zu 1, 3 zurück (*οφειλ. — υμων*), nur mit Betonung des *ημεις* im Gegensatz zu allen, die sie irgendwie im Blick auf die letzten Dinge beunruhigen wollen (v. 2); denn dass die Leser durch göttliche Erwählung denen entnommen sind, welchen das Auftreten des Antichrist gilt (v. 10—12), verpflichtet unter allen Umständen zum Dank gegen Gott die, welche sie bekehrt haben und sie nun als gottgeliebte Brüder

ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπαρχὴν εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας,
14 εἰς ὃ καὶ ἐκάλεσεν ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.
15 ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε, καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν·
16 αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς

(I, 1, 4) bezeichnen dürfen. Dass hier *υπο κυριου* im Sinne von *υπο τ. θεου* steht, soll nur das dreimalige *ο θεος* vermeiden. Zu *ειλατο* vgl. Deut. 26, 18. Dass Gott sie sich zu einer Erstlingsfrucht (Röm. 11, 16) erwählt hat, geht zunächst darauf, dass er sie sich zum Eigentum geweiht hat (vgl. Jak. 1, 18. Apok. 14, 4), schliesst aber nicht aus, dass sie (mit den Philippern u. a.) speziell als eine Erstlingsfrucht aus der Heidenwelt (Röm. 16, 5) gedacht sind. Jedenfalls sind sie als eine solche im Gegensatz zu den *απολλυμ.* v. 10 bestimmt, errettet zu werden. Da das artikellose *σωτηριαν* rein den Verbalbegriff vertritt, verbindet sich damit die nähere Bestimmung, dass dieses Errettetwerden geschehen solle auf Grund einer Weihe, wie sie zum Begriff der *απαρχη* gehört und in der Taufe (I, 4, 7) durch den in ihr mitgeteilten Geist an ihnen vollzogen ist (vgl. I Petr. 1, 2), sowie auf Grund einer Wahrheitsüberzeugung, deren Mangel nach v. 12 die *απολλυμ.* dem Gericht verfallen lässt. — **v. 14.** *εις ο*) wie 1, 11, geht, da das Ziel der Berufung erst folgt, auf *ειλατο*: mit Rücksicht auf welche Erwählung er euch auch (um dieselbe zu realisieren, vgl. Röm. 8, 30) berufen hat durch unsre evangelische Verkündigung. Aus dem *ημων* nach *ευαγγ.* wird erst das Motiv des betonten *ημεις* v. 13 ganz klar. Zu *εις περιποιησ.* vgl. I, 5, 9. Hier ist als Gegenstand, den sie zu gewinnen berufen sind, das positive Korrelat der *σωτηρια* genannt, die Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit (vgl. 1, 12), wie sie unser erhöhter Herr bereits besitzt. Vgl. Röm. 8, 17. — **v. 15.** *αρα ουν*) wie I, 5, 6. Zu *στηκετε* vgl. I, 3, 8. Hier steht es im Gegensatz zu dem *σαλευθηναι* v. 2, weshalb die *παραδοσεις*, die sie festhalten sollen (*κρατ.*, wie Mc. 7, 3. 8), eben die eschatologischen Belehrungen sind (v. 3—12), an die der Apostel nach v. 5 erinnerte, und in denen (Acc., wie Cant. 3, 8) sie unterwiesen sind. Zu *ειτε — ειτε* vgl. I, 5, 10. Bem. den Rückblick auf v. 2 in *δια λογ. — δι επιστ.* Das *ημων* gehört zu beiden. Gemeint ist, was sie zu ihnen geredet haben bei ihrer Anwesenheit oder was sie in diesem wie im ersten Briefe geschrieben. — **v. 16.** *αυτος δε*) wie I, 5, 23 im Gegensatz zu dem, was sie thun sollen. Nur steigt der Wunsch, umgekehrt, wie I, 3, 11, von dem v. 14 genannten Herrn zu Gott, der unser Vater ist, auf. Bem. das *ο πατηρ ημ.*, weil hier speziell an die Liebe erinnert werden soll, die er uns als solcher erwiesen hat (*αγαπησ.*, wie Röm. 8, 37), indem er uns einen ewigen, d. h. dauernden (vgl. Hebr. 9, 12) Trost

καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθήν, ἐν χάριτι
17 *παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ*
καὶ λόγῳ ἀγαθῷ.

III, 1 *Τὸ λοιπὸν προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ*
λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζηται καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς,
2 *καὶ ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων.*
οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις. 3 *πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει*

(*παρακλ.*, wie II Kor. 1, 3ff.) gegeben hat, der uns durch keine Leiden dieser Zeit geraubt werden kann, weil nichts uns von seiner Liebe scheidet (Röm. 8, 39), die uns alles zum Heil ausschlagen lässt (Röm. 8, 28). Eine gute Hoffnung ist eine, die nicht zu schanden wird (Röm. 5, 5). Das *εν χαριτι* (gnädiglich) gehört zu dem das *παρακλησ.* aufnehmenden *παρακαλ.* (I, 3, 7) in **v. 17.** Wie der allen Christen verliehene Trost speziell ihre (bem. das betont gestellte *υμων*) Herzen trösten soll, so soll die Hoffnung sie festigen (*στηρ.*, wie I, 3, 13, wozu sich aus dem *υμων* ein *υμας* ergänzt) in jedem guten Werk und Wort (Lc. 24, 19), womit jeder den andern fördert (I, 5, 11), statt ihn zu beunruhigen (v. 2).

3, 1—16. Die Ermahnung. — *τ. λοιπον*) wie I, 4, 1, nur hier mit bestimmtem Art., wie Phil. 3, 1. Von der Gemeinde als solcher hat er nichts weiter zu verlangen, als ihre brüderliche Fürbitte (I, 5, 25). Auch sie gilt zunächst nicht der Person des Paul. und seiner Gefährten, sondern der Sache, in welcher sie Gott dienen. Daher wird das Gotteswort, das sie verkündigen (I, 2, 13), als das Wort des Herrn, dem sie dienen, bezeichnet. Dasselbe läuft, wenn es möglichst rasch weiter verbreitet wird (*τρεχ.*, wie Psal. 147, 15), und wird verherrlicht (*δοξαζ.*, wie Röm. 11, 13), wenn es als Gotteswort erkannt und angenommen wird. Zu *καθ. και* (I, 5, 11) ergänze *δοξαζεται*, wobei das *προς*, wie I, 3, 4, von der Wirksamkeit des Wortes unter ihnen steht. — **v. 2.** *ρυσθ. απο*) wie Röm. 15, 31. Das *ατοπ.* (Hiob 27, 6), nur hier von Menschen, bezeichnet solche, die am unrechten Orte (weil ihrer Wirksamkeit im Wege) stehen und wegen ihrer Schlechtigkeit die Person der Heilsboten bedrohen. Gemeint sind nach I, 2, 15f. die ungläubigen Juden. Der Begründungssatz erklärt, woher sie, selbst wenn die Bitte v. 1 erfüllt wird, doch immer noch um die Errettung von solchen Leuten bitten müssen. Der Glaube gehört eben nur denen, welchen er durch Gottes Gnadenwirkung in der Berufung zu teil wird. — **v. 3.** *ο κυριος*) heisst Gott mit Beziehung auf v. 1, weil er denen, in welchen sein Wort den Glauben wirkt, wie in den Lesern, damit die Zusicherung giebt (vgl. I, 5, 24), dass er sie festigen wird und dadurch

ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. 4 *πεποίθαμεν δὲ ἐν κυρίῳ ἐφ' ὑμᾶς ὅτι ἃ παραγγέλλομεν καὶ ποιεῖτε καὶ ποιήσετε.* 5 *ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ.*

6 *παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν, ἣν παρελάβετε ἀφ' ἡμῶν.* 7 *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς, ὅτι οὐκ*

---

bewahren (*φυλ. απο*, wie Psal. 141, 9) vor dem Bösen (I, 5, 22), das sonst auch sie zu *πονηρ. ανθρ.* machen würde. Eben darum bedarf es keiner weiteren Ermahnung an sie, vielmehr sind nach **v. 4** Paul. und seine Gefährten in bezug auf sie (*επι* c. acc., wie II Kor. 2, 3) der auf den Herrn nach seiner Treue (v. 3) sich gründenden Zuversicht (*εν κυρ.*, wie Gal. 5, 10), dass sie ihrem *παραγγελλειν* (I, 4, 11), wie jetzt, so auch in Zukunft folgen werden. Das *και — και* trennt beides absichtsvoll, weil das Praes. von *παραγγ.* sich bei dem *ποιειτε* auf ihr ständiges Anordnen, bei dem Fut. auf die einzige noch folgende Anordnung bezieht, zu der dies die Einleitung bildet. — **v. 5.** *ο δε κυρ.*) richtet an den Herrn, auf dessen Treue er vertraut (v. 3 f.), den Gebetswunsch, er wolle ihre Herzen (bem. das auf *εφ υμ.* v. 4 zurückweisende und darum betont gestellte *υμων*) richten (*κατευθ. τ. καρδ.*, wie I Chron. 29, 18) auf die Gesinnung, in der allein das *ποιησετε* v. 4 geschehen kann und soll. Da Gott und Christus unterschieden werden sollen, muss an die Stelle des *κυρ.* hier *θεου* treten. Je strenger seine folgende Anordnung sein muss, desto nötiger ist es, dass sie in der Liebe Gottes, die sie als seine Kinder erfahren, und in der Geduld, mit der Christus all ihre Schwachheiten trägt, befolgt werde.

v. 6. *παραγγ.*) bestimmt das auf die Zukunft gerichtete *παραγγ.* v. 4 näher nach seinem Inhalte, hebt aber zugleich hervor, dass diese Anordnung im Auftrage Christi (*εν ονομ.*, wie I Kor. 5, 4), also in seiner Autorität erfolgt. Die erneute Anrede scheidet die Leser als solche von den einzelnen, die zwar auch noch christliche Brüder sind (vgl. das absichtsvolle *παντ. αδ.*), aber von denen sie sich zurückziehen (*στελλ.* im Sinne des Comp. Gal. 2, 12) sollen, so dass sie jeden geselligen Verkehr mit ihnen aufheben. Das *ατακτως* (entsprechend dem Adj. I, 5, 14) *περιπ.* erläutert das *μη κατα τ. παραδ.* dahin, dass dasselbe nicht der Überlieferung entspricht, wie das *περιπατ.* doch soll nach I, 4, 11 (bem. die subjektive Negation). Hier steht also *παραδοσ.* (anders als 2, 15) von der ihrerseits, d. h. durch ihr Beispiel überlieferten (allgemein christlichen) Lebensweise, was **v. 7** dadurch begründet wird, dass die Leser einer Belehrung darüber nicht bedurften, weil sie selbst wissen (I, 2, 1), wie man die Boten des Evangeliums nachahmen (*μιμ.*, wie Hebr. 13, 7) soll, sofern ja in deren

ἠτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν, 8 οὐδὲ δωρεὰν ἄρτον ἐφάγομεν παρά τινος, ἀλλ' ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν· 9 οὐχ ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀλλ' ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς. 10 καὶ γὰρ ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς, τοῦτο παρηγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω. 11 ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως, μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους· 12 τοῖς δὲ τοιούτοις παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν. 13 ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, μὴ ἐγκακήσητε

Verhalten klar vor Augen lag, dass sie nicht unordentlich lebten (ητακτ., mit Anspielung an das αταξτ. v. 6) unter ihnen. — **v. 8.** ουδε) nach ουκ, wie I, 2, 3. 5, 5. Zu δωρεαν (unentgeltlich) vgl. II Kor. 11, 7, zu αρτ. φαγ. Mc. 3, 20, zu allem übrigen I, 2, 9. — **v. 9.** ουχ οτι) ohne ein zu ergänzendes ερω, da sie dies ja nicht etwa darum thaten, weil sie nicht Vollmacht hatten (εχ. εξουσ., wie I Kor. 9, 6), sich von der Gemeinde verpflegen zu lassen, sondern um sich selbst (εαυτ. bei der ersten Person, wie Röm. 15, 1) in ihrer Person den Lesern zum Vorbild zu geben (τυπον im Singular, wie 1, 1, 7). Das εις το μιμ. ημ. kehrt absichtlich zu v. 7 zurück, und das υμας fehlt, wie dort, weil ihr Vorbild ja eine viel umfassendere Tragweite hatte: damit man uns nachahme. — **v. 10.** και — υμας) vgl. I, 3, 4, weist darauf hin, wie sie dies ihr Vorbild immer wieder durch eine Vorschrift begründeten, welche dasselbe zu jener allgemein christlichen Lebensregel erhob, wie die Leser sie nach v. 6 überkommen haben. Zu dem vorausweisenden τουτο vgl. I, 4, 3. Das οτι rec. deutet wohl an, dass Paul. diese vielleicht auf Gen. 3, 19 sich stützende Lebensregel nicht erst selbst formulierte. Das ου verbindet sich mit dem Verb. zu einem Begriff, wie I Kor. 7, 9. 9, 2; daher die objektive Negation: wer abgeneigt ist, zu arbeiten. — **v. 11** begründet die Vorschrift in v. 6, zu der ja v. 10, die Erläuterung des μη κατα παραδ. abschliessend, zurückgekehrt war. Zu ακ. mit dem Objektsakkusativ und Part. vgl. Lc. 4, 23. Act. 7, 12, zu περιεργαζ. Sir. 3, 23. Der der Paronomasie wegen so allgemein gehaltene Ausdruck geht auf die Ergründung eschatologischer Fragen, mit der sie sich so viel beschäftigten. — **v. 12.** τ. τοιουτ.) wie Röm. 16, 18. Zu dem das παραγγ. verstärkenden παρακαλ. εν κυρ. (vgl. I, 4, 1) ergänzt sich aus dem Dat. bei ersterem der Acc., zu μετα ησυχ. εργ. vgl. der Sache nach I, 4, 11. Das εαυτ. geht auf das Selbsterworbene im Gegensatz zu dem infolge ihres frommen Müssigganges von andern zu Erbittenden. — **v. 13.** υμεις δε) wendet sich, wie die wiederholte Anrede zeigt, wieder an die Gemeinde im ganzen. Das καλοποιουντ. bezeichnet das Rechthandeln überhaupt, worin sie nicht müde werden sollen (II Kor. 4, 1. 16), weil sie

καλοποιοῦντες. 14 *εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς, τοῦτον σημειοῦσθε, μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ, ἵνα ἐντραπῇ,* 15 *καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν.* 16 *αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δῴη ὑμῖν τὴν εἰρήνην διαπαντὸς ἐν παντὶ τρόπῳ. ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.*

17 *ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ· οὕτως γράφω.* 18 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν.*

---

andre davon sich dispensieren sehen. — **v. 14.** *ουχ*) wie v. 10: wenn einer ungehorsam ist unserm durch den gegenwärtigen Brief (vgl. I, 5, 27) ausgesprochenen Worte. Der artikellose Zusatz schliesst sich an den im Hauptwort liegenden Verbalbegriff und hebt hervor, dass mit diesem Briefe die Sache abgethan sein muss. Mit dem *σημειουσθε* verbindet sich der Inf. der Absicht: merkt euch diesen an, um nicht wieder (im Widerspruch mit v. 6) mit ihm Gemeinschaft zu machen (*συναναμιγν.*, wie I Kor. 5, 9. 11), damit er dadurch beschämt (*εντραπη*, wie Psal. 35, 4) und so gebessert werde. Trotzdem sollen sie ihn nach **v. 15** nicht wie einen Feind achten (*ηγεισθε* mit *ως*, vgl. Hiob 19, 11. 33, 10), sondern als einen (wenn auch verirrten) Bruder (vgl. das *παντος αδ.* v. 6) zurechtweisen (*νουθ.*, wie I, 5, 14). Das ostensible Verhalten der Gemeinde als solcher schliesst die Bemühungen einzelner um seine Wiedergewinnung nicht aus, da ja auch jenes nur einen pädagogischen Zweck hatte. — **v. 16.** *αυτος δε ο κυρ. τ. ειρ.*) wie I, 5, 23, nur wieder (wie v. 1) mit *κυρ.* statt *θεος*, wohl um Gott als den zu bezeichnen, der über ihn frei verfügt. Sowohl das *διαπαντ.* (Röm. 11, 10 nach Psal. 69, 24), wie das *εν παντι τροπω* zeigt, dass der Wunsch (*δωη*, hellenistische Optativform, wie Röm. 15, 5) weit über die Störung des Gemeindelebens durch diese *ατακτοι* hinausgeht auf den Seelenfrieden, der auch unter schwerer Anfechtung durch die mannigfaltigen Gnadenwirkungen Gottes erhalten wird. Zu *ο κυρ. μετα* vgl. Jud. 6, 12. Ruth 2, 4, doch auch Röm. 15, 33. Das *παντ.* schliesst absichtlich auch die verirrten Brüder ein, die des hilfreichen Geleites Gottes erst recht bedürfen.

v. 17f. Der Briefschluss. — *ο ασπ.*) weist auf den nach I, 5, 28 zu erwartenden Schlusssegen voraus. Dass er denselben dem im übrigen diktierten (vgl. Röm. 16, 22) Briefe eigenhändig hinzufügt, erklärt das *ο εστιν* auf Veranlassung von Vorkommnissen, wie 2, 2, als ein Erkennungszeichen, woran man jeden Brief, in dem ein solcher eigenhändiger Gruss sich findet, als einen echten erkennen kann. Man muss sich nur seine Schriftzüge merken, auf die das deiktische *ουτως* hinweist, da er ohne Frage schon diese Einleitung des Grusses eigenhändig schreibt. — **v. 18,** ganz wie I, 5, 28, nur mit dem *παντων* aus v. 16.

ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ.

1 Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, 2 ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, 3 ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ

1, 1 — 2, 4. Der Briefeingang erinnert die Leser an die Bedeutung der Heilsbotschaft, die dem Verf., wie ihnen, durch den Messias geworden, von dessen einzigartiger göttlicher Hoheit das AT. zeugt. — πολυμερ.) bezeichnet, wie Gott in vielen einzelnen Offenbarungsakten vor alters (παλαι, wie Jud. v. 4), d. h. in der im AT. abgeschlossen vorliegenden Zeit der Prophetie zu den ihm und den Lesern gemeinsamen Vätern (daher τ. πατρασιν schlechthin) redete, und das πολυτροπ., dass auch inhaltlich dies Reden ein mannigfach verschiedenes war. — εν τ. προφ.) er redete, indem die Propheten redeten, in denen er die Organe seiner Offenbarung hatte, womit alle inspirierten Verfasser des AT. gemeint sind. — επ εσχ. τ. ημ.) wie Jerem. 23, 20, tritt als der Zielpunkt aller Offenbarung dem παλαι gegenüber, indem das τουτων andeutet, dass es die Tage des αιων ουτος waren, an deren Ende er zu der gegenwärtigen Generation geredet hat in einem, der Sohn war im einzigartigen Sinne. — **v. 2** charakterisiert diesen Sinn dadurch, dass Gott ihn zum Erben über alles gesetzt, d. h. seine ganze Weltherrschaft ihm übertragen und ihn damit in sein messianisches Königtum eingesetzt hat. Der zweite Relativsatz sagt, dass dem auch (και) seine Mittlerthätigkeit bei der Weltschöpfung entsprach, sofern der, durch welchen das All geworden, auch den natürlichen Anspruch auf den Besitz desselben (und die Herrschaft darüber) hatte. Doch ist als Objekt des εποιησεν ausdrücklich nicht die Welt, wie sie bei ihrer Erschaffung war, genannt, sondern die ganze Weltentwicklung, wie sie durch die Weltzeiten (αιωνες, wie I Kor. 10, 11) hin dem Ziele zustrebte, an dem sie seiner Herrschaft unterstellt werden sollte. — **v. 3.** ος) an ον v. 2 anknüpfend, bezeichnet näher die Thatsache, in welcher sich die Einsetzung des Sohnes zum Erben verwirklichte, um, wie diese durch den zweiten Relativsatz in v. 2, so seine Thronbesteigung durch den Partizipialsatz zu motivieren, der (wie das δι ου) von dem Sohne in seinem vorzeitlichen Sein (ων, part. imperf.) redet. Denn zu

χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, 4 *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.*

5 *τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ*

---

gottgleicher Würdestellung konnte nur der gelangen, in dem der von der Herrlichkeit Gottes ausstrahlende Glanz sich als in einem zweiten gleich herrlichen Lichtwesen konzentrirte (*απαυγ.*, wie Sap. 7, 26), oder in dem das Wesen (*υποστασ.*, wie Sap. 16, 21) Gottes sich vollkommen abprägte (*χαρακτ.*, metonymisch von dem Träger des Gepräges). Das *αυτου* gehört zu *δοξης* und zu *υποστασεως*. Das innerlich verbindende *τε* betont, wie sein Verhältnis zur Welt aus seinem Verhältnis zu Gott sich ergab. Das immer den Begriff einer Fortbewegung einschliessende *φερων* motiviert weiter seine Thronbesteigung damit, dass er jenes All (bem. das zurückweisende *τα παντα*), zu dessen Herrschaft er dadurch gelangte, in allem Wechsel und Wandel durch die Äonen (v. 2) hin trug (part. imperf.) und so seinen Fortbestand bis zu dem Punkte, wo er zum Erben desselben eingesetzt wurde, sicherte. Das *αυτου* kann nur, wie das unmittelbar vorhergehende, auf Gott gehen; und dass dem Sohne das göttliche Allmachtswort beigelegt wird, folgt eben aus der in dem parallelen Partizipialsatz gegebenen Charakteristik seines Wesens und ermöglicht die ihm beigelegte Thätigkeit. Das part. aor. weist rein zeitlich auf die geschichtliche Voraussetzung seiner Thronbesteigung hin. Erst nachdem er sein Lebenswerk vollendet, dessen Gipfelpunkt nicht das Reden Gottes in ihm (v. 1), sondern die Beschaffung einer Reinigung (*καθαρισμ.*, wie II Petr. 1, 9) von den die Menschen mit Schuld befleckenden Sünden war, konnte er sich setzen zur Rechten der Majestät (*μεγαλωσ.*, wie Jud. v. 25), wie Gott selbst bezeichnet wird zur Hinweisung auf die Hoheit, zu deren Teilnahme er dadurch gelangte. Das *εν υψηλ.* (Psal. 93, 4. 113, 5) gehört zum Verb., um die himmlische Welt als die Stätte zu bezeichnen, in der sich diese Majestät ungehemmt entfaltet. — **v. 4** bewährt die gottgleiche Weltstellung des Sohnes, die er mit seiner Thronbesteigung erlangt hat, an seinem Verhältnis zu den höchsten Wesen der Schöpfung, sofern er durch dieselbe um soviel höher (an Würde und Macht) geworden ist als die Engel, um wieviel verschiedener (nämlich an Würde) im Vergleich mit ihnen (*παρα*, wie Röm. 12, 3) der Name ist, den er ererbt hat. Das an *κληρονομον* v. 2 anklingende *κληρονομειν* geht auf den Besitz, den seine Einsetzung zum Erben mit sich brachte, und zeigt, dass der Sohnesname gemeint ist, den er im AT., wo er in einzigartiger Weise von dem Messias gebraucht wird, führt. Bem. das Perf. von der dort vorliegenden Thatsache des dauernden Besitzes.

v. 5 beginnt den Schriftbeweis für die Aussagen v. 1—4 mit

σήμερον γεγέννηκά σε· καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; 6 *ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.* 7 *καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα,* 8 *πρὸς δὲ τὸν υἱόν· ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ· ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος*

---

dem zuletzt von dem Sohnesnamen Gesagten. In der Frage liegt, dass Gott, der in der Schrift redet, zu keinem, selbst von den Engeln (bem. die gesperrte Wortstellung), je gesagt hat, was er zu dem Messias Psal. 2, 7, und wiederum (*κ. παλιν*, erg. *ειπεν*) II Sam. 7, 14 sagt, indem er ihn als seinen Sohn in einzigartigem Sinne bezeichnet. Eine besondre Deutung für das *σημ. γεγ. σε*, das nur aus der Psalmstelle mit aufgenommen, ist nach dem Kontext nicht in Aussicht genommen. Dasselbe kann aber der Verf. nach der richtigen Auffassung des *κεκληρονομ.* v. 4 nur auf den Tag gedeutet haben, wo Gott ihn zum ersten Male zum Sohne proklamierte und als solchen in die Welt einführte. Nur so erklärt sich, dass der Zeitpunkt seiner Wiederkunft **v. 6** als der bezeichnet wird, an dem ihn Gott wieder in die bewohnte Erde (*οικουμ.*, wie Lc. 2, 1. Act. 11, 28) eingeführt (*οταν* c. conj. aor. im Sinne des fut. exact., wie Act. 23, 35. 24, 22), vor aller Welt seine volle Sohnesherrlichkeit manifestiert haben wird. Dann muss auch sein v. 4 angedeutetes Verhältnis zu den Engeln kund werden, die ja im AT. auch Söhne Gottes heissen, unter denen er aber als der erstgeborene, d. h. an Würde und Machtstellung über sie absolut erhabene, gekennzeichnet wird, wenn Gott sie auffordert, ihm fussfällig zu huldigen, wie er Deut. 32, 43 (LXX. Cod. Vat.) thut. Der Verf. hört in der Stelle Gott reden von dem, was dem Messias wiederfahren soll, da er ja seine Engel nicht erst auffordern kann, ihn selbst anzubeten, was deren ständiges und spezifisches Geschäft ist. — **v. 7 ff.** wird nun diese Erhabenheit über die Engel näher bestimmt, indem als Folie dafür (*μεν*) an dem, was Gott Psal. 104, 4 (LXX. Cod. Alex.) in bezug auf die Engel sagt (*λεγ. προς*, wie Lc. 20, 19), konstatiert wird, dass sie, die im Parallelismus als seine Diener bezeichnet werden, nur sind, was Gott nach den Bedürfnissen ihres Dienstes aus ihnen macht, bald Winde, bald Feuerflammen, also wandelbar, wie die gesamte Schöpfung, der sie angehören. Dass es dem Verf. auf diese Charakteristik ihres Wesens ankommt, erhellt daraus, dass im Gegensatz dazu **v. 8** die Stelle Psal. 45, 7 als Anrede an den Messias gefasst wird, so dass nun das vokativische *ο θεος* in bezug auf den Messiaskönig im Sinne von v. 3 ein gottgleiches Wesen bezeichnet, das sich darin bewährt, dass sein Thron in alle Ewigkeit (*εις τ. αιων. τ. αιων.*, wie LXX. Cod. Alex.) bestehen soll. Ebenso macht er die zweite Vershälfte durch das eingeschaltete *και*, die Umsetzung des Art. vor das erste *ραβδος*

τῆς βασιλείας αὐτοῦ. 9 *ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.* 10 *καί· σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσὶν οἱ οὐρανοί·* 11 *αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,* 12 *καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.* 13 *πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;*

---

und die Verwandlung des *σου* am Ende in *αυτου* zu einer selbständigen, die Anrede unterbrechenden Aussage darüber, dass das Scepter der Geradheit, wie Gott allein es führt, seiner Königsherrschaft Scepter, er also auch an Gerechtigkeit Gott gleich sei. Dadurch ermöglicht der Verf. sich, auch in **v. 9** die Fortsetzung des Psalmwortes (45, 8, nach den LXX. Cod. Vat.) als eine erneute Anrede zu fassen, welche aussagt, wie er darum, weil er (in seinem irdischen Leben) Gerechtigkeit geliebt und Gesetzlosigkeit gehasst hat, zu jener Königsherrschaft gelangt ist. Ihn, der aufs neue durch den Voc. *ο θεος* als ein gottgleiches Wesen bezeichnet wird, hat sein Gott bei seiner Thronbesteigung v. 3 nicht nur überhaupt gesalbt, sondern mit Freudenöl, wie es seiner Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit entspricht, im Vergleich mit seinen Genossen, sofern er dadurch alle gesalbten Könige der Erde unendlich weit übertrifft. — **v. 10.** *και*) scil. *προς τ. υιον λεγει*, weshalb in der Schriftstelle (Psal. 102, 26 ff.) das *συ* mit Nachdruck vorangestellt wird. Der Verf. wählt dieselbe, in welcher Gott, als der in der Schrift Redende gedacht, nur den messianischen Herrn anreden kann, weil nun zunächst im Sinne von v. 2 von ihm gesagt wird, dass er die Erde gegründet hat, und die Himmel seiner Hände Werk sind. Allein der Nerv der Beweisführung liegt erst in **v. 11,** wo von diesem gottgleichen Herrn im Gegensatz zu v. 7 die Unwandelbarkeit ausgesagt wird: sie (d. h. die Himmel, die doch am stärksten den Eindruck der Unwandelbarkeit machen) werden vergehen, du aber überdauerst, und insgesamt werden sie veralten, wie ein durch langen Gebrauch abgenutztes Gewand. Daher heisst es **v. 12:** und, wie einen Überwurf, der seinen Dienst geleistet, wirst du sie zusammenrollen, um sie beiseite zu legen; wie ein Gewand werden sie auch (in neue) umgetauscht werden. Du aber bist derselbe und deine Jahre werden nicht aufhören, d. h. du bist auf ewig unwandelbar. — **v. 13** kehrt schon formell (nur das Perf., wie 4, von der im AT. abgeschlossen vorliegenden Thatsache) zu der Frage in v. 5 zurück, um zu konstatieren, dass Gott auch keinem von den Engeln je den Sitz zu seiner Rechten angewiesen, wie nach Psal. 110, 1 dem Messias, der ihn nach v. 3 thatsächlich ein-

14 *οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;*

II, 1 *διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν, μήποτε παραρυῶμεν.* 2 *εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος, καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν,* 3 *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης*

---

genommen hat. — **v. 14.** *ουχι*) Die eine Bejahung involvierende Frage erklärt, warum dies ihrem spezifischen Berufe nach in bezug auf keinen von den Engeln gesagt werden konnte, weil sie allzumal dienstthuende (*λειτουργ.*, wie Num. 4, 12. 28) Geister sind, welche zur Dienstleistung (Act. 11, 29) ausgesandt werden um deretwillen, die (nach göttlicher Bestimmung, vgl. das *μελλ.* Lc. 9, 44. 24, 21) in den ihnen zugedachten Besitz von Errettung gelangen sollen (*κληρον.*, wie Lc. 10, 25. 18, 18). Gemeint sind die Glieder des auserwählten Volkes, welche, weil dem Verderben verfallen (Mt. 10, 6), durch göttliche Heilsveranstaltungen errettet werden müssen, denen die Engel nur dienen können, während der Messias nach v. 3 sie ausführt.

2, 1. *δια τουτο*) weil der, in welchem Gott zu uns geredet (1, 1), ein so hoch erhabener ist, müssen wir auf das (von ihm) Gehörte in um so viel höherem Grade (*περισσ.*, wie II Kor. 1, 12), als wenn er nicht der wäre, der er ist, achthaben (*προσεχ.* c. dat., wie Act. 8, 6. 16, 14). Zu *μηποτε* vgl. Lc. 3, 15. Act. 5, 39. Der 2. aor. pass. *παραρυωμ.* (Prov. 3, 21) hat aktive Bedeutung, deutet aber doch durch das Bild darauf hin, dass man, durch die Zeitströmung getrieben, an dem Gehörten vorüberfahren könnte, ohne es in seiner vollen Bedeutung zu würdigen. — **v. 2f.** begründet diese Mahnung durch die Unausbleiblichkeit der Strafe, welche ihre Nichtbefolgung treffen müsste, indem diese an der Strafe, welche die Nichtachtung des Wortes Gottes schon im A. B. traf, erläutert wird. Gemeint ist das Gesetz, welches, weil es durch Engelvermittelung geredet (vgl. Deut. 33, 2. Act. 7, 53), sicher ein Wort war, das Gott selbst in Mose, dem Propheten (Deut. 18, 15), zum Volke Israel redete (1, 1), damit es zur Errettung gelange (1, 14). Zu *εγενετο* im Sinne der geschichtlichen Erweisung, in der sich eine Eigenschaft erst vollkommen realisiert, vgl. Röm. 3, 4. Die Unverbrüchlichkeit (*βεβ.*, wie Röm. 4, 16) bezieht sich auf die mit den göttlichen Geboten verbundenen Drohungen. Das *και* (und so) erläutert, wie dieselbe sich eben darin bewies, dass jede in bewusstem Ungehorsam (*παρακοη*, wie Röm. 5, 19) begangene Übertretung (*παραβασ.*, wie Gal. 3, 19) gerechte (*ενδικ.*, wie Röm. 3, 8) Lohnvergeltung (im Sinne der Strafe) empfing. Da *πασα* nur einmal steht, soll der zweite Begriff den ersten nur näher bestimmen. — **v. 3.** *πως*) im Sinne von Lc. 6, 42. 11, 18: wie sollte es möglich sein, dass wir, die wir ein Wort von so viel höherer Autorität gehört haben, (solcher Strafe) entrinnen werden (*εκφευγ.*,

ἀμελήσαντες σωτηρίας; ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, 4 *συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν.*

---

wie Lc. 21, 36), wenn wir (durch Nichtachtung des Gehörten) eine so grosse (*τηλικ.*, durch die gesperrte Wortstellung betont) Errettung (1, 14), wie sie uns in dem Reden des Sohnes zu uns (1, 1) angeboten wird, geringschätzig vernachlässigt haben (*αμελ.*, wie Mt. 22, 5). Aus *τηλικ.* erhellt, dass schon im Gesetz eine Errettung angeboten wurde auf Grund der Erfüllung desselben oder der in ihm festgesetzten Opfersühne, die aber nie vom ewigen Verderben erettete, wie die durch den Messias verkündigte. Nach dem Schluss der Frage knüpft das motivierende *ητις* an das letzte Wort derselben an, sofern die sichere Verbürgung dieser *σωτηρια* die Verantwortlichkeit für ihre Vernachlässigung erhöht und die Unmöglichkeit des Entrinnens im Falle derselben begründet. Der Partizipialsatz nimmt nur die in v. 1 liegende Voraussetzung auf, wonach dieselbe den Anfang ihrer Verkündigung genommen hat durch den (erhöhten) Herrn selbst, in dem Gott in seinen Erdentagen davon redete (1, 1 f.), so dass schon diese seine Erhöhung dafür bürgt, dass er Gottes Wort verkündete, wie die Engelvermittlung für die Göttlichkeit des Gesetzeswortes (v. 2). Es wird aber dadurch nur der eigentlich motivierende Hauptsatz vorbereitet, wonach von den Ohrenzeugen, die von der Verkündigung des Herrn zuverlässig zeugen konnten, jene Errettung für uns unverbrüchlich gewiss gemacht worden ist, wie in andrer Weise das Gesetzeswort v. 2. In dem *εις ημας* schliesst sich der Verf. mit den Lesern als Schüler der Urapostel zusammen. — **v. 4.** *σ υ ν ε π ι μ α ρ τ.*) Der gen. abs. zeigt, dass es sich in v. 3 lediglich um die Verbürgtheit der Errettung handelt, indem mit den Ohrenzeugen Gott selbst obendrein für sie Zeugnis ablegte durch Zeichen und Wunder (Act. 4, 30. 5, 12). An diesen durch *τε και* enger verbundenen Begriff schliesst sich noch die Hinweisung auf die mannigfaltigen Wunderkräfte (*δυν.*, wie Act. 2, 22), ohne welche jene nicht gethan werden konnten. Endlich geht der letzte Ausdruck auf die letzte Quelle dieser Kräfte und damit auch jener Wunder zurück, auf heiligen Geistes Zuteilungen. Bem. den nachdrücklich voranstehenden Genitiv. Ausschliesslich mit dem ganz verbalen Begriff der *μερισμοι* (vgl. Jos. 11, 23) verbindet sich das *κατα*, weil eben nur Geisteskräfte, die nach Gottes Willen zugeteilt wurden, die *ακουσαντες* zu Wundern befähigen konnten, welche nach seinem Rat die von ihnen verkündigte *σωτηρια* sicher und gewiss machten.

---

5 *Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν.* 6 *διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων· τί ἐστιν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ; ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;* 7 *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν,* 8 *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν*

2, 5—4, 13. Der erste Teil des Briefes beginnt mit einer lehrhaften Erörterung über die Notwendigkeit des Todesleidens (2, 5—18) für den jetzt erhöhten Herrn der Heilszeit. — *γαρ*) begründet das Bedürfnis einer so starken Verbürgung der von dem Herrn verkündeten Errettung (v. 4) dadurch, dass nicht Wesen, wie es die Engel sind (bem. den artikellosen Ausdruck), die Welt der Heilszukunft unterworfen ist, sofern diese, als Gottes Diener in Natur und Heilsgeschichte (1, 9. 14), das Werk der Heilsverwirklichung mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerichtet und so die Gewissheit derselben unmittelbar gegeben hätten. Der schriftstellerische Plur. (*λαλουμεν*) stellt den gegenwärtigen Brief als eine Unterredung mit den Lesern dar und das Präs. markiert den eigentlichen Beginn des Briefes, der also von der Menschenwelt (1, 6) handeln soll, in der die verheissene Heilszukunft (1, 14) bereits Gegenwart geworden. Dass er demselben 1, 1—2, 4 eine Erinnerung an die feste Verbürgung der uns verkündigten Errettung und die verantwortliche Pflicht des Achtens auf diese Verkündigung voraufgeschickt hat, zeigt, dass bei den Lesern die Zuversicht auf den Anbruch dieser Heilszukunft und damit der Glaube an die Heilsbotschaft irgendwie ins Wanken gekommen war. — **v. 6ff.** *διεμαρτ.*) wie Exod. 18, 20. Act. 2, 40, stellt mit *δε* (im Sinne von: wohl aber) der verneinten Aussage korrigierend den wirklichen Thatbestand gegenüber, wonach wir in Psal. 8, 5—7 die feierliche Beteuerung haben, dass alles, und damit auch die Welt der Heilszukunft, einem unter die Engel erniedrigten Menschensohne unterworfen werden soll, welche Beteuerung darum nur in einer nach 2, 3f. wohl begründeten Zuversicht auf die Botschaft von diesem Menschensohne ergriffen werden kann. Wohl ist es ein bekanntes Schriftwort, das diese Beteuerung bringt, aber ausdrücklich hebt das *που τις* hervor, dass es gleichgültig sei, wer dies gesagt hat und wo es steht, da es nur eine Beteuerung sei, die geglaubt sein will. Gleich der Eingang der Stelle hebt ja hervor, wie gering doch ein Mensch sei im Vergleich damit, dass Gott seiner gedenkt, und ein Menschensohn, dass er gnädig auf ihn herabblickt, und deutet damit an, wie schwer es sei, in einem solchen den Messias zu erblicken, von dem die Psalmstelle redet. Ausdrücklich sagt sogar ihre Fortsetzung in **v. 7**, dass Gott ihn auf eine kurze Zeit (*βραχυ τι*, wie Jes. 57, 17), nämlich auf die im Vergleich mit seinem ewigen Sein (v. 2f.) kurze Zeit seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit geringer gemacht habe im Vergleich mit Wesen, wie es die Engel sind. Erst das zweite Hemistich sagt, dass Gott sich dieses niedrigen Menschensohnes so angenommen habe, dass er ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und **v. 8**, dass er (in seinem Ratschluss,

αὐτοῦ. ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι τὰ πάντα οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον· νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα.
9 *τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν, Ἰησοῦν, διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου.*
10 *ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς*

---

wie I Kor. 15, 27) ihm alles unterworfen habe. Das *γαρ* (nämlich) erläutert dies dahin, dass er damit nichts, also auch nicht die *οικ. μελλ.* v. 5, ihm ununterworfen gelassen habe, während wir doch gegenwärtig (*νυν*) noch nicht alles, wovon die Psalmstelle redet (bem. den Art. vor *παντα*), ihm unterworfen sehen. Damit also ist festgestellt, dass die Unterwerfung, von der die Psalmstelle redet, erst eine im Rate Gottes beschlossene sei, dass also die *οικ. μελλ.*, um die es sich nach v. 5 handelt, ihm erst unterworfen werden soll, wenn er als der Herr derselben anerkannt wird. — **v. 9** bezeichnet den, von dem die Psalmstelle als dem eine kurze Zeit im Vergleich mit Engeln Erniedrigten redet (v. 7), ausdrücklich in der Apposition mit dem Namen, den er in seinen Erdentagen geführt hat, um mit dem *δε* zu betonen, dass es nicht nur diese seine niedrige (menschliche) Erscheinung, sondern das ihm in derselben widerfahrene Todesleiden sei, das an seiner Anerkennung hindern könnte, und das sicher auch bei den Lesern immer wieder Anstoss erregte. Denn freilich sehen wir den Erniedrigten, wie v. 7 in Aussicht stellte, bereits mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, aber, wie die mit Nachdruck vorangestellte Präposition sagt, nicht etwa um seines gerechten Verhaltens im irdischen Leben willen (1, 9), sondern um des Todes willen, den er erlitten hat. Dies ist aber geschehen, wie der Absichtssatz mit *οπως* (Act. 8, 15. 24) sagt, damit er auf diesem Wege ohne göttliche Intervention, die ihn ja davon würde errettet haben (vgl. Mc. 15, 34), zum Besten eines jeden, da jeder sonst diesen Tod hätte erleiden müssen (also um ihn davon zu erretten), die ganze Bitterkeit dessen, was Tod heisst, kostete (*γευσ. θαν.*, wie Lc. 9, 27); denn diese Bitterkeit liegt eben in jener Gottverlassenheit, die der Sünder nicht mehr schmecken darf, weil Jesus sie für ihn geschmeckt hat. So wird das, was die Zuversicht auf die durch ihn verkündigte *σωτηρια* am ehesten wankend machen könnte, gerade zu einer Verbürgung derselben. — **v. 10.** *επρεπεν*) wie Eph. 5, 3. Weil es den Juden und wohl auch den judenchristlichen Lesern Gottes unwürdig schien, seinen Messias, von ihm verlassen, dem Todesleiden preiszugeben, begründet der Verf., wie dieses gerade Gott seinem Wesen nach geziemte. Denn eben weil er der ist, dessen Zwecken alles dienen muss (*δι ον*), und ohne dessen Zuthun nichts zu stande kommt (*δι ου*), kann jenes so scheinbar anstössige Leiden nicht durch die Übermacht seiner Feinde herbeigeführt sein und seine Zwecke vereitelt haben. Das *αγαγ.* gehört zu dem aus *αυτω* zu entnehmenden Subj. des Infinitivsatzes (vgl. Act. 15, 22) und steht in

δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι. 11 *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν,* 12 *λέγων· ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας*

---

keinem Zeitverhältnis zu *τελειωσαι*, sondern bezeichnet nur den, dem dies geziemte, als den, der viele Söhne zur Herrlichkeit führte, um anzudeuten, dass eben um dieses Thuns willen ihm jenes geziemte. Denn um sie dazu zu führen, mussten sie erst vom Verderben errettet werden, dem sie um ihrer Sünde willen verfallen waren, wie schon das *υπερ παντος* v. 9 andeutete, und der Heerführer (*αρχηγ.*, wie Act. 3, 15) ihrer Errettung, der ihnen den Weg zeigen sollte, wie man, dem Verderben entronnen, zur Herrlichkeit gelangt, musste zunächst selbst die Vollkommenheit erlangen, ohne welche man an der göttlichen Herrlichkeit nicht teilnehmen kann. Wenn freilich jene vielen als sündige Menschen dieselbe nur erlangen konnten durch die von ihm in seinem Opfertode bewirkte Entsündigung, so konnte Gott ihn nur durch Leiden, in denen er Gelegenheit hatte, seinen Gehorsam und sein Gottvertrauen in der schwersten Probe zu bewähren, zur Vollkommenheit führen (*τελειωσαι*). Immerhin musste er, wie sie, zu der gottgewollten Vollkommenheit gelangen, was **v. 11** dadurch begründet wird, dass er und jene gleicher Abkunft waren, sofern Gott von Menschen gleicher Abkunft die gleiche *τελειωσις* als Bedingung der Errettung vom Verderben und des Hingelangens zur Herrlichkeit verlangen musste. Dass dieselbe bei den *πολλοι* auf andre Weise bewirkt werden musste, wie bei ihm, wird dadurch angedeutet, dass er als der *αγιαζων*, sie als die *αγιαζομενοι* bezeichnet werden; denn das *αγιαζειν* bedeutet nach der Lehre unsers Briefes die Herstellung der durch die Entsündigung ermöglichten spezifischen Gottgeweihtheit, womit jene *πολλοι* in den Zustand der Vollkommenheit versetzt sind. Das *παντες* hebt noch einmal hervor, dass von dem, der sie in den Zustand der Gottgeweihtheit versetzt, wie von denen, die in ihn (durch seinen Sühntod) versetzt werden, das *εξ ενος ειναι* gilt, das die gleiche Forderung des *τελειωσαι* v. 10 in betreff aller motiviert. Da nun überall bei dem Heil, das Christus gebracht hat, von dem Verfasser ausschliesslich auf die Israeliten reflektiert wird (1, 1. 2, 2f.), so kann dabei nur an die gemeinsame Abstammung von Abraham gedacht sein (vgl. auch zu v. 16). — *δι ην αιτιαν*) wie II Tim. 1, 6. Nur aus ihrer gleichen menschlichen Abkunft kann gefolgert werden, weshalb der als der *αγιαζων* unendlich über sie Erhabene sich nicht schämt (Lc. 9, 26), sie Brüder zu nennen, wie er nach **v. 12** noch heute in der Schrift A.T.'s thut. Der Verf. denkt also in Psal. 22, 23 (nach den LXX, nur statt des *διηγησομαι* das zu dem Objekt passendere *απαγγ.*) den Messias redend, der die Abrahamskinder seine Brüder nennt und so völlig in ihre Gemeinschaft eingeht, dass er ihnen den Namen Gottes verkündigt und inmitten der Volksgemeinde ihm lob-

ὑμνήσω σε. 13 *καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ. καὶ πάλιν· ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.* 14 *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον,*

---

singt. — **v. 13.** *και παλιν*) scil. *λεγων*. In den Worten aus Jes. 8, 17, die schon die LXX mit einem *και ερει* einleiten, hört der Verf. wiederum den Messias reden und sich im Vertrauen auf Gott ganz seinen Brüdern gleichstellen, wie in Jes. 8, 18, den er deshalb ausdrücklich mit einem neuen *και παλιν* einleitet, in der Gehorsamswilligkeit, worin der Messias sich wieder den Kindern gleicher Abstammung, die ihm Gott gegeben hat, um ihm in der Ausrichtung seines Willens behilflich zu sein, ganz an die Seite stellt. Bringt aber die gemeinsame Abstammung mit sich, dass er sich so seinen Brüdern in der Pflicht des Gottvertrauens und Gehorsams gleichstellt, so vollendet sich der Beweis dafür, dass es Gott geziemte, ihn durch Leiden in der Erfüllung dieser Pflicht zu bewähren und ihn so zu derselben *τελειωσις* zu führen, zu der er seine Brüder zu führen gekommen war, damit sie zur Herrlichkeit gelangen könnten (v. 10). — **v. 14.** *επει*) bringt nur die Voraussetzung für die Folgerung, die mit *ουν* aus v. 11 ff. gezogen werden soll. Die Kindlein, die er v. 10 sich als seine Brüder gleichstellte, haben gemeinsamen Anteil (*κοινων*. c. gen., wie Prov. 1, 11. II Makk. 14, 25) an Blut, dessen Gemeinschaft zunächst die gleiche Abstammung herbeiführt, weil es der Sitz der Seele und die Quelle des Lebens ist, und an Fleisch. Das Perf. bezeichnet den durch die Abstammung gesetzten und fortdauernden Thatbestand, in welchen Jesus eintrat, indem auch er (infolge der gleichen Abstammung, vgl. das bei Lc. so häufige *και αυτος*) an Blut und Fleisch (*τ. αυτων*) Anteil empfing (*μετεχ*., wie I Kor. 9, 12. 10, 21), wie es der Aor. als geschichtliche Thatsache bezeichnet. Das *παραπλησ*. heisst nur: auf ganz nahekommende Weise, reflektiert aber nicht auf einen noch zurückbleibenden Unterschied, sondern nur darauf, dass dies *μετασχειν* für den ewigen Gottessohn immer etwas andres war als für andre Menschenkinder. Indem der Verf. die göttliche Absicht bei dieser Veranstaltung aussagt, kehrt er zu der schon v. 9. 11 angegebenen Bedeutung des Todes Jesu für die Menschen zurück, da das nachdrucksvoll vorantretende *δια τ. θαν*. andeutet, dass er nur als einer, der an Blut und Fleisch Anteil hatte, sein Blut vergiessen und sterben konnte. Der Teufel heisst (*τουτ εστιν*, wie Act. 19, 4) der Gewalthaber über den Tod (*κρατος* c. gen. obj.), weil er sich des Todes als Mittel bedient, die Sünder in seine Gewalt zu bekommen und dem Verderben, dem er verfallen ist, zu überliefern. Entmächtigt (*καταργ*., wie I Kor. 15, 24) aber hat er den Teufel durch seinen Tod, sofern derselbe ihn, den gerade im Tode Vollendeten (v. 10), und die durch seinen Tod Entsündigten nun nicht mehr in seine Gewalt bekommen

15 *καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.* 16 *οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται.* 17 *ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.* 18 *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.*

---

und durch den Tod dem Verderben überliefern kann. Da dies es aber gerade ist, weshalb die Menschen den Tod fürchten, so hat er zugleich nach **v. 15** die befreit (*απαλλ.*, wie Lc. 12, 58. Act. 19, 12), welche allesamt (*οσοι*) durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch einer Knechtschaft verfallen (*ενοχ.* c. gen., wie Mc. 3, 29. 14, 64) waren, nämlich eben der Knechtschaft der Todesfurcht. Das *τουτους* vergegenwärtigt die seit v. 11 Jesu entgegengestellten Stammgenossen. Dass gerade dieser Erfolg des Sühntodes Jesu hervorgehoben wird, hat seinen Grund darin, dass die Leser in ihren Verfolgungen geneigt waren, aus Todesfurcht vom Glauben abzufallen, während doch Jesus gerade durch seinen Tod, an dem sie Anstoss nehmen, sie von aller Todesfurcht hatte befreien sollen. — **v. 16** begründet dies dadurch, dass er sich doch wohl nicht (*δηπου*) solcher Wesen, wie es die Engel sind, annimmt (*επιλαμβ.*, wie Sir. 4, 11), die als Geister (1, 14) dem Tode ohnehin nicht unterworfen sind, sondern solcher, die Abrahams Same sind. Dies kann nach dem Kontext nur auf solche gehen, die leiblich von Abraham stammen und damit dem Tode verfallen sind. Da Jesus aber v. 14 als ihr Blutsverwandter gekennzeichnet ist, so kann auch v. 11 nur auf ihre gemeinsame Abstammung von Abraham gehen. — **v. 17.** *οθεν*) wie Act. 26, 19. Um sich des von Todesfurcht geknechteten Samens Abr.'s anzunehmen, musste er (*ωφειλεν*, von der in der Natur der Sache liegenden Notwendigkeit) in allen Stücken (bem. die betonte Stellung des *κατα παντα*) diesen seinen Brüdern gleich werden (*ομοιωθ.*, wie Act. 14, 11), also nicht bloss in der Teilnahme an Fleisch und Blut (v. 14), sondern auch in der Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit, um mit den Leiden derselben dasjenige Mitgefühl zu haben (*ελεημων*, wie Mt. 5, 7), welches zu solchem *επιλαμβ.* antreibt. Er sollte aber ebenso ein treuer (*πιστος*, wie Lc. 16, 10ff.), d. h. seine Pflicht allezeit erfüllender Hoherpriester werden, was seine Stellung zu Gott anlangt (*τα προς τ. θ.*, wie Röm. 15, 17), um (*εις το*, wie Act. 7, 19) als solcher die Sünden des Volkes (nämlich des Volkes, das aus den Abrahamskindern v. 16 besteht) zu sühnen (*ιλασκ.*, wie Psal. 65, 4), d. h. in Gottes Augen durch das ihm wohlgefällige Opfer zuzudecken, was er wiederum nur konnte, wenn er mit dem Sündenelend desselben ein rechtes Mitgefühl hatte. — **v. 18** begründet, inwiefern zur Erreichung dieses Zweckes das *κατα παντα ομοιωθ.* notwendig war. Das *εν ω* ist aufzulösen in *εν τουτω ο*, und

III, 1 *ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν, Ἰησοῦν, 2 πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν, ὡς καὶ Μωϋσῆς, ἐν*

---

das Perf. bezeichnet sein Gelittenhaben während seines irdischen Lebens als ihm stets gegenwärtig, und zwar als ein solches, wodurch er selbst versucht ward (*πειρασθ.*, vgl. Lc. 4, 2), indem dasselbe ihn verleiten konnte, seine Pflichterfüllung aufzugeben, um den Leiden zu entgehen. Denn auf Grund dieser Erfahrung konnte er erst das volle Mitgefühl haben mit denen, die ebenfalls durch Leiden versucht werden und solchen Versuchungen unterliegen. Der Begründungssatz geht also über das zu Begründende hinaus, sofern er nicht auf seine dadurch erlangte Befähigung hinweist, die Sünden des Volkes zu sühnen, sondern auf die, den noch in Versuchung Stehenden zur Überwindung derselben Hilfe zu leisten (*βοηθ.*, wie Act. 16, 9), um hervorzuheben, dass sein Gelittenhaben, an dem sie Anstoss nehmen, Jesum gerade befähigt, ihnen in den Leidensversuchungen, die sie betroffen haben, Beistand zu leisten.

3, 1. *οθεν*) knüpft an das 2, 17f. über die Befähigung Christi zu einem treuen Priester und Beistand Gesagte an, worin die Erörterung 2, 5—16 gipfelte, und zum ersten Male wendet sich der Verf. mit direkter Anrede ermahnend an die Leser. Was ihm dazu das Recht giebt, ist ausschliesslich die christliche Brudergemeinschaft, in der sie mit ihm stehen, sofern sie als Genossen (1, 9) einer himmlischen, d. h. vom Himmel her ergangenen Berufung (vgl. *η ανω κλησις*: Phil. 3, 14), die sie zu der himmlischen Gottesgemeinschaft beruft, aus der Welt ausgesondert und Gottangehörige geworden sind, die dann freilich auch Pflichten überkommen haben, wie die, zu denen ihr mitberufener Bruder sie ermahnt. Zu *κατανοησατε* vgl. Lc. 12, 24. 27. Sie sollen aufmerksam betrachten den, der nicht nur der Gottgesandte schlechthin ist, weil Gott in ihm zur messianischen Zeit geredet (1, 1), und als solcher hocherhaben auch über alle himmlischen Gottgesandten (1, 14), sondern, wie das mit *αποστ.* unter einem Art. stehende *αρχιερ.* sagt, auch der Hohepriester (2, 17), als welchen ihn alle Gläubigen bekennen. Der Gen. *τ. ομολ. ημων* bezeichnet den so Charakterisierten als den Inhalt ihres Bekenntnisses (*ομολογ.*, wie I Tim. 6, 12f.), sofern sie auf ihn, eben weil sie ihn als solchen bekennen, ihr Augenmerk zu richten haben. Zu dem appositionellen *ιησ.* vgl. 2, 9. — **v. 2.** *πιστον*) wie 2, 17, bildet mit *οντα* das Objektsprädikat zu *κατανοησ.* (vgl. Röm. 4, 19): sie sollen ihn betrachten als einen, der treu ist in seiner Berufserfüllung, weil darum die von ihm gebrachte Botschaft (2, 1) schlechthin zuverlässig ist, und sie der Gewissheit ihrer Versöhnung mit Gott wie seines beständigen Beistandes in ihren Versuchungen gewiss sein können (2, 17f.). In solcher Berufserfüllung bewährt er seine Treue gegen Gott, der ihn (zum Apostel und Hohenpriester) gemacht hat. Mit

τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. 3 *πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν*
ἠξίωται, καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευά-
σας αὐτόν. 4 *πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος, ὁ δὲ*
πάντα κατασκευάσας θεός. 5 *καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ*

ως και μωυσ. (scil. *ην*) weist der Verf. auf die Treue des Moses hin, auf dessen Verheissungen die Leser sich verlassen zu können glaubten, als ihr Vertrauen auf den, der die Verheissung seiner Wiederkunft durch ihre Verzögerung zu schanden zu machen schien, ins Wanken geriet. Das *εν τ. οικ. αυτ.* gehört zu *πιστ. οντα,* da so erst die notwendige Beziehung des *αυτου* auf Gott möglich wird, und der Zusatz überhaupt eine Bedeutung erhält, sofern seine Treue in dem Hause Gottes, d. h. in seiner Gemeinde (vgl. v. 6), allen heiligen Brüdern, die der himmlischen Berufung teilhaftig sind, zu gute kommt, und darum ihre Betrachtung sie im Glauben zu stärken vermag. Gewählt ist der Ausdruck natürlich im Blick auf die folgende Vergleichung mit Moses. — **v. 3.** *πλειονος*) durch die gesperrte Stellung noch stärker betont, geht auf die höhere und wertvollere Herrlichkeit, derer er im Vergleich mit (1, 4) Moses, dessen Dienst auch seine Herrlichkeit hatte (vgl. II Kor. 3, 7—11), gewürdigt worden ist (*ηξιωται,* vgl. Lc. 7, 7) bei seiner Erhöhung (2, 9) und teilhaftig bleibt (bem. das Perf.), wodurch begründet wird, dass sie auf s e i n e Treue ihr Augenmerk richten sollen, obwohl nach v. 2 Moses auch treu war. Wie 2, 7. 9 ist zu der *δοξα* die *τιμη* als Korrelatbegriff gedacht, so dass das grössere Mass jener entsprechen kann (*καθ οσον*) dem Masse dieser, das sich danach bemisst, dass Moses selbst zu dem Gotteshause, das im Alten und Neuen Bunde nur eines sein kann, gehörte, über welches doch der, welcher es hergerichtet (*κατασκευασ.,* wie I Petr. 3, 20), unendlich erhaben ist. Wie in der Weltentwicklung (1, 2. 10), ist also der Messias auch als Vermittler aller göttlichen Wirksamkeit in der ATlichen Heilsgeschichte und somit als der Begründer des Gotteshauses im Alten Bunde gedacht, was der Verf. daraus erschliesst, dass nur ein solcher göttlicher Ehre und Herrlichkeit gewürdigt werden konnte, in der er dann freilich auch fortan alles ausrichten kann, was er nach seiner Treue an ihnen ausrichten will, so dass sie allen Grund haben, dieselbe fest im Auge zu behalten. — **v. 4** begründet, warum der Verf. zur Bemessung der Ehre Jesu auf die Herstellung des Gotteshauses reflektiert, wodurch er doch genötigt wird, von der geschichtlichen Person des Messias auf sein vorgeschichtliches Walten, von dem NTlichen Gotteshause auf das ATliche zurückzugehen, damit, dass es bei jeglichem Hause auf den ankommt, der es hergerichtet hat. Dagegen leitet der Gedanke, dass der, welcher alles hergerichtet hat, kein andrer als Gott selbst ist, zu **v. 5 f.** [illegible] nun in concreto die Ehrenstellung, die er dem Moses einerseits [illegible] andrerseits in seinem Hause verliehen, genannt wird, [illegible] das *παντα* v. 4 einzuschliessen (vgl. das *και*), das Gott

τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων,
6 *Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς, ἐὰν τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν.*

7 *διό, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· σήμερον, ἐὰν τῆς*

---

den Ursprung verdankt. Hier erst wird darum die Charakteristik des Moses aus einem Gotteswort des AT. (Num. 12, 7) entnommen, wonach derselbe treu war (erg. *ην*) in seinem ganzen Hause und zwar in der Stellung (*ως*) eines Dieners, wie er dort bezeichnet wird, der ihm diente zur Bezeugung (*εις μαρτ.*, wie Lc. 5, 14. 9, 5) dessen, was nach der Verheissung Num. 12, 8 zu ihm geredet werden sollte, damit er es dem Volke verkündige. — **v. 6.** *χριστος*) weil dem Moses in seinem spezifischen Beruf nicht der Mensch Jesus (v. 1), sondern der Messias gegenübersteht, wie er im Alten Testamente verheissen und jetzt als Sohn (vgl. Kap. 1) über sein Haus gesetzt ist, um dessen Vollendung herbeizuführen durch die Ausübung der Funktionen, um deretwillen die Leser auf seine Treue hingewiesen wurden (v. 1f.). Darum wird noch einmal ausdrücklich hervorgehoben, was v. 2 nur vorausgesetzt war, dass sie, wie der Verf. selbst (*ημεις*), eben sind, was mit dem Hause Gottes gemeint war, in dem Moses treu war, und über dem Christus waltet (bem. den artikellosen Ausdruck), nämlich eine Gemeinde, in deren Mitte Gott Wohnung gemacht hat. Nur sind sie es nicht mehr, weil sie dem Volke Israel als solchem angehören, sondern nur unter der Bedingung (*εαν*), dass sie sich als zu dem gläubigen Israel gehörig erweisen durch Festhalten (*κατεχ.*, wie Lc. 8, 15) an der Hoffnung auf die durch den Messias verkündigte und gewährleistete Endvollendung, auf welche ja eben das ungläubige Israel nicht hofft. Der Hoffnung, die dieses noch hat, fehlt die freudige Zuversicht (*παρρησ.*, wie Act. 4, 13) und das, dessen der Gläubige sich rühmt (*καυχ.*, wie Röm. 4, 2), nämlich die Bürgschaft, welche ihr das Erschienensein und das bevorstehende Wiederkommen des Messias giebt. Um diese Bedingung zu erfüllen, muss man aber fest im Auge behalten, was der Messias ist (v. 1), und dass er zwar mit gleicher Treue wie Moses (v. 2), aber in einer ungleich höheren Berufsstellung, wie er (v. 3—6), seines Amtes waltet.

3, 7. *διο*) wie Lc. 1, 35. Act. 10, 29: darum, weil von der Erfüllung dieser Bedingung ihre Zugehörigkeit zu dem Hause Gottes abhängt, bestimmt sich die Ermahnung v. 1 auf Grund von Psal. 95, 8—11 (v. 7—11) näher zu der Warnung in v. 12f. Das dieselbe motivierende (*καθως*) Schriftwort wird als ein noch heut im AT. ergehender Ausspruch des heiligen Geistes (Act. 1, 16) eingeführt, weil in demselben von der Stimme Gottes als dritter Person die Rede ist. Der Verf. fasst den Schluss von Psal. 95, 7 als Vordersatz zu v. 8 und deutet das *σημερον* mit bezug auf den Fall, wo, wie in diesem Augenblick, den Lesern die Stimme Gottes,

φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, 8 *μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,* 9 *οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ· καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσεράκοντα ἔτη,* 10 *διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον· ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ· αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου,* 11 *ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου,* 12 *βλέπετε, ἀδελφοί, μήποτε ἔσται*

---

welche der Wüstengeneration das Gericht verkündigt (v. 10f.), durch den heiligen Geist warnend vorgehalten wird, und sie dieselbe also aufs neue hören. — **v. 8** enthält wörtlich nach Psal. 95, 8 (LXX) die Warnung: verhärtet eure Herzen nicht, wie (Israel einst) auf Grund der Verbitterung (darüber, dass Jehova sie scheinbar in ihrer Not im Stiche liess) am Tage (*κατα*, wie 1, 10), da es (Gott durch sein Murren) versuchte in der Wüste, ob er seinen Willen und seine Macht zu strafen an ihnen erproben werde. — **v. 9** nach Psal. 95, 9, wo absichtlich *με* ausgelassen wird, weil nach der Auffassung des Verf. dies noch Worte des heiligen Geistes sind, durch welche er die *φωνη θεου* v. 10f. einleitet. Darum wird auch das folgende *εδοκιμασαν με* umgesetzt in *εν δοκιμασια*: wo eure Väter (ihn) versuchten (Erläuterung des *πειρασμος* v. 8) in einer Erprobung (Num. 20, 1—13). Die Gottesstimme selbst denkt der Verf. beginnend mit dem *και ειδον*, wie das *τα εργα μου* unzweifelhaft macht, indem er, das Urteil über die Verschuldung der Väter durch die Zeitangabe verschärfend, beginnt: und sie sahen meine Werke 40 Jahre lang. Das *τεσσερ. ετη*, dessen ursprüngliche Beziehung ihm nach v. 17 wohlbekannt ist, zieht der Verf. absichtlich hierher, um anzudeuten, wie es am Ende des Wüstenzuges war, wo das Volk trotz aller Wundererweisungen seines Gottes sich jene Verschuldung zuzog. Darum muss nun in **v. 10** Psal. 95, 10 mit einem *διο* (v. 7) eingeleitet werden, welches besagt, dass solcher Versündigung wegen Gott einen Ekel empfand über diese Generation. Das *ταυτη* weist einfach auf die Wüstengeneration hin, während das *εκεινη* der LXX dieselbe als das entferntere Objekt unterscheidet von der, an welche der Psalmist sich wendet. Dem göttlichen Ausspruch, wonach sie beständig mit dem Herzen abirren, selbst durch alle Wunder Gottes sich nicht auf den rechten Weg weisen liessen, tritt gegenüber, dass sie (*αυτοι δε* nach LXX Cod. Alex.) nicht seine Wege erkannten, d. h. auch durch die neue Gnadenerweisung Gottes (Num. 20, 11) sich nicht zur Umkehr bewegen liessen. — **v. 11.** Dem entsprach, was er in seinem Zorne schwur: (ich will nicht sein, der ich bin, vgl. Num. 14, 30), wenn sie eingehen werden in meine Ruhe, die ich ihnen im Lande Kanaan zugedacht habe (vgl. Psal. 95, 11). — **v. 12.** *βλεπετε*) wie Lc. 21, 8. Act. 13, 40, nimmt die mit dem *διο* v. 7 intendierte Warnung unter Wiederholung der Anrede v. 1 auf, da die an *καθως λεγει κτλ.* sich anschliessende Schriftstelle trotz des

ἔν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος, 13 *ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται, ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἐξ ὑμῶν τις ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας·* 14 *μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν*

---

syntaktischen Einschnittes in v. 10 als ein den Lesern wohlbekanntes Ganzes gedacht ist. Der indic. fut. nach *μηποτε* drückt die Besorgnis, dass der Fall eintreten wird, noch stärker aus. Das *εν τινι υμ.* legt der Gesamtheit die Sorge um jedes einzelne Glied ans Herz und zeigt, dass doch erst einzelne in Gefahr standen, die Bedingung v. 6 nicht zu erfüllen. Der gen. qual. *τ. απιστιας* (Röm. 4, 20. 11, 20) bezeichnet das bösartige Herz (vgl. Mt. 12, 35) als ein solches, das nicht mehr an den Messias als den Erfüller der göttlichen Verheissungen glaubt, wie sich in ihrem Aufgeben der Hoffnung auf die Heilsvollendung (v. 6) zeigt. Höchst absichtsvoll bezeichnet der Verf. das, worin sich das Vorhandensein eines solchen Unglaubens zeigen würde, als einen Abfall (*αποστ.*, vgl. Lc. 8, 13) von Gott, der als lebendiger (Act. 14, 15. Röm. 9, 26) seine Verheissung erfüllen kann und wird, gerade weil die Hebräer glaubten, trotz des Aufgebens des Messiasglaubens dem Gott der Väter treu bleiben und nach der Weisung seines Dieners Moses (v. 5) dienen zu können. — **v. 13** fordert sie auf, sich selbst zu ermahnen, ohne erst auf die Zusprache eines andern zu warten, um sich vor dem Eintreten jenes Falles bei irgend einem einzelnen unter ihnen zu schützen. Das *καθ εκαστ. ημερ.* verstärkt das gewöhnliche *καθ ημεραν* (Act. 2, 46). Das *αχρις ου* reflektiert, wenn es mit einem Präsens steht, auf das Aufhören des bisherigen Zustandes an der damit markierten Zeitgrenze (II Makk. 14, 10): so lange als das Heute der Psalmstelle (v. 7) noch vom Heiligen Geiste der gegenwärtigen Generation zugerufen wird. Das *ινα μη* nimmt den Gedanken des v. 12 wieder auf, nur dass die Bösartigkeit des ungläubigen Herzens, welche sich in jenem Abfall zeigt, nun nach Psal. 95, 8 als eine Verhärtung bezeichnet wird, welche durch einen Betrug (*απατη*, wie Mc. 4, 19) der Sünde herbeigeführt wird, indem die Sünde (der Leidensscheu und Weltliebe) ihnen vorspiegelt, sie könnten auch nach dem Aufgeben ihres Messiasglaubens dem Gott ihrer Väter dienen. Die nachdrucksvolle Stellung des *εξ υμων* weist darauf hin, wie ihr eignes Ermahnen verhüten soll, dass von ihnen irgend einer diesem Schicksal verfalle. — **v. 14** begründet die mit dem *διο* v. 7 aus v. 6 gefolgerte Ermahnung v. 12f. durch eine Rückkehr zu dem Gedanken von v. 6. Denn Genossen (1, 9) des Christus, der über das Haus Gottes gesetzt ist (v. 6), also Teilnehmer an demselben, sind wir geworden so, dass wir es bleibend sind (bem. das Perf. *γεγον.*), nur unter der dort gesetzten Bedingung, die jetzt mit dem verstärkten *εανπερ* eingeführt wird: wenn anders wirklich wir den Anfang der Zuversicht (*υποστασ.* im Sinne von Psal. 39, 8. Ezech. 19, 5), den wir mit dem Gläubig-

15 ἐν τῷ λέγεσθαι· σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ. 16 τίνες
γὰρ ἀκούσαντες παρεπίκραναν; ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξελθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωϋσέως; 17 τίσιν δὲ προσώχθισεν τεσσεράκοντα ἔτη; οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν, ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ;
18 τίσιν δὲ ὤμοσεν μὴ εἰσελεύσεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ,

---

werden gemacht haben, bis zuletzt unverbrüchlich (2, 2) festhalten. Hier tritt zu dem *κατασχ.* das dem *τ. αρχην* entsprechende *μεχρι τελους* (vgl. I Kor. 1, 8) hinzu, da der aus Herzensverhärtung stammende Abfall (v. 12f.) ja nichts andres ist als ein Aufgeben (bem. das Wortspiel zwischen *αποστ.* und *υποστ.*) der anfänglichen Glaubenszuversicht, mit der wir in Jesu den Bringer der Endvollendung sahen. — **v. 15.** *εν τ. λεγ.*) Da die Ermahnung v. 12f. ausdrücklich als eine dem Psalmwort entsprechende eingeführt war, wird hier hervorgehoben, wie die Erfüllung der Bedingung v. 14 nur eintreten kann auf Grund der Warnung vor Herzensverhärtung und der Verweisung auf das Warnungsbeispiel der Wüstengeneration, mit welcher jenes Wort nach v. 7f. beginnt, sofern nur sie unter den Anfechtungen der Gegenwart uns befähigen kann, die anfängliche Glaubenszuversicht festzuhalten. Denn dass es sich um den Gegensatz einer solchen bei jenem Warnungsbeispiel handelt, zeigt die **v. 16** beginnende Reihe von Fragen in ihrem Ausgange (v. 19). Denn welche waren es, die, trotzdem sie gehört hatten (was sie davor hätte bewahren sollen), sich verbitterten? Anknüpfung an das *εν τ. παραπικρασμω* v. 15. Das objektlose *ακουσαντες* geht auf die Verheissung, dass sie Gott durch Moses ins gelobte Land führen werde, welche der Verheissung der Errettung, die uns der Messias gebracht hat (2, 1. 3), entspricht. Das erhellt deutlich aus der mit *αλλα* (wie Lc. 17, 8) angeschlossenen Frage: aber (darüber kann doch kein Zweifel sein) waren es nicht alle, die aus Ägypten ausgezogen waren durch Vermittlung des Moses (*δια* beim verb. intr. wie I Kor. 3, 5)? Sie alle hatten doch bei diesem Auszug in den Wundern Gottes, welche denselben begleiteten, eine Zusage Gottes erhalten, wie die Leser in den Wundern, welche das erste Erscheinen des Messias begleiteten. — **v. 17.** *τισιν δε*) geht zu der andern Frage über, gegen welche Gott nach dem Wortlaut von Psal. 95, 10 Widerwillen empfand 40 Jahre lang. Auch hier wird die Antwort in einer zweiten die Bejahung in sich selbst tragenden Frage gegeben: nicht gegen die, welche gesündigt hatten, deren Gebeine nach Num. 14, 29. 32 in der Wüste zur Erde fielen, nachdem sie elend umgekommen, die also eine Todsünde begangen hatten, wie die, vor welcher v. 12 gewarnt war? — **v. 18.** Die dritte Frage knüpft an v. 11 an, um zu konstatieren, dass die, welchen er schwur, sie (bem. das Fehlen des aus dem Kontext sich ergebenden *αυτους*) sollten nicht in seine Ruhe eingehen, keine andern waren, als die, welche un-

εἰ μὴ τοῖς ἀπειθήσασιν; 19 καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν. IV, 1 *φοβηθῶμεν οὖν μήποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι.* 2 *καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κἀκεῖνοι· ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους, μὴ*

---

gehorsam gewesen waren (*απειθ.*, wie Act. 14, 2. 19, 9), indem sie der an sie ergehenden Forderung, der göttlichen Verheissung (vgl. zu v. 16) zu vertrauen, nicht gehorchten. — **v. 19.** *και*) und somit sehen wir (2, 9), dass sie nicht eingehen konnten um Unglaubens willen, dass also eben der Unglaube, vor dem v. 12 gewarnt war, weil er von der Heilsgemeinde ausschliesst (v. 14), jene Wüstengeneration, die das Psalmwort v. 15 als Warnungsbeispiel aufstellt, um das Eingehen in das gelobte Land gebracht hat. — **4, 1** folgert daraus, dass der Unglaube solche verhängnisvolle Folge nach sich zieht, die Besorgnis (*φοβηθ.*, wie II Kor. 11, 3. 12, 20), welche die Leser mit ihm teilen müssen, dass etwa (*μηπ.*, wie 3, 12), obschon doch eine Verheissung, in die Gottesruhe einzugehen, wie sie indirekt in dem Schwur Gottes (3, 18) vorausgesetzt, davon völlig unberührt gelassen wird (*καταλειπ.*, wie Röm. 11, 4), wenn die Wüstengeneration sie verscherzte, einer von ihnen wähnen könnte, in diesem Punkt zu kurz gekommen zu sein und nun einer solchen zu ermangeln. Bem. das Perf. Hier wird also die Verheissung, in das Land Kanaan einzugehen (3, 11), als eine über die zunächst intendierte Erfüllung hinausgehende auf die selige Ruhe der messianischen Zeit gedeutet. Da nun thatsächlich mit dem Erschienensein des Messias über die Gläubigen aus Israel nur Unruhe und Verfolgung gekommen war, so konnte einer sich zu dem Wahn verleiten lassen, jene Verheissung sei zurückgenommen oder gelte überhaupt nicht für die mit Christo gekommene Heilszeit; und das wäre doch im Grunde derselbe Unglauben, um deswillen einst Israel der Verheissung verlustig ging. — **v. 2.** *και γαρ*) wie Lc. 7, 8. Act. 19, 40, begründet die v. 1 ausgesprochene Besorgnis damit, dass auch (ja) wirklich (bem. das voranstehende *εσμεν*) wir mit froher Botschaft Beschenkte sind (*ευηγγ.* passivisch, wie Lc. 7, 22), ebenso wie auch jene. Die frohe Botschaft, die uns verkündet ist, besteht aber darin, dass der in Jesu erschienene Messias alle Verheissung erfüllen und so auch jene selige Gottesruhe herbeiführen wird, so dass jeder, der darum gekommen zu sein wähnt, in dieselbe Sünde verfällt, wie jene, welche die frohe Botschaft gehört hatten (erg. *ευηγγ. ησαν*), dass Gott sie durch Moses ins gelobte Land führen werde (3, 16). Das Wort aber, das diese Kunde brachte (vgl. I Thess. 2, 13: *λογ. ακ.*), nützte jenen nicht (*ωφελ.*, wie I Kor. 14, 6. Gal. 5, 2), da es sich nicht durch den Glauben (also den Gegensatz der *απιστια* 3, 19) mit denen, die es hörten, vermischte (*συνκεκερ.*, vgl. II Makk. 15, 39), sich ihnen assimilierte, so dass es, im Glauben ergriffen und festgehalten, ihr innerster Besitz wurde. Das wäre aber in dem v. 1

συνκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν. 3 εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἴρηκεν· ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων. 4 εἴρηκεν γάρ που περὶ τῆς ἑβδόμης οὕτως· καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. 5 καὶ ἐν τούτῳ πάλιν· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου. 6 ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν, καὶ οἱ πρότερον εὐαγ-

---

gefürchteten Falle auch bei dem τις nicht eingetreten. — **v. 3** begründet das über die Wüstengeneration Gesagte aus dem, was dem Verf. mit allen Gläubigen aus Israel unmittelbar gewiss ist, dass sie auf Grund des Evangeliums (v. 2) zur Ruhe eingehen (wobei zunächst noch ganz dahingestellt bleiben kann, wie sich dieselbe zu der der Wüstengeneration verheissenen verhält; bem. das Fehlen des Art.) als die, welche sich eben von den ungläubigen Israeliten dadurch unterscheiden, dass sie zum Glauben gelangt sind (bem. das part. aor.). Das mit καθως eingeführte, in Psal. 95, 11 vorliegende (ειρηκεν, wie 1, 13) Gotteswort 3, 11 zeigt, dass die Wüstengeneration, die ebenso wie das heutige Israel die frohe Botschaft von der bevorstehenden Erfüllung der Verheissung empfangen hatte, nur als gläubige in die Gottesruhe eingehen konnte und also keinen Nutzen davon hatte, wenn es ihr am Glauben fehlte (v. 2). Dies Wort wird ausdrücklich wiederholt, um dann noch den Gedanken auszuschliessen, als ob damals das verheissene Ziel noch nicht in Bereitschaft gewesen wäre, weil der v. 1 gefürchtete Wahn im Grunde darauf beruhte, dass die verheissene Heilszeit mit dem in Jesu erschienenen Messias auch jetzt noch nicht gekommen sei. Zu καιτοι vgl. Act. 14, 17. Wenn die Werke seit Grundlegung der Welt im Sechstagewerk (απο καταβ. κοσμ., wie Lc. 11, 50) geschehen waren, also das Wirken Gottes seinen Abschluss erlangt hatte, so war Gott bereits in seine Ruhe eingegangen, und es gab bereits jene Gottesruhe, in welche sie nach 3, 11 hätten eingehen können, wenn sie es sich nicht durch ihren Unglauben verscherzt hätten. Hier wird also offenbar die Verheissung der Gottesruhe über ihren nächsten geschichtlichen Sinn hinaus auf das Ziel der Heilsvollendung gedeutet, wo das Volk in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott seine selige Ruhe mit geniessen soll, die, wie **v. 4** aus Gen. 2, 2 erweist, mit dem siebenten Schöpfungstage bereits eingetreten. Auch hier wird betont, dass es nicht darauf ankommt, wo Gott gesagt hat (2, 6) von dem siebenten Tage (erg. ημερας), worauf das ουτως vorausweist. Hier ist also Gott in der Schrift redend gedacht, auch wo er dem Verf. etwas von ihm selbst auszusagen giebt. — **v. 5.** εν τουτω) weist auf das v. 3 angezogene und durch v. 4f. erläuterte Gotteswort hin, in dem Gott wiederum (2, 13) von seiner Ruhe redet, wie in der v. 4 angezogenen Stelle. — **v. 6.** επει ουν), wie 2, 14.

γελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπείθειαν, 7 *πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν, σήμερον ἐν Δαυεὶδ λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς προείρηται· σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν.* 8 *εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν, οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας.* 9 *ἄρα ἀπολείπεται*

Da Gott von einem Eingehen in seine Ruhe redet, in die nach v. 5 noch andre eingehen sollen, und bisher er allein eingegangen (v. 4), so bleibt noch übrig (*απολειπεται*), dass etliche in sie eingehen; und infolge seines Eidschwurs v. 5 sind jedenfalls die, welche früher (als wir, vgl. v. 2) die frohe Botschaft, dass Gott sie einführen wolle, empfingen, nicht eingegangen. Statt des *δι απιστ.* 3, 19 sagt der Verf. nach 3, 18 *δι απειθ.*, weil es sich im folgenden um den Gehorsam gegen das Wort göttlicher Mahnung in Psal. 95 (vgl. 3, 7f. 13. 15) handelt, wovon das Eingehen abhängen soll. — **v. 7.** *παλιν*) Dass Gott der Wüstengeneration bereits einen Tag bestimmt hatte (*οριζ.*, wie Act. 17, 26), wo sich entscheiden sollte, ob sie des Eingehens würdig seien, liegt indirekt darin, dass der Eidschwur v. 5 voraussetzt, sie seien ursprünglich dafür in Aussicht genommen gewesen, falls sie sich im Gehorsam gläubig erwiesen (3, 18 f., vgl. 4, 2), und direkt in der ihnen gewordenen frohen Botschaft (v. 2. 6). Da sie nun nicht eingegangen, so bestimmt er wieder irgend einen Tag, worin liegt, dass er einen früheren zu wählen in keiner Weise genötigt war. Denn das zu *εν δαυειδ λεγων* (1, 1) gehörige *σημερον*, d. h. die messianische Gegenwart, wird ausdrücklich durch *μετα τοσουτον χρονον* als erst lange nach jener Zeit des Wüstenzuges eingetreten charakterisiert. Wie die Psalmstelle, die von Gott in dritter Person redet, 3, 7 als ein Wort des heiligen Geistes betrachtet wird, so hier als ein Wort Davids, durch dessen Mund ja nach Act. 1, 16 der Geist redete. Das *καθως προειρηται* (vgl. II Kor. 7, 3) geht auf 3, 7f. 15, wo ausdrücklich diese Worte als an die Generation der messianischen Gegenwart ergehend aufgefasst waren. — **v. 8** begründet, dass dies Psalmwort erst der Gegenwart einen Tag bestimmt, wo über das Eingehen in die Gottesruhe entschieden werden soll, dadurch, dass das Eingehen der Israeliten in das gelobte Land noch nicht die Erfüllung dieser Verheissung gewesen sei. Wenn Josua (vgl. Act. 7, 45) sie, d. h. *τους προτερον ευαγγ.* v. 6, zur Ruhe gebracht hätte (*κατεπαυσ.*, wie Deut. 3, 20), würde Gott nicht (in Psal. 95, 7f.) von einem andern Tage reden, der nach diesen Ereignissen (nämlich dem Einzuge ins gelobte Land) liegt. Das *μετα ταυτα* gehört zu *αλλης — ημερας* und rechtfertigt also die Beziehung der Verheissung von der Gottesruhe auf die Heilsvollendung. — **v. 9.** *αρα*) gegen den klassischen Gebrauch an der Spitze des Satzes stehend, wie Lc. 11, 48. Röm. 10, 17, folgert daraus, dass mit der Besitznahme Kanaans noch nicht die Verheissung erfüllt sei, dass eine Sabbatfeier, wie sie Psal. 95 verheissen, noch rückständig bleibt (*απολειπ.*, wie v. 6) für das Volk Gottes. Das kann aber nur dasselbe Volk

σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ. 10 *ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός.*

11 *σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας.* 12 *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν*

---

sein, dem sie nach Psal. 95, 11 zugedacht war und nur wegen seines Ungehorsams versagt wurde, so dass also der Verf. und die Leser, an die jetzt nochmals die Aufforderung v. 7 ergeht, diesem Volke angehören. — **v. 10** begründet, dass erst in einem solchen noch restierenden *σαββατισμος* die Gottesruhe, von der Psal. 95, 11 mit Anspielung auf Gen. 2, 2 redet (vgl. v. 4), eintritt, dass also die Psalmstelle mit Recht auf sie bezogen wird. Denn *ο εισελθων* ist eben der, an dem sich die Verheissung der Psalmstelle erfüllt hat, von dem nun gesagt wird, dass auch er (*και αυτος*, wie 2, 14) zur Ruhe gekommen ist von seinen Werken, also eine Sabbatfeier in vollem Sinne für ihn begonnen hat, wie Gott von den seinigen ruhte nach v. 4.

v. 11. *σπουδ.*) wie Gal. 2, 10. Da nach v. 9f. ein solcher *σαββ.* zweifellos bevorsteht, bleibt dem Verf. mit den Lesern (vgl. die 1. pers. plur.) nur das eifrige Streben übrig, in jene Gottesruhe, deren Vorbild der Schöpfungssabbat ist, einzugehen, was nach Anleitung der Psalmstelle, deren Betrachtung nun geschlossen wird, nur geschehen kann, indem man sein Herz gegen die Warnung dieses Gotteswortes nicht verhärtet. Das *εν τ. αυτ. υποδειγμ.* (II Petr. 2, 6) weist darauf hin, wie es zu verhüten gilt, dass auch nur irgend einer (3, 12. 4, 1) auf Grund des Warnungsbeispiels, wie es Gott beim Geschick der Wüstengeneration gab (bem. die Stellung des *τις* nach *αυτω*), d. h. weil dieses jedem, der ihr gleicht, dasselbe Schicksal in Aussicht stellt, auf dem Wege zu jener Gottesruhe falle und so das Ziel nicht erreiche. Das absolute *πεσῃ* (Röm. 11, 11) ist durch die Vorstellung von der Wanderung nach dem Ziel der Gottesruhe hervorgerufen, das niemand erreichen kann, der unterwegs hinfällt und liegen bleibt, wie es der Wüstengeneration auf Grund des göttlichen Eidschwurs 3, 18 begegnete (vgl. 3, 17). Bem. den grossen Nachdruck, mit dem erst nach Abschluss des Satzes die nähere Besimmung zu *υποδειγμ.* sagt, dass es der Ungehorsam ist (v, 6), der sie mit dem gleichen Schicksal bedroht. — **v. 12** begründet die Ermahnung v. 11 dadurch, dass ja das Gotteswort, das dieses Warnungsbeispiel vorhält (also Psal. 95), wie jedes Gotteswort seiner Natur nach, lebendig (vgl. 3, 12) ist, sofern von ihm eine Kraft ausgeht, und wirksam (*ενεργ.*, wie I Kor. 16, 9), sofern diese Kraft jenes *σπουδαζειν* zu wirken vermag, zu dem es durch jenes Warnungsbeispiel antreibt, so dass wir uns nur seiner Wirkung hingeben und nicht dawider verstocken dürfen. Diese Wirkung wird aber dadurch

μάχαιραν δίστομον καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας· 13 *καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.*

---

14 *Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς,*

---

hervorgebracht, dass es, schärfer als (*υπερ*, wie Lc. 16, 8) jedes zweischneidige Schwert (vgl. Psal. 149, 6. Prov. 5, 4), in das Herz eindringt und dort die ersten Anfänge des Ungehorsams, vor dem es warnt, vor uns selbst aufdeckt. Dies wird, der Vorstellung des Schwertes entsprechend, dargestellt als ein Hindurchdringen dieses schneidigen Wortes bis zur Zerteilung (*μερισμος*, anders als 2, 4 von *μεριζειν* im Sinne des Zerteilens, vgl. Mt. 12, 25f. I Kor. 7, 34), gleichsam Sezierung des innersten Seelenlebens, weshalb neben der Seele auch noch der Geist, durch dessen Einhauchung sie entstanden (Gen. 2, 7), also ihr tiefster Lebensgrund, genannt wird, so dass selbst seine verborgensten Tiefen getroffen werden. Bildlich wird dies dargestellt als ein Zerschneiden der Fugen (*αρμοι*, wie Sir. 27, 2), wo eins das andre untrennbar berührt, und des in den Knochen verborgenen Markes (*μυελος*, wie Hiob 33, 24), weil beides kein noch so scharfes Schwert zu treffen vermag. Es ist aber zugleich fähig, was es in diesen Tiefen des Herzens vorfindet, zu richten (*κριτικος*), nämlich Erwägungen, wie sie aus verkehrter Gemütsregung (*ενθυμησ.*, vgl. Mt. 9, 4. 12, 25), und Gedanken, wie sie aus irrender Vernunft hervorgehen (*εννοιων*, vgl. Sap. 2, 14), d. h. dieselben, wie sie dem Irrewerden an der Verheissung zu Grunde liegen, als sündhaft zu verurteilen. — **v. 13** schliesst an die Aussage über das Wort Gottes eine zweite, welche die Ermahnung v. 11 begründet und von Gott selbst handelt. Wenn vor seinem Angesicht keine Kreatur (Röm. 8, 39) unsichtbar ist (*αφαν.*, wie Sir. 20, 29. II Makk. 3, 34), vielmehr alles nackt und entblösst für seine Augen, so wissen wir, dass jene sündhaften Regungen, die das Wort Gottes uns aufdeckt, ihm von vorn herein offenbar sind, dem wir, wie der Relativsatz noch hinzufügt, verantwortlich sind. Der Ausdruck ist gewählt in Anspielung auf *ο λογος του θεου* v. 12, da wir ihm Rede zu stehen haben, wie er zu uns redet.

4, 14 — 5, 10 leitet den zweiten Teil des Briefes ein, in dem der Verf., an 2, 17. 3, 1 anknüpfend, von dem, was dem Messias einen wahrhaft priesterlichen Charakter verleiht, zu dem überleitet, was ihm seine spezifische Eigenart giebt. — *εχοντες*) bringt, wie 2, 11, nur die Voraussetzung der mit *ουν* aus v. 11 ff. gefolgerten Ermahnung, dass wir (nämlich die Gläubigen aus Israel, vgl. v. 3) einen hocherhabenen (*μεγας*, wie Lc.

Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας. 15 οὐ γὰρ
ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συνπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν,
πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας.
16 προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος,
ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὕρωμεν εἰς εὔκαιρον βοήθειαν.

1, 15. 32) Hohenpriester haben, nämlich einen, der die Himmel durchschritten hat und infolge dessen sich in der unmittelbaren Nähe Gottes befindet (bem. das part. perf.), um uns dort zu vertreten; und zwar in Jesu, der der Sohn Gottes, d. h. der Messias ist (vgl. Lc. 4, 41. Act. 9, 20). Es musste dies vorausgeschickt werden, um den Inhalt des Bekenntnisses (3, 1) anzudeuten, von dessen Festhalten (*κρατ.*, wie Act. 27, 13) das Eingehen in die Gottesruhe (v. 11) abhängt, weil nur, so lange wir Jesum als unsern Hohenpriester bekennen, die Zuversicht auf die Heilsvollendung unwandelbar bleibt, welche nach 3, 6. 14 die Teilnahme an dem Volke Gottes, das dieselbe zu erwarten hat, bedingt. Es tritt hier klar hervor, dass die Leser in Gefahr standen, dies Bekenntnis fallen zu lassen, worauf sich die Besorgnisse 3, 12f. 4, 1. 11 gründeten. — **v. 15** begründet diese Ermahnung dadurch, dass wir einen Hohenpriester haben, der im stande ist, uns den zu ihrer Befolgung notwendigen Beistand zu vermitteln, indem zunächst die bei der Erhabenheit dieses Hohenpriesters naheliegende Vorstellung ausgeschlossen wird, als ob er nicht könnte (bem. die subjektive Negation) Mitgefühl haben (*συνπαθ.*, wie IV Makk. 5, 24) mit unsern Schwachheiten (*ασθεν.*, wie II Kor. 12, 5. 9), die uns in Gefahr bringen, in den Anfechtungen zum Abfall verleitet zu werden. Er ist vielmehr einer, der in allen Beziehungen (*κατα παντα*, wie 2, 17) Versuchung erfahren hat (*πεπειρ.*, vgl. 2, 18 und bem. das perf. pass.) und also wohl weiss, wie schwer es ist, dieselbe zu überwinden. Der Zusatz *καθ ομ.* (Gen. 1, 11f.) wird nur gemacht, um ihn durch *χωρ. αμαρτ.* dahin einzuschränken, dass die Gleichheit seiner Versuchungserfahrungen nur solche ausschloss, welche (in ihm vorhandene) Sünde erregt hätte, und welche ja auch nicht als von aussen her uns bedrohende empfunden wären. — **v. 16.** *προσερχ.*) wie Lev. 21, 17f. Statt nun positiv zu sagen, dass unser Hoherpriester in dem so begründeten Mitgefühl uns den göttlichen Beistand vermitteln kann, folgert der Verf. daraus die Aufforderung, in die er sich selbst einschliesst, mit Freimütigkeit (Act. 2, 29. 4, 29) dem Throne Gottes zu nahen (im Gebet), der als ein Thron voll Huld (gen. qual.) bezeichnet werden kann, weil durch Jesu hohepriesterliche Sühne (2, 17) die göttliche Huld uns wiedergewonnen ist. Daher können wir erwarten, dort Barmherzigkeit zu erlangen, die sich unsrer Not erbarmt, und Huld zu finden (*χαρ. ευρ.*, wie Lc. 1, 30. Act. 7, 46), welche uns rechtzeitige (*ευκαιρ.*, wie Mc. 6, 21) Hilfe verspricht, d. h. solche, die zeitig genug eintritt, um zu verhindern, dass wir in unsrer Schwachheit der Versuchung erliegen. Da Jesus uns diese Hilfe vermittelt, konnte er

V, 1 *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν,* 2 *μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν,* 3 *καὶ δι' αὐτὴν ὀφείλει, καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν.* 4 *καὶ οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμήν,*

2, 18 auch selbst als der uns helfende bezeichnet werden. — **5, 1** begründet diese Aufforderung dadurch, dass jene Teilnahme unsers Hohenpriesters für unsre Schwachheiten, worauf sie sich nach 4, 15 gründete, jedem Hohenpriester der Natur der Sache nach eignet, sofern er, als aus Menschen genommen, zum Besten von Menschen bestellt wird in bezug auf ihr Verhältnis zu Gott (2, 17). Seine Aufgabe ist, Gaben und Schlachtopfer, d. h. blutige und unblutige Opfer darzubringen Sünden zu gut, d. h. zu ihrer Sühnung (vgl. Lev. 16), und zwar, worauf der Hauptnachdruck liegt, nach **v. 2** als einer, der im stande ist, Mass zu halten (in seinem Zorn über die Sünden) in bezug auf die Irrenden und Fehlenden (Dat. der entfernteren Beziehung). Sicher absichtsvoll bezeichnet der unter einem Art. verbundene Ausdruck diejenigen, deren Abirren vom rechten Wege (*πλανωμ.*, wie I Petr. 2, 25) nicht auf Bosheit, sondern auf Unwissenheit (Act. 13, 27, vgl. 3, 17. I Petr. 1, 14) oder Unachtsamkeit beruht, also zu den Verfehlungssünden gehört, für die es allein eine Opfersühne gab, da ein in leidenschaftlichem Zorn entbrennender Priester allen dieselbe verweigern, also nicht Gaben und Opfer für sie darbringen würde. Dass auch er wie die Menschen überhaupt, aus denen er genommen, mit (sittlicher) Schwachheit angethan ist (*περικειτ.*, wie Act. 28, 20), also aus Erfahrung weiss, wie leicht wir der Sünde unterliegen, macht ihn fähig zu solchem Masshalten im Urteil, wie den messianischen Hohenpriester die Erfahrung von der Schwere der Versuchungen zum Mitleid mit unsern Schwachheiten (4, 15). — **v. 3.** *και*) verstärkt die mit *επει* begonnene Begründung noch dadurch, dass er ihrethalben, d. h. um dieser ihm anhaftenden Schwachheit willen pflichtmässig (vgl. Lev. 16, 6ff.) wie um des Volkes so auch um seiner selbst willen (Opfer) darbringen muss (*προσφερ.* absolut, wie Num. 7, 18. Jerem. 14, 12) um Sünden willen, zu denen also ihn, wie jenes, die gleiche Schwachheit verführt. Die ausdrückliche Rückkehr zu dem *προσφερ.* v. 1 zeigt deutlich, dass das *μετριοπ. δυν.* die nähere Bestimmung dazu war. — **v. 4.** *και*) fügt an das *καθισταται* v. 1 ein zweites Moment an, was jeden Hohenpriester befähigt, uns vor Gott zu vertreten, und darum, wenn wir einen solchen haben, uns zum freudigen Nahen zu Gott ermuntern kann (4, 16). Gerade weil er aus Menschen genommen wird und die ganze menschliche Schwachheit an sich trägt, kann nie sich selbst irgend einer die Ehre (des Hohenpriestertums) nehmen und dadurch zeigen, dass er sich zu hoch über alle erhaben fühlt, um eines hohenpriesterlichen Mitgefühls (4, 15. 5, 2) fähig zu sein;

ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθώσπερ καὶ Ἀαρών. 5 *οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε,*
6 *καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ,* 7 *ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακου-*

---

sondern er nimmt sie (bei seinem Amtsantritt), wenn er (dazu) berufen wird von Gott, ganz in der Weise (*καθωσπερ*), wie auch Aaron. Dass alle Hohenpriester kraft der gesetzlichen Ordnung (Exod. 28, 1. Num. 18, 1) von Gott berufen werden, ist bekannt; aber auch ihr Ahnherr Aaron musste dazu ausdrücklich von Gott berufen werden (Exod. 28, 29). — **v. 5.** *ουτως και*) wie v. 3, kehrt zu dem Priester, den wir haben (4, 15), zurück, der aber nun nicht nach seinem menschlichen Namen (wie 4, 14), sondern nach seiner schon dort durch *τ. υιον τ. θ.* angedeuteten Messiaswürde (vgl. 3, 6 im Verhältnis zu 3, 1) bezeichnet wird, sofern man denken könnte, dass er im Gefühl solcher Erhabenheit das Hohepriestertum selbst an sich reissen, dann aber freilich nicht ein Hoherpriester im Sinne von 4, 15 sein werde. Auch er hat nicht sich selbst verherrlicht (vgl. Joh. 8, 54), indem er die Ehre sich anmasste, Hoherpriester zu werden, sondern der hat ihn zu dieser Ehre erhoben, der zu ihm die Worte Psal. 2, 7 redete (vgl. 1, 5), sofern darin, dass Gott ihn als seinen Sohn (im messianischen Sinne, wie 4, 14) proklamierte, bereits lag, dass er ihn zur Ausrichtung seiner Heilsratschlüsse, zu der sein Hohepriesteramt gehörte, erwählt habe. — **v. 6.** Zu *εν ετερω* erg. aus dem *λεγει*: *λογω*. Ebenso zeigt das Wort Psal. 110, 4, das der Verf. als zum Messias geredet fasst (vgl. 1, 13), und das ihn als einen Priester nach der Rangstellung des Melchisedek, der Priesterkönig und daher sicher ein Priester höchsten Ranges war, bezeichnet, dass nicht er sich hohenpriesterlichen Rang angemasst, sondern Gott ihn dazu proklamiert hat. Wie er aber der Hohepriester geworden, dessen wir nach 4, 15 f. bedürfen, führt der folgende Relativsatz aus. — **v. 7.** *εν τ. ημ. τ. σαρκ.*) gehört zu *εμαθεν* und bezeichnet die Tage, in welchen er an unserm Fleisch und Blut teilhatte (2, 14) und darum für die Bitterkeit des Todesleidens, das er um seines hohenpriesterlichen Berufes willen auf sich nehmen musste (2, 9. 17), volle Empfindungsfähigkeit hatte. Weit entfernt darum, dass er sich zum Hohepriestertum und dem damit verbundenen Opfer gedrängt hätte, hat er vielmehr Bitten und Flehen (*δεησ. τ. κ. ικετ.*, vgl. Hiob 40, 27) zu dem, der ihn vor dem Tode bewahren konnte (*σωζ. εκ*, wie Jak. 5, 20), Gott dargebracht (*προσενεγκ.*, Anspielung an v. 1. 3). Offenbar denkt der Verf. an das Gebet in Gethsemane (vgl. Mc. 14, 36) und malt mit *μετα κραυγ. ισχυρ. κ. δακρ.* noch stärker als die Evangelien (vgl. Mc. 14, 33. Mt. 26, 37) die

σθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, 8 καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, 9 καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, 10 προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.

---

heftige und schmerzliche Erregung Jesu, wie sie das Grauen vor dem nahenden Todesgeschick hervorrief. Darum kann auch das *κ. εισακουσθεις* (Psal. 22, 3. 116, 1) kontextmässig nur in prägnanter Verbindung mit *απο* (vgl. Röm. 7, 2. 6) aussagen, dass er durch die Erhörung solchen Gebetes von dem Grauen (*ευλαβ.*, wie Jos. 22, 24. Prov. 28, 14. Sap. 17, 8) vor dem Tode, das sich in jenem heftigen Flehen unter Thränen aussprach (bem. den Art.), befreit ward. Erst nachdem dies geschehen, konnte er sich gehorsam dem Todesleiden unterwerfen, welches sein Hohepriesterberuf, zu dem ihn Gott bestimmt hatte, erforderte. — **v. 8.** *καιπερ*) wie II Petr. 1, 12. Phil. 3, 4, deutet an, wie das auf v. 5 zurückblickende *ων υιος* sowohl das Leiden überhaupt, dessen Verhängung über ihn der Liebe des Vaters zu widersprechen, als das Gehorsamlernen, dessen er als Sohn nicht zu bedürfen schien, eigentlich ausschloss. Aber in seinen Fleischestagen gab ihm eben das, was er litt, Anlass (*αφ ων* = *απ εκεινων α*), den Gehorsam zu lernen, der sich willig in das vom Vater über ihn verhängte Leiden fügte (bem. den Art. vor *υπακ.*), als trotz seines flehentlichen Bittens Gott dasselbe nicht von ihm nahm, sondern ihn nur von dem Todesgrauen befreite, so dass er sprechen konnte: nicht wie ich will, sondern wie du willst (Mc. 14, 36). So wenig hat er sich also eigenwillig das Hohepriestertum angemasst, um sich selbst zu verherrlichen (v. 5), dass es vielmehr die höchste Bewährung seines Gehorsams war, als er sich in das zum Hohenpriesterberuf erforderliche Leiden fügte. Denn als solche Bewährung bezeichnet dies **v. 9** das *και τελειωθεις*, das, wie 2, 10, die sittliche Vollendung ausdrückt, die er durch Leiden erlangte. Und wie dort, wird hier hervorgehoben, dass er eben dadurch ein Urheber (*αιτιος*, wie II Makk. 4, 47. 13, 4) einer ewigen, d. h. für ewig gültigen Errettung wurde für alle, welche einen Gehorsam üben, wie er ihn bewiesen hatte. Denn wenn er als Bedingung der *σωτηρια* das Achthaben auf die von ihm verkündigte Errettung (2, 3) und das unwandelbare Vertrauen darauf (3, 14) fordert, so ist das nichts andres als das Festhalten am Bekenntnis, von dem die Ermahnung 4, 14 ausging. Dass er aber, weil er diese Errettung beschaffte durch das im Gehorsam gegen Gott dargebrachte hohepriesterliche Opfer, von Gott zu der Ehre erhoben wurde, Hoherpriester zu werden, zeigt nach **v. 10** eben die v. 6 angezogene Psalmstelle, indem er in ihr von Gott angeredet wurde (*προσαγορ.*, wie I Makk. 14, 40. II Makk. 4, 7) als ein Priester nach der Rangstellung Melchisedeks. Nur darf der Verf. nun auf Grund der Darlegung in v. 7ff. das *ιερευς* näher bestimmen durch *αρχιερευς*. Der Nachdruck liegt dann auf dem aus der Psalmstelle entnommenen *κατα τ. ταξιν μελχ.*, und da

11 περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν, ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς. 12 καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, καὶ γεγόνατε

---

dies im vorigen noch nicht näher erörtert, ist der Verf. damit zu dem Thema seines zweiten Teiles gelangt, in dem er die Erhabenheit dieses Hohenpriesters nach der Rangstellung Melchisedeks über das levitische Priestertum darthun will.

5, 11—6, 20 unterbricht sich der Verf., ehe er die Ausführung dieses Themas beginnt, indem er zuvor seine Befürchtungen in betreff der Leser darlegt, aber auch die Zuversicht, in der er sie überwindet. — *περι ου*) geht auf den Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks (v. 10), von dem aus dem Zusammenhange sich ergiebt, dass der Messias ein solcher ist. Zu dem schriftstellerischen *ημιν* vgl. 2, 5. Das darüber zu Sagende (*ο λογος*) ist viel (erg. *εστιν*) und schwer verständlich zu machen (*δυσερμην.*). Das hinzugefügte *λεγειν* sagt, dass dies nicht an dem Inhalt als solchem liegt, sondern an der Schwierigkeit, einen ihnen verständlichen Ausdruck dafür zu finden, weil sie träge (*νωθρ.*, wie Sir. 4, 29) geworden sind am Gehör. Die Gehörwerkzeuge (*ακοαι*, wie Lc. 7, 1. Act. 17, 20) bezeichnen hier metaphorisch ihre geistige Verständnisfähigkeit und Verständniswilligkeit, deren Abgestumpftheit es so schwer macht, zu erklären, was er darüber zu sagen hat. — **v. 12** begründet dies Urteil, das er über die Gemeinde im ganzen fällen muss (im Unterschiede von den Befürchtungen, die er 3, 12f. 4, 1. 11 für einzelne aussprach) im Hinblick darauf, dass sie sogar (*και*) verpflichtet wären, Lehrer zu sein um der Zeit willen, die sie bereits Christen sind, da die mit der Zeit normalerweise zunehmende Reife im Christentum befähigt (und dann auch verpflichtet), andre zu unterweisen. Statt dessen haben sie umgekehrt wiederum (4, 7), wie damals, als sie bekehrt wurden, nötig (*χρ. εχ.* c. gen., wie Lc. 5, 31. 9, 11), dass sie jemand lehre die Elemente (Gal. 4, 9), wie sie dem Anfang der Unterweisung im Christentum angehören, und zwar die Anfangselemente der Gotteswortе (*τ. λογ. τ. θ.*, vgl. I Petr. 4, 11), wie sie Jesus (1, 1) und die Ohrenzeugen verkündigt haben (2, 3). Das kann aber nur nötig geworden sein, wenn sie diese Dinge nur mit halbem Ohr gehört haben und darum immer noch nicht zu ihrem Verständnis gelangt sind. Das *και* schliesst als zweite Begründung des Urteils in v. 11 an, dass, auch abgesehen davon, dass sie erst wieder lernen müssen, was sie bereits sollten lehren können, sie bedürftig geworden sind solcher Nahrung, wie man sie Kindern bietet (*γαλα*, vgl. I Kor. 3, 2), die noch nicht im stande sind, feste Nahrung aufzunehmen. Wollte man ihnen also auch höhere Belehrungen bieten, als jener Elementarunterricht sie enthielt, so würde ihr Mangel an Empfänglichkeit sie unfähig machen, dieselben zu vernehmen. Darum hat der Verf. auch bisher nur von solchem geredet, was zu jenen

χρείαν ἔχοντες γάλακτος καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς. 13 *πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης· νήπιος γάρ ἐστιν·* 14 *τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.* VI, 1 *διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, ἐπὶ τὴν*

Elementen gehört, während erst die v. 10 angekündigte Belehrung sie dazu führen sollte, zu erkennen, wie das ATliche Hohepriestertum seiner Unvollkommenheit wegen durch das messianische abrogiert sei. Dafür also befürchtet er, würde ihre Verständnisfähigkeit nicht ausreichen, wie er **v. 13**, in dem v. 12b gewählten Bilde bleibend und mit schonender Feinheit die daraus für die Leser sich ergebende Konsequenz nicht ziehend, begründet. Denn der Säugling, der noch an der Mutterbrust liegt und so nur an Milch Anteil empfängt (*μετεχ.*, wie 2, 14), ist naturgemäss noch schlechthin unerfahren (*απειρ.*, wie Sach. 11, 15) in normaler Rede (vgl. *καρπ. δικ.* Am. 6, 12), so dass man mit ihm nicht wie mit Erwachsenen reden kann, weil er selbst noch unmündig (*νηπ.*, im Sinne von Mt. 21, 16) ist, d. h. noch nicht normalerweise reden, sondern nur lallen kann. Die Folgerung, dass man auch mit ihnen, die durch ihren Mangel an Verständnisfähigkeit sich als Kinder im Christentum erweisen, nicht wie mit gereiften Christen reden kann, überlässt er den Lesern zu ziehen. Auch **v. 14** bleibt daher bei der Ausführung des Gegensatzes noch ganz im Bilde, nur mit bezug auf das negative *ου στερ. τροφ.* v. 12, das eben darum durchaus nicht überflüssig ist. Denn die *τελειοι*, deren Nahrung die feste Speise ist, sind eben ausgewachsene Menschen (Eph. 4, 13), und die Apposition (*των — εχοντ.*) charakterisiert sie im Gegensatz zu den Säuglingen als solche, welche wegen der durch lange Übung erlangten habituellen Beschaffenheit (*εξις*, wie I Sam. 16, 7), die (ihre) Empfindungsorgane (*αισθητηρ.*, wie Jerem. 4, 19) besitzen als solche, welche geübt sind (*γεγυμν.*, wie II Petr. 2, 14) zur Unterscheidung (*διακρ.*, wie I Kor. 12, 10) des Schönschmeckenden und Wohlbekommenden (*καλ.*, wie Mt. 3, 10) vom Schlechtschmeckenden und Übelbekommenden (*κακ.*, wie II Sam. 19, 35). Wie man dem ausgewachsenen Menschen eben darum feste Speise geben kann, weil er das Schlechtbekommende schon selbst unterscheiden und meiden wird, so fürchtet er, ihnen jene höhere Belehrung noch nicht bieten zu können, weil sie ihrer mangelnden Unterscheidungsgabe wegen für falsche Lehre halten könnten, was doch nur die Wahrheit ist. — **6, 1.** *διο*) knüpft über die blosse Ausführung des Bildes in 5, 13f. an 5, 11f. an. Denn eben, weil er an ihnen eine Trägheit zum Hören getadelt, die sich doch überwinden lässt, und ein Bedürfnis, das mit der Zeit ihres Christenstandes im Widerspruch steht, kann er sie auffordern, mit ihm die Anfangslehre (*τον τ. αρχ. λογ.*, wie *τα στοιχ. τ. αρχ.* 5, 12) von Christo (gen. obj.), mit der sie sich in dem bisherigen Inhalt seines Briefes gemeinsam beschäftigt, verlassen habend, zum Ziel der christlichen

τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, 2 βαπτισμῶν διδαχὴν ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου. 3 καὶ τοῦτο ποιήσομεν, ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός. 4 ἀδύ-

---

Mündigkeit (Anspielung an das *τελειων* 5, 14) zu fahren. In dem *φερεσθαι* (Act. 27, 15. 17) liegt das Fortbewegtwerden zu diesem Ziel, was nur dadurch eintreten kann, dass er trotz seiner Bedenken in 5, 11f. zu den höheren Belehrungen fortschreitet, und sie, ihre Trägheit überwindend, ihm williges Gehör leihen. Das soll aber nicht geschehen, indem sie (er, mahnend und lehrend; sie, hörend und folgend) aufs neue Fundament legen (*καταβαλλ.*, wie II Makk. 2, 13), als sollte ihr Christenleben ganz neu wieder aufgebaut werden, was, wenn nötig, gar nicht mehr möglich wäre, da es einen Abfall voraussetzen würde, der seiner Natur nach nicht wieder gut zu machen wäre, und von dem ja auch der Tadel 5, 11f. noch nichts enthielt. Als dieses Fundament bezeichnet er (neben dem artikellosen *θεμελ.* natürlich artikellos) nach Mc. 1, 15 die *μετανοια* und die *πιστις*. Jene wird mit *απο* (vgl. Act. 8, 22) näher charakterisiert als eine Abkehr von toten Werken, welche nicht nur die Wirkung (vgl. *ζων* 3, 12. 4, 12), das göttliche Wohlgefallen zu erwerben, nicht haben (wie alle äusserliche Legalität), sondern vielmehr, wie alles Tote, eine (das Gewissen mit Schuldbewusstsein) befleckende (wie alles Sündethun); diese als das Vertrauen auf Gott, der durch den Messias die Erfüllung seiner Verheissungen begonnen und in ihrer Vollendung gewährleistet hat. Wenn Busse und Glaube selbst das Fundament des Christenlebens bilden (bem. den gen. app.), so gehört doch zum Fundament**legen** eine als Apposition zu *θεμελιον* angefügte Belehrung zunächst darüber, wie sich die mit Handauflegung verbundene (bem. das innerlich verbindende *τε*, wie 1, 3) Waschung, d. h. die christliche Taufe von andern (jüdischen) Waschungen unterscheidet, indem sie die schon gegenwärtigen messianischen Heilsgüter mitteilt und den Besitz der zukünftigen garantiert. Darum wird zuletzt noch hinzugefügt die Belehrung über die Totenauferstehung (wie sie die Gläubigen im Unterschiede von der Auferstehung zum irdischen Messiasreich erwarten) und über das auf ewig entscheidende (*αιων.*, wie 5, 9) Gericht, welches nicht dem Volke Israel als solchem, sondern den Gläubigen aus Israel die Heilsvollendung zusprechen wird. Denn nur diese Unterweisung war ja im stande, Busse und Glauben zu erzeugen, wie sie das Fundament des Christenlebens bilden. — **v. 3.** *κ. τουτο*) geht auf das *φερεσθαι επι τ. τελ.*, dessen zukünftiges Eintreten (*ποιησομεν*) nur dann von der göttlichen Gestattung (vgl. I Kor. 16, 7) abhängig gemacht werden kann, wenn es das Fortbewegtwerden der Leser zu jenem Ziel durch die Belehrung des Verf. bezeichnet, da dieses allerdings abhängig davon bleibt, ob Gott seinem Worte die Kraft giebt, ihre Trägheit zu überwinden und sie zum Ziele voller christlicher Reife zu führen. —

*νατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς
τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου 5 καὶ
καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος
6 καὶ παραπεσόντας πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυ-
ροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας. 7 γῆ
γὰρ ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν καὶ τίκτουσα*

---

v. 4. *αδυνατον*) Der Verf. begründet die Bedingtheit des *ποιησομεν* dadurch, dass allerdings ein Fall eintreten kann, wo dasselbe (der Natur der Sache nach) unmöglich ist, weil es von Gott nicht mehr gestattet wird. Er meint den Abfall derer, welche einmal (*απαξ*, das *παλιν* v. 6 vorbereitend und nur zum ersten Part. gehörend) durch die Gottesoffenbarung in Christo erleuchtet sind (*φωτισθ.*, wie Psal. 119, 130. Eph. 1, 18) und, was damit gegeben (*τε*), gekostet (2, 9), d. h. die persönliche Erfahrung gemacht haben von dem vom Himmel her ihnen erteilten (*επουρ.*, wie 3, 1) Geschenk (*δωρεα*, wie Act. 8, 20) der Sündenvergebung, die ihnen in der Taufe zugesprochen wird, und Teilhaber geworden sind (3, 1) heiligen Geistes, wie er ja ebenfalls in der Taufe mitgeteilt wird. Da das *γευσαμ.* in **v. 5** (nur c. acc., wie Joh. 2, 9, um die Häufung der Genit. zu vermeiden) absichtsvoll das *γευσαμ.* v. 4 aufnimmt, kann nur gemeint sein, dass sie mit jenem Geschenk bereits die Erfahrung von der Erfüllung eines köstlichen Gotteswortes (vgl. Jos. 21, 45. 23, 15), nämlich dessen, welches die Sündenvergebung verheisst, gemacht haben, wie ja auch die eng damit verbundenen *δυναμεις* die vom heiligen Geist gewirkten (2, 4) sind, in denen man, weil sie dem zukünftigen (messianischen, vgl. 2, 5) Weltalter angehören, dessen inne wird, dass dasselbe bereits angebrochen. — **v. 6.** *παραπεσ.*), wie Ezech. 15, 8, bezeichnet den Abfall solcher, die bereits alle gegenwärtigen Segnungen des Christentums erfahren haben. Der Verf. hält es für unmöglich, solche wiederum, wie es schon einmal bei ihrer Erleuchtung stattgefunden hat (v. 4), zur Sinnesänderung zu erneuern (*ανακαιν.*, wie Thren. 5, 21), und zwar nach dem Zusammenhang mit v. 3, weil Gott es nicht mehr gestattet, da dieser Fall nur eintreten kann, wo bereits das Verstockungsgericht über den Menschen ergangen ist (vgl. Mc. 4, 12. Röm. 11, 8). Die folgenden Part. bezeichnen den Grund, um deswillen solches Gericht über sie ergangen: weil sie an ihrem Teil (*εαυτοις*, eig. für sich, in ihrer Anschauung) thun, was die ungläubigen Juden einst gethan, dass sie Jesum öffentlich für einen des Todes schuldigen Betrüger (falschen Messias) erklären und so gleichsam wiederkreuzigen. Das *τ. υιον τ. θ.* hebt die ganze Grösse solchen Frevels hervor, über den Gott sein Gericht als Strafe verhängen muss. Zu *παραδειγμ.* (der öffentlichen Schande preisgeben) vgl. Ezech. 28, 17. Num. 25, 4. — **v. 7** begründet dies durch ein Gleichnis aus dem Naturleben und bestätigt so, dass es sich um ein von Gott verhängtes Schicksal handelt. Denn ein

βοτάνην εὔθετον ἐκείνοις, δι' οὓς καὶ γεωργεῖται, μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ· 8 *ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν.*

9 *πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν, ἀγαπητοί, τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας, εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν.* 10 *οὐ γὰρ ἄδικος*

Ackerland (*γη*, wie Gen. 47, 20. 24), welches den auf dasselbe (*επ αυτης* nach bekannter Prägnanz) häufig niedergehenden Regen getrunken hat und Gewächs erzeugt, das tauglich (*ευθ.*, wie Lc. 9, 62) ist für jene, um deretwillen es auch bearbeitet wird, empfängt Anteil (*μεταλαμβ.*, wie II Tim. 2, 6) an einem von Gott herkommenden Segen (*ευλ.*, wie I Petr. 3, 9), d. h. ihm wird, weil es eben ein fruchtbares Land ist, der von oben herkommende Regen zum Segen, indem er ihm eine seiner Bestimmung gemässe Frucht erzeugen hilft. — **v. 8.** *εκφερ.*) wie Gen. 1, 12, leitet den v. 4 ff. begründenden Gedanken ein, dem der Gegensatz in v. 7 nur zur Illustration dient: wenn er aber (nämlich ein Acker, der reichlichen Regen getrunken hat) Dornen und Disteln (Gen. 3, 18) hervorbringt, ist er unprobehaltig (*αδοκ.*, wie I Kor. 9, 27), indem er sich als einer erweist, der trotz aller Bedingungen des Fruchttragens nützliche Frucht zu bringen nicht im stande ist. Das *καταρας* kann im Gegensatz zu der *ευλογ.* v. 7 nur auf den Fluch Gottes gehen, der ihm nahe ist (*εγγυς*, räumlich, wie Lc. 19, 11), weil derselbe, bereits von Gott über ihn ausgesprochen, herannaht, um sich über ihm zu entladen. Das auf *καταρας* bezügliche *ης* sagt dann, dass das Ende desselben (wenn er sich entladen) nur zum Abbrennen (*εις καυσ.*, vgl. Jes. 40, 16) führen kann. Natürlich sind es die Menschen, die dies Gottesgericht an dem unfruchtbaren Acker vollstrecken. Wie auf dem von Gottes Regen getränkten und doch unfruchtbaren Acker der Fluch Gottes ruht, der ihn sicherem Verderben überliefert, so ist der trotz aller Heilserfahrungen Abgefallene (v. 4 ff.) dem unentrinnbaren Gottesgericht verfallen und kann daher nicht zur Busse erneuert werden, weil Gott, dessen Verstockungsgericht bereits über ihn ergangen, es nicht gestatten würde.

6, 9. *πεπεισμαι*) wie Lc. 20, 6. Mit einer Versicherung seiner Liebe (*αγαπ.*, wie Röm. 12, 19) spricht der Verf. es aus, dass er in betreff ihrer (*περι*, wie Röm. 15, 14) eines Besseren gewiss sei. Das *τ. κρεισσονα* (hier im Sinne von I Kor. 7, 9. 11, 17) wird durch das unter demselben Art. stehende *εχομ.* (vgl. Ezech. 1, 15. 19. Act. 20, 15) *σωτηριας* näher dahin bestimmt, dass er Besseres meint, als er vorauszusetzen schien, wenn er v. 3 ihr *φερεσθαι επι τ. τελ.* mit Verweisung auf den v. 4—8 erörterten Fall in Frage stellte, nämlich das Gelingen desselben, das aufs engste mit Errettung zusammenhängt, weil solche sonst nicht eintreten kann. Zum schriftstellerischen Plur. vgl. 2, 5. 5, 11. — **v. 10.** *αδικος*) wie Röm. 3, 5 vom Gegensatz der richterlichen Gerechtigkeit Gottes, die ja darin be-

ὁ θεός, ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες. 11 *ἐπιθυμοῦμεν δὲ ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους,* 12 *ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε, μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας.* 13 *τῷ γὰρ*

---

steht, dass er jedem nach seinen Werken vergilt (Röm. 2, 5 f.), also auch des ihren nicht vergessen kann (*επιλαθ.* c. gen., wie Psal. 9, 13). Der inf. aor., der die Handlung selbst ohne Beziehung auf das Zeitverhältnis ausdrückt, bezeichnet hier als inf. epex., worin die Ungerechtigkeit bestände, wenn er nämlich, dessen vergessend, dass sie trotz aller Mängel ihres Glaubenslebens doch in ihrem Thun (*εργον*, wie Röm. 2, 7) sich als nicht unfruchtbar erwiesen haben, sie bereits dem Verstockungsgericht überwiese und nicht mehr gestattete, sie vorwärts zu führen. Das *και τ. αγαπ.* zeigt, dass es sich um ein Thun handelt, welches mit der Liebe verbunden war, aus der es hervorging. Diese Liebe bezeichnet aber der Relativsatz (*ης* attrah. statt *ην*) als eine solche, welche sie nicht eigentlich gegen Menschen, sondern gegen den Namen Gottes erwiesen haben (*ενδειχν.*, wie II Kor. 8, 24), indem sie einst, wie jetzt, Dienste geleistet haben (*διακονησ.*, wie Röm. 15, 25) nicht irgend welchen ihnen in menschlichen Verhältnissen Nahestehenden, sondern denen, die als die spezifisch Gottangehörigen (2, 11. 3, 1) nach seinem Namen genannt sind, seien es Gemeindegenossen oder Auswärtige. — **v. 11.** *επιθυμ. δε*) erklärt, warum er trotzdem so geredet (v. 9), als wäre bei ihnen auch der furchtbare Fall v. 4—8 möglich. Er wünscht eben, dass, durch diese ernste Warnung aufgeschreckt, ein jeder von ihnen, also auch die, welche er bereits für ernstlich gefährdet hält, denselben Eifer, welchen sie im Dienen bewiesen haben, auch beweise mit bezug auf die Überzeugungsgewissheit (*πληροφορ.*, wie I Thess. 1, 5) der (ihrer) Hoffnung bis zuletzt, von der ja ihre Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde abhängt (3, 6. 14). Durch die gesperrte Stellung wird die Verbindung von *σπουδην* mit *προς* gesichert. — **v. 12.** *νωθρ.*) geht hier nicht, wie 5, 11, auf ihre Verständnisfähigkeit und -willigkeit, sondern auf die Ermattung ihrer Hoffnung, welche durch seine Belehrungen über die Erhabenheit des messianischen Hohepriestertums, wenn sie sich dadurch zur christlichen Mündigkeit fortführen lassen, neugestärkt werden soll, damit sie vielmehr (*δε*, wie 4, 15) Nachahmer derer werden, die durch Glauben und Ausdauer (*μακροθ.*, wie Jes. 57, 15. Jak. 5, 10) im Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheissung (das jedes Ermatten der Hoffnung auch beim scheinbaren Verzuge derselben ausschliesst) die Verheissung erlangen. Das *κληρον.* steht, wie 1, 14, von dem Eintritt in den Besitz des in den *επαγγ.* (Röm. 9, 4. II Kor. 1, 20) von jeher dem Volke Gottes Verheissenen, wie er den wahrhaft Gläubigen im alten wie im neuen Bunde sicher bevorsteht. — **v. 13** begründet zu-

Ἀβραὰμ ἐπαγγειλάμενος ὁ θεός, ἐπεὶ κατ᾽ οὐδενὸς εἶχεν μεί-
ζονος ὀμόσαι, ὤμοσεν καθ᾽ ἑαυτοῦ, 14 λέγων· εἰ μὴν εὐλογῶν
εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε· 15 καὶ οὕτως μακρο-
θυμήσας ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας. 16 ἄνθρωποι γὰρ κατὰ τοῦ
μείζονος ὀμνύουσιν, καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς
βεβαίωσιν ὁ ὅρκος· 17 ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς
ἐπιδεῖξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς

---

nächst das sichere Bevorstehen dieses *κληρονομειν*, aber um damit nun auf das zu kommen, was Gott gethan hat, um die Überzeugungsgewissheit unsrer Hoffnung (v. 11) zu stärken, und so seine Zuversicht, dass die Leser nicht abfallen werden, auf ihren tiefsten Grund zurückzuführen. Der Verf. geht deshalb auf den ersten Empfänger jener Verheissungen zurück, dem Gott, nachdem er seine Verheissungen gegeben (*επαγγειλ.*, wie Act. 7, 5), dieselben durch einen Eidschwur versiegelte. Zu *εχ.* c. inf. vgl. Lc. 12, 4. 14, 14, zu *ωμοσεν καθ εαυτου* Gen. 22, 16. Da er keinen, wie die gesperrte Stellung nachdrücklich hervorhebt, an Bedeutung Höheren (*μειζ.*, wie Mt. 11, 11) hatte, bei dem er schwören konnte, schwur er bei sich selbst. — **v. 14.** Der Eidschwur bezog sich zunächst auf die Verheissung einer grossen Nachkommenschaft (Gen. 22, 17), die aber der Verf. als die Grundlage aller Heilsverheissungen und darum diese mit involvierend denkt. In der nach dem Gedächtnis citierten Stelle ist das ungriechische *ει μην*, womit die LXX häufig die hebr. Schwurformel wiedergeben, statt *η μην*, und *σε* nach Gen. 17, 2 statt *τ. σπερμα σου* gesetzt. — **v. 15.** *και ουτως*) wie Röm. 5, 12: und unter diesen Umständen, d. h. weil ihm eben die Verheissung durch einen Eidschwur versiegelt war. Es gehört zu *μακροθ.* (Jak. 5, 7 f.), weil eben dadurch der Glaube Abrahams zu einem ausdauernden wurde, infolge dessen er (in dem Erwachsen eines grossen Volkes aus seiner Nachkommenschaft) das nach v. 14 Verheissene erlangte (*επετυχ.*, wie Röm. 11, 7. Jak. 4, 2). — **v. 16** begründet, dass Abraham infolge des göttlichen Eidschwurs zu der Ausdauer gelangte, die ihm die Erfüllung der Verheissung verschaffte, durch den Hinweis auf die Bedeutung, die bei Menschen der Eid hat, wenn sie bei dem, der grösser ist, als sie, d. h. bei Gott schwören, und so jeglicher Widerrede (*αντιλογ.*, wie Exod. 18, 16. Prov. 18, 18) für sie (bemerke die gesperrte Stellung des *πασης*) der Eid ein Ende macht (*περας*, wie Psal. 119, 96), um so die beschworene Aussage zu bekräftigen. Bem. die nachdrucksvolle Stellung von *ο ορκος* am Schlusse des Satzes. — **v. 17.** *εν ω*) auf Grund welcher bei Menschen gültigen Ordnung. Als Gott noch viel reichlicher (*περισσ.* neutr. adj. statt des Adv. 2, 1), als es ohne solche Massnahme geschehen wäre, zeigen (*επιδειξ.*, wie Act. 18, 28) wollte die Unwandelbarkeit (*το αμεταθ.* vgl. III Makk. 5, 1. 12) seines Ratschlusses (*βουλη*, wie Act. 4, 28), trat er auf Grund jener Ordnung mit einem Eide als

βουλῆς αὐτοῦ, ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ, 18 *ἵνα διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων, ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν, ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος,* 19 *ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος,* 20 *ὅπου πρόδρο-*

Vermittler ein, indem er als der Zeuge, bei dem er schwur, zwischen sich selbst und den Verheissungsempfängern in die Mitte trat (vgl. Gen. 31, 50). Als Nachkommen Abrahams, welche die ihm gegebene Verheissung (natürlich in ihrer Ausdehnung auf die ganze Heilsverheissung) als Erbe überkommen haben, heissen die Glieder des alten, wie des neuen Bundes *κληρον. τ. επαγγ.*, so dass der Verf. von seinen Lesern, die ja zu ihnen gehören, ein Festhalten an der so stark verbürgten Christenhoffnung erwarten konnte. — **v. 18.** *ινα*) entwickelt die schon im Partizipialsatz angedeutete Absicht Gottes noch einmal mit spezieller Beziehung auf sich und die Leser. Die zwei Thatsachen (*πραγμ.*, wie Lc. 1, 1), die ihrer Natur nach unwandelbar sind (*αμεταθετ.* mit Anspielung auf *το αμεταθ.* v. 17), auf Grund derer Gott seinem Wesen nach (*θεον* ohne Art.) unmöglich gelogen haben kann, sind einmal seine Verheissung an sich und dann der Eidschwur, mit dem er die Grundlage und damit den Gesamtinhalt derselben versiegelte. Die starke *παρακλησ.* (vgl. Röm. 12, 8) kann nur die Ermunterung zum Festhalten der Hoffnung sein, die wir dadurch empfangen sollen. Denn die gläubigen Nachkommen Abrahâms werden ausdrücklich charakterisiert als die, welche (angesichts des drohenden Verderbens einerseits und der von Christo ihnen verkündeten Errettung andrerseits) sich dazu geflüchtet haben, festzuhalten, d. h. sich anzuklammern an das (infolge der Verkündigung Jesu und der Ohrenzeugen vgl. 2, 3) ihnen vor Augen liegende (*προκειμ.*, wie II Kor. 8, 12. Jud. v. 7) Hoffnungsgut (*ελπις* im objektiven Sinne, wie Röm. 8, 24), das ihnen die verheissene Errettung verbürgt. — **v. 19.** *ην*) bezeichnet dieses Hoffnungsgut, dessen wir mit der vollen Verheissungserfüllung teilhaftig werden, bildlich als einen Anker, weil es die Seele vor dem Verderben sichert, wie der Anker das Schiff vor dem Wogendrang; und zwar als einen sicheren und darum zuverlässigen, der so fest im Meeresgrunde haftet, dass er nicht loslässt, weil es uns nicht genommen werden kann. Wie aber die Zuverlässigkeit des Ankers davon abhängt, ob er tief in festen Meeresgrund hinabgeht, so geht dieser Anker hinein in das Innere des Vorhanges (Lev. 16, 2), d. h. in das (himmlische) Allerheiligste, wo an der Wohnstätte Gottes in der Welt der Ewigkeit und Unwandelbarkeit von einem Loswerden dessen, was dort einmal ruht, nicht die Rede sein kann. Dort aber hat unser Hoffnungsgut seine Stätte und feste Bürgschaft, weil nach **v. 20** dorthin (*οπου*, statt *οποι*, wie Mt. 8, 19), in die Stätte der himmlischen Vollendung, als unser Vorläufer (*προδρομ.*, wie Sap. 12, 8, ein

μος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.

VII, 1 οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδέκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν, 2 ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὅ ἐστιν βασιλεὺς εἰρήνης, 3 ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ

---

andres Bild für *αρχην*. 2, 10) Jesus zu unserm Besten, nämlich um uns den Weg dorthin zu öffnen, einging, und damit jene Endvollendung uns für immer gesichert ist. Inwiefern er aber *υπερ ημων* einging, erläutert der Partizipialsatz, wonach er erst einging, nachdem er (durch die Darbringung des grossen Versöhnungsopfers) ein Hoherpriester geworden, um die von ihm vollbrachte Sühne auf ewig vor Gott zur Geltung zu bringen. Indem der Verf. ihn aber als einen Hohenpriester *κατα τ. ταξ. μελχ.* bezeichnet, kehrt er zu seinem Thema (5, 10) zurück, wie das *εις τ. αιωνα* auf das nach 5, 6 damit gegebene Moment zurückblickt.

7, 1—10 beginnt nun die im zweiten Teile intendierte Erörterung, indem der Verf. zunächst an der Hand von Gen. 14 erläutert, was es mit jener Bestimmung *κατα τ. ταξιν μελχ.* auf sich hat. — *ουτος γαρ*) dieser Melchisedek nämlich, der Gen. 14, 18 ein König von Salem und Priester des höchsten Gottes heisst. Näher wird er mit bezug auf die dortige Erzählung bezeichnet als der, welcher dem Abraham begegnete, als derselbe zurückkehrte von der Niederlage der Könige (vgl. Gen. 14, 17), und ihn segnete (Gen. 14, 19). — **v. 2** fügt hinzu, wie ihm Abr. auch, gleichsam als Dank für diese priesterliche Segnung, einen Zehnten von allem (vgl. Gen. 14, 20), was er erbeutet hatte, zuteilte (*εμερισ.*, wie Röm. 12, 3, vgl. die *μερισμοι* 2, 4). Mit *πρωτον μεν* beginnt die Reflexion über das, wodurch dieser Melchisedek als ein Vorbild Christi erscheint. Denn wenn er, d. h. sein Name verdolmescht wird: König der Gerechtigkeit, so erinnert das an 1, 8f., wonach er als solcher ein ewiges Königreich empfängt, wie danach die Bedeutung (*ο εστιν*) des *βασ. σαλ.* an den Jes. 9, 5f. verheissenen Friedenskönig, dem auch ein ewiges Reich verliehen wird. Zu *πρωτ. μεν—επ. δε και* vgl. Jak. 3, 17. Insbesondre aber zeigt **v. 3** im Anschluss an das *εις τον αιωνα* 6, 20, wie er nicht nur Priester ist, sondern beständig (*εις τ. διην.*, vgl. Symm. Psal. 48, 15) bleibt, da die Schrift von ihm weder Vater noch Mutter, noch ein Geschlechtsregister angiebt, da er (in der Darstellung der Schrift) weder einen Anfang (seiner) Lebenstage, wie er ja mit der Benennung seiner Eltern gegeben wäre, noch ein Lebensende hat, wovon sie nichts erzählt (bem. die subj. Negation in dem motivierenden Partizipialsatz). Vielmehr ist er durch diese Dar-

υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. 4 θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος, ᾧ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης. 5 καὶ οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευεὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῖν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον, τοῦτ' ἔστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ· 6 ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν δεδεκάτωκεν Ἀβραάμ, καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν·

---

stellungsweise absichtsvoll gleichgemacht (αφωμ., wie Epist. Jerem. v. 71) dem Sohne Gottes, der ja auch nach 1, 2f. von Ewigkeit gewesen und nach 1, 11f. in Ewigkeit derselbe bleibt. Endlich soll nach **v. 4** auf Grund der v. 2 erwähnten Thatsache ins Auge gefasst werden (θεωρειτε, wie Act. 17, 22), wie gross, d. h. wie hocherhaben dieser (Melchisedek) war, welchem Abr. den Zehnten gab aus den auserlesensten Beutestücken (ακροθιν.), er, der, obwohl er der hochgefeierte Patriarch (Act. 2, 29. 7, 8 f.) war (bem. den Nachdruck, der durch die gesperrte Stellung auf die Apposition fällt), damit denselben als über sich stehend anerkannte. — **v. 5f.** και) stellt neben diese Anerkennung seiner Grösse durch Abraham, wie Melchisedek durch Annahme dieses Zehnten ein Recht ihm gegenüber beanspruchte, dessen ganze Grösse durch die Vergleichung mit dem Zehntrecht der levitischen Priester anschaulich gemacht wird (daher das μεν—δε). Sie werden bezeichnet als die, welche den Priesterdienst (ιερατ., wie Num. 18, 7. Lc. 1, 9) von den Söhnen Levis her empfangen, weil der Stamm Levi unter den von Abraham herkommenden zwölf Stämmen als der eigentliche Priesterstamm gedacht ist, der seinen aaronitischen Gliedern die Ausübung des Priesterdienstes überträgt. Diese nun haben Auftrag (εντολ., wie Act. 17, 15), das Volk zu bezehnten (αποδεκατ., wie I Sam. 8, 15. 17) in der vom Gesetz vorgeschriebenen Weise, wonach ihre Zehnterhebung eine indirekte war (Num. 18, 28), sie also auch ihren Zehnten, wie ihren Priesterdienst, erst von den Söhnen Levis empfingen. Daher erläutert das τουτ εστιν (vgl. Röm. 1, 12. 7, 18) das τον λαον näher dahin, dass sie eigentlich nicht das Volk, sondern ihre Brüder, die Söhne Levis, bezehnten, obwohl dieselben solche sind, die aus der Lende Abrahams hervorgegangen (vgl. Gen. 35, 11), also als solche niemandem tributpflichtig waren. So ist zwar ihr Zehntrecht schon ein überaus hohes, da es an Söhnen des grossen Patriarchen geübt wird, aber noch ungleich höher nach **v. 6** das Zehntrecht dessen, der ohne einmal (bem. die subj. Neg.) von ihnen (den Söhnen Levis), also aus diesem bevorrechtigten Stamme abzustammen (zum Ausdruck vgl. I Chron. 5, 1), den Abraham selbst bezehntet hat (δεκατ., wie Nehem. 10, 38). Das Perf. deutet auf die in der Schrift vorliegende Thatsache hin (vgl. 1, 4. 13), welche ein für allemal die Erhabenheit des Melchisedek über Abraham feststellt. Denn dass es sich hier noch ausschliesslich hierum handelt und nicht etwa

7 χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται. 8 καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι λαμβάνουσιν, ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ. 9 καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, δι' Ἀβραὰμ καὶ Λευεὶς ὁ δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται· 10 ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν, ὅτε συνήντησεν αὐτῷ Μελχισεδέκ.

11 εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευειτικῆς ἱερωσύνης ἦν

---

um die Erhabenheit des Melchisedek über die levitischen Priester, zeigt deutlich die damit verbundene Aussage, dass er (nach der Schrift) gesegnet hat (v. 1) den, der nach 6, 13 die Verheissungen empfing. Dass dabei lediglich auf die Grösse des Verheissungsempfängers reflektiert wird, über den der, welcher ihn gesegnet hat, weit erhaben gewesen sein muss, zeigt **v. 7**, wo ausdrücklich betont wird, dass ohne jede Widerrede (6, 16) das Geringere von dem höher Stehenden (1, 4) gesegnet wird. Erst **v. 8** kommt, nachdem einmal v. 5 auf das levitische Priestertum reflektiert war, auf dieses zurück, um die Bedeutung der Zehntung Abrahams durch Melchisedek auch von der Seite her darzuthun, dass sie hoch über der Zehntung der Söhne Levis durch die Priester steht. Das *ωδε — εκει* kann nur auf das Num. 18, 28 von jener Gesagte im Gegensatz zu dem Gen. 14, 20 von dieser Gesagten gehen. Das betont gestellte *αποθνησκοντες* deutet an, dass jene nur für ihre Lebenszeit ein Recht haben, das der Natur der Sache nach, sobald sie sterben, wieder auf andre übergeht, während von diesem dadurch, dass von keinem Ende seiner Tage erzählt ist (v. 3), bezeugt wird, dass er lebt. Da die levitischen Priester aber eigentlich gar nicht einmal aus eignem Recht, sondern als solche, welche von den Söhnen Levis das Priestertum empfangen haben (v. 5), den Zehnten erheben, geht **v. 9** dazu fort, zu zeigen, wie sozusagen (*ως επος ειπειν*) durch Abraham, d. h. durch seine Bezehntung, auch Levi, der als das Oberhaupt des Priesterstammes der ursprüngliche Zehntenempfänger war, aus dessen Recht allein seine Nachkommen Zehnten empfangen (nach der Schrift), bezehntet worden ist. — **v. 10** erläutert das dadurch, dass Levi noch in der Lende des (seines) Vaters war, als ihm Melchisedek begegnete (v. 1), weil Abraham damals noch keinen Sohn hatte, also der Same, aus dem seine ganze Nachkommenschaft entspross, damals noch bei ihm war. Auch aus dieser Wendung erhellt, dass die Vergleichung mit den levitischen Priestern hier keine selbständige Bedeutung hat, sondern dass nur die Bezehntung Abrahams als eine dargestellt werden soll, welche in ihm zugleich seine ganze Nachkommenschaft traf, also eine ungleich höhere war, als jede etwa innerhalb dieser vorkommende, so dass immer nur noch das *πηλικος ουτος* v. 4 begründet werden soll.

7, 11—25 folgert aus v. 1—10, dass mit der Ernennung eines Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedeks (6, 20), der eine dem Sohne Gottes in der Schrift gleichgemachte (v. 2f.), über Abraham und seine

— ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται —, τίς ἔτι χρεία κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι; 12 μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης ἐξ

Nachkommen, auch die Träger des Priestertums unter ihnen, erhabene Person war (v. 4—10), eine Änderung des levitischen Priestertums eingetreten ist, deren Grund nur die Ungenüge des letzteren sein kann. Das ουν folgert also, wie 2, 14. 4, 14, den Grundgedanken des Folgenden, der im Hauptsatz freilich nur indirekt enthalten, indem derselbe das Bedürfnis einer solchen Änderung unter einer Voraussetzung in Frage stellt, die schon nach der Form des Bedingungssatzes nicht statthatte. Daher auch das μεν (freilich), dem kein δε folgen darf, weil in dieser Form bereits liegt, dass der entgegengesetzte Fall eingetreten ist und eine Änderung des Priestertums notwendig gemacht hat. Die τελειωσις, welche durch das levitische Priestertum (ιερωσ., wie I Chron. 29, 22) eintreten sollte und hiernach nicht eingetreten ist, kann nicht die sittliche Vollendung (2, 10. 5, 9) sein, mit der ja das Priestertum nichts zu thun hat, sondern nur die Versetzung in das normale Verhältnis zu Gott durch Reinigung von der Schuldbefleckung, die dem Israeliten allein seine durch das Bundesverhältnis zu Gott begründete Vollkommenheit raubt. Dies wird durch den deutlich das Satzgefüge unterbrechenden parenthetischen Begründungssatz damit angedeutet, dass das Volk nur auf Grund (επι, wie Exod. 34, 27) dieses Priestertums mit einem Gesetz versehen war (vgl. νομοθετ. τινι Exod. 24, 12). Gott hätte einem sündhaften Volke nicht ein Gesetz gegeben, an dessen Erfüllung sein Verbleiben im Bundesverhältnis geknüpft blieb, wenn er nicht durch das Priesterinstitut Sorge getragen hätte, dass das immer wieder durch Gesetzesübertretungen gestörte religiöse Verhältnis mittels priesterlicher Sühne zu einem normalen hergestellt werde. In dem τις ετι χρεια liegt also die Aussage, dass nur in dem thatsächlich nicht eingetretenen Falle, dass durch das levitische Priestertum diese τελειωσις beschafft, kein Bedürfnis vorhanden gewesen wäre, dass ein andersartiger Priester (bem. das durch die gesperrte Stellung betonte ετερον) und zwar, wie im Rückblick auf 6, 20 durch Voranstellung betont wird, κατα τ. ταξ. μελχ., aufgestellt werde (ανιστ., vgl. Deut. 18, 15. Act. 13, 32), wie es nach 5, 10 thatsächlich in Psal. 110, 4 geschehen ist. Denn auf die Aussage dieses Psalmwortes weist das λεγεσθαι im Parallelsatz, in dem die lediglich das κατα τ. ταξ. ααρ. negierende (objektive) Negation besagt, dass der messianische Hohepriester dort als ein nicht-aaronitischer (also ετερος) bezeichnet wird. Dass nach dem Bedürfnis einer solchen Änderung gefragt wird, begründet **v. 12** mit der bedeutungsschweren Folge derselben. Denn wenn das Priestertum (mit der Aufstellung eines solchen nicht-aaronitischen Priesters) geändert wird (μετατιθ., vgl. Sir. 6, 8), tritt notwendigerweise, nämlich infolge des in der Parenthese des v. 11 konstatierten Verhältnisses des Priestertums zum Gesetz, auch eine Ge-

ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται. 13 *ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα, φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν, ἀφ' ἧς οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ·* 14 *πρόδηλον γὰρ ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, εἰς ἣν φυλὴν περὶ ἱερέων οὐδὲν Μωϋσῆς ἐλάλησεν.* 15 *καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν, εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος,* 16 *ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου·* 17 *μαρτυ-*

---

setzesänderung (*μεταϑ.*, wie II Makk. 11, 24) ein. — **v. 13** begründet daher noch einmal ausdrücklich die v. 11f. indirekt angedeutete Änderung des Priestertums als eine thatsächlich eingetretene. Das *εφ ον* (vgl. Mc. 9, 12f.) *λεγεται ταυτα* weist auf v. 11 zurück, wonach der messianische Hohepriester als ein nicht-aaronitischer bezeichnet wird. Der, mit bezug auf welchen jenes gesagt wird, hat thatsächlich (durch seine Abstammung) an einem andern Stamme Anteil gehabt (*μετεσχ.*, wie 2, 14, nur das Perf. von dem noch fortdauernden Thatbestande), und zwar an einem solchen (daher das *ετερας*, wie v. 11), von welchem herstammend keiner dem Altar seine Sorgfalt gewidmet hat und widmet (bem. das Perf. und zu *προσεχ. τινι* vgl. I Tim. 4, 13), also einem nichtpriesterlichen. — **v. 14.** *προδηλον*) wie I Tim. 5, 24f., bezeichnet das vor Augen Liegende und allen Kundbare. Das *εξ ιουδα* benennt, mit Nachdruck vorantretend, den Stamm, aus welchem unser (erhöhter) Herr, der auch in seiner Erhöhung noch seinen Charakter als Spross aus Juda trägt (vgl. Apok. 5, 5), aufgesprosst ist (*ανατεταλκ.*, wie Gen. 19, 25; doch hier metaphorisch mit Beziehung auf Weissagungen, wie Sach. 6, 12). — **v. 15.** *περισσ.*) noch reichlicher ersichtlich ist die v. 12f. begründete Thatsache, nämlich die eingetretene Änderung des Priestertums, wenn nach v. 11 ein andersartiger Priester aufgestellt wird nach der Ähnlichkeit Melchisedeks. Das betont voranstehende *κατα τ. ομοιοτ.* tritt hier an Stelle des *κατα τ. ταξιν*, weil es sich nach dem Folgenden nicht mehr um seine Rangstellung, sondern um die schon v. 3 angedeutete Wesensähnlichkeit (vgl. 4, 15) handelt, sofern sein Priestertum überhaupt nicht auf irgend einer leiblichen Abkunft, sondern auf seiner Wesensbeschaffenheit beruht, wie der Relativsatz in **v. 16** erläutert. Er ist, was er ist, nicht geworden in Gemässheit einer Norm (*νομον*, wie Röm. 7, 21. 23), wie sie ein Gebot giebt, welches das Priesterrecht von irgend einer fleischlichen Abstammung abhängig macht, und, weil es nur Fleischliches verlangt, selbst fleischlich ist, sondern in Gemässheit eines Vermögens, wie es ein unauflösliches (*ακαταλυτ.*, vgl. IV Makk. 10, 11) Leben verleiht. Nur ein Leben, das im Tode nicht aufgelöst wurde, wie der Sohn Gottes es nach dem Vorbilde Melchisedeks besass (v. 3), konnte ihn befähigen, sich selbst im Kreuzestode zu opfern und danach, zu Gott erhöht (5, 1), vor ihm seines Priestertums zu walten in alle Ewigkeit, wie von ihm nach **v. 17** bezeugt wird in Psal. 110, 4.

ρεῖται γὰρ ὅτι σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.
18 ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς διὰ τὸ αὐτῆς
ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές 19 — οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος —,
ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ.
20 καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας — οἱ μὲν γὰρ χωρὶς

Ist aber nach v. 13—17 thatsächlich, trotz ihrer folgenschweren Bedeutung (v. 12), eine Änderung des Priestertums eingetreten, so ist in der That, was v. 11 nur für einen nicht eingetretenen Fall in Frage gestellt war, ein Bedürfnis zu einer solchen Änderung vorhanden gewesen. — **v. 18** begründet dies noch ausdrücklich. Bem. das durch die gesperrte Stellung stark betonte *αθετησις*. Das war es ja, was den Hebräern sicher am schwersten begreiflich war und was hier zum ersten Male rückhaltlos ausgesprochen wird: Ausserkraftsetzung eines göttlichen Gebotes, wie die bisherige Priesterordnung (v. 16). Eine solche tritt freilich ein, wenn auch bei einem Gebot, das als ein vorläufiges (eigentlich einem, das später kommen sollte, nur vorangehendes), also von vorn herein zur Abschaffung bestimmtes charakterisiert wird, und zwar um der seinem Wesen anhaftenden (bem. die neutr. adj., wie 6, 17) Schwäche und Unbrauchbarkeit willen. Wenn es die *τελειωσις* (v. 11) nicht zu beschaffen vermochte, so hatte es sich ja als völlig unnütz erwiesen, wie durch die parenthetische Einschaltung in **v. 19** (*ουδεν — νομος*) noch ausdrücklich begründet wird. Hier wird nun vom ganzen Gesetz gesagt, was v. 11 vom Priesterinstitut indirekt angedeutet war, dass es nichts zur Vollendung gebracht hat, also eine sittliche Gottwohlgefälligkeit, wie sie das Gesetz mit seinen Forderungen bewirken sollte, so wenig, wie eine durch keine Sündenschuld behinderte Gemeinschaft mit Gott, die es durch seine Kultusordnung herbeiführen wollte. Das *επεισαγωγη δε* bildet den durch *μεν* vorbereiteten Gegensatz zu *αθετησις*. Alles Bedenkliche einer solchen fällt ja fort, wenn mit der neuen Priesterordnung eine bessere Hoffnung (im Sinne von 6, 18) hierzu eingeführt wird. Auch mit der alten verband sich ja die Hoffnung, äusserlich durch das Priestertum zur vollen Gemeinschaft des Bundesvolkes zugelassen zu werden; aber erst mit der neuen ist die Hoffnung auf eine volle Sündenvergebung gegeben, mittels welcher (res sperata) wir Gott selbst nahen, weil nur der völlig entsündigte Mensch mit dem heiligen Gott in Gemeinschaft treten darf, womit eben die Vollendung des religiösen Verhältnisses gegeben ist, d. h. die *τελειωσις*. — **v. 20.** *και*) fügt einen zweiten Grund an, weshalb die Abschaffung der alten und die Einführung einer mit einer bessern Hoffnung verknüpften neuen Priesterordnung eingetreten ist, und zwar entsprechend der Bedeutung (*καθ οσον*, wie 3, 3) der Thatsache, dass nicht ohne einen Eidschwur (*ορκωμ.*, wie Ezech. 17, 18f.) die letztere erfolgt ist, womit jedenfalls die Bürgschaft gegeben, dass dies die definitive sei, die man bei der vorläufigen (v. 18) eben nicht hatte. Ehe aber der Nachsatz

ὁρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες, 21 ὁ δὲ μετὰ ὁρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· ὤμοσεν κύριος, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα —, 22 κατὰ τοσοῦτο καὶ κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς. 23 καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν γεγονότες ἱερεῖς διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν· 24 ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην, 25 ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.

---

folgt, unterbricht sich der Verf. durch eine Parenthese, wie v. 11. 19, welche erst ganz klar herausstellt, dass es sich um den bei der Einführung der neuen Priesterordnung erfolgten Eidschwur handelt. Dieselbe besagt nämlich, dass die einen (*οι μεν*, wie Phil. 1, 16f.), nämlich die Priester alter Ordnung, solche sind, die ohne Eidschwur (bem. das Voranstehen des entscheidenden Hauptpunktes) Priester geworden, während nach **v. 21** er (*ο δε*), d. h. der Priester neuer Ordnung, es geworden ist unter Begleitung (*μετα*, wie 4, 16. 5, 7) eines Eidschwurs durch Gott, der (noch jetzt) mit bezug auf ihn (*προς*, wie 1, 7) spricht (in den Worten des Psalmisten): geschworen hat Jehova und es wird ihn nicht gereuen: du bist Priester in Ewigkeit (Psal. 110, 4). — **v. 22.** *κατα τοσ.*) knüpft den Nachsatz nach Abschluss der Parenthese an das *καθ οσον* des Vordersatzes v. 20 an: der Bedeutung entsprechend, welche dieser Eidschwur seiner Priestereinsetzung verleiht, ist auch eines besseren Bundes Bürge (*εγγυος*, wie II Makk. 10, 28) geworden Jesus. Bem. die gesperrte Stellung des das neue Moment betonenden Genit. und die nachdrucksvolle Stellung des *ιησους* am Schlusse. Besser ist der Bund, d. h. das neue Gemeinschaftsverhältnis mit Gott im Vergleich mit dem am Sinai geschlossenen, weil der mit einem Eidschwur, also unwiderruflich eingesetzte Priester verbürgt, dass die durch seine Sühne ermöglichte volle Gottesgemeinschaft (v. 19) eine dauernde ist. — **v. 23.** *και*) führt einen dritten Grund ein, weshalb das Bedürfnis einer Änderung der Priesterordnung eingetreten; denn die einen (v. 20) sind als eine Mehrzahl (*πλειονες*) Priester geworden, sofern die *εντολη σαρκ.* v. 16, welche das Priestertum an leibliche Abstammung knüpft, eine successive Reihe von Priestern voraussetzt, weil sie (d. h. jeder einzelne von ihnen) durch Sterben (*θαν.* ohne Art.) verhindert werden, zu bleiben, was sie (geworden) sind. — **v. 24.** *ο δε*) ist, wie v. 21, der Priester neuer Ordnung, der, weil er, was er ist, in Ewigkeit bleibt (v. 3), sein Priestertum (v. 11) als ein solches hat, das nicht auf andre übergeht (*απαραβ.*. vgl. das *παραβαινειν* Exod. 32, 8. Sir. 23, 18). — **v. 25.** *οθεν*) wie 2, 17, leitet die aus dieser Eigentümlichkeit sich ergebende Konsequenz ein, in der eben das letzte Bedürfnis liegt, das die alte Priesterordnung nicht zu befriedigen vermochte, sofern es noch gilt, die durch Vermittlung des neuen Priesters zu Gott herzutretenden, ihm

26 *τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος,* 27 *ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ*

---

in zuversichtlichem Vertrauen Nahenden (v. 19) nun auch (*και*) völlig (*εις τ. παντ.*, wie Lc. 13, 11), d. h. definitiv von dem ewigen Verderben zu erretten, dem sie zuletzt doch verfallen müssten, wenn sie nicht einen hätten, der, weil er allezeit lebt, auch bei jedem neuen Sündenfalle, der die im neuen Bunde gegebene Gottesgemeinschaft (v. 22) stört, bei Gott zu ihren Gunsten eintreten kann (*εντυγχ. υπερ*, wie Röm. 8, 27. 34). So fassen sich in diesem dritten Moment die beiden ersten (v. 19. 22) zusammen, die jenes erst zu ihrer letzten Vollendung bringt.

7, 26—8, 5 zeigt endlich, wie dieser Priester neuer Ordnung auch ein besonderes Heiligtum hat, in dem er fungiert, und schliesst damit diese Erörterung, wie die Rückkehr zu dem *αρχιερευς* 6, 20 zeigt, die darum eintreten musste, weil das Eingehen ins Allerheiligste und die Vertretung des Volkes daselbst vor Gott eben die spezifisch hohepriesterliche Funktion ist. Das *παντοτε ζων εις τ. εντυχγ. υπερ αυτ.* v. 25 wird zunächst dadurch begründet, dass ein solcher Hoherpriester nicht nur behufs jenes *σωζειν* notwendig war, sondern auch (*και*) uns geziemte (2, 10), d. h. unsern Bedürfnissen entsprach. Daher nennen die folgenden Näherbestimmungen die charakteristischen Eigenschaften, die er haben musste, wenn er uns vor Gott vertreten sollte. Zuerst musste er sündlos sein, weil er ja sonst selbst einer Vertretung vor Gott bedurft hätte. Das *οσιος* (Psal. 4, 4. 16, 10) bezeichnet positiv die religiöse Weihe, während das *ακακος* (Hiob 2, 3. Röm. 16, 18) jedes ihm anhaftende Arge und das *αμιαντος* (Sap. 3, 13. I Petr. 1, 4) jede von aussen her an ihn herangekommene Befleckung ausschliesst. Sodann aber konnte er nicht die Sünder vertreten, so lange er selbst noch unter ihnen weilte, sondern er musste im Zustand des Getrenntseins (*χωρ. απο*, wie Act. 1, 4. 18, 2) sich befinden (part. perf. pass.) und höher geworden sein als die Himmel, sofern er erst, nachdem er diese durchschritten (4, 14), in die Wohnung Gottes selbst gelangte, wo er die Sünder vor seinem Angesicht vertreten konnte. — **v. 27** bestätigt durch einen Relativsatz zunächst das erste Moment seiner Sündlosigkeit, sofern er, der uns beständig vor Gott vertreten soll, nicht täglich nötig hat (*αναγκ. εχ.*, wie Lc. 14, 18. Jud. v. 3), wie die (levitischen) Hohenpriester nach Lev. 16, 6. 9 nötig haben, zuvor für die eignen Sünden Opfer hinaufzubringen (auf den Altar, vgl. I Petr. 2, 5. Jak. 2, 21), danach für die des Volkes, was ihn ja genötigt hätte, immer wieder seine Vertretung vor Gott zu unterbrechen. Da dies aber auch der Fall gewesen wäre, wenn er immer wieder für die Sünde des Volkes opfern musste, wird noch ausdrücklich begründet, dass er auch das letztere (*τουτο*) nicht

ἑαυτὸν ἀνενέγκας. 28 *ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον.* VIII, 1 *κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς,* 2 *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος,*

---

nötig hatte, zu thun, weil er es ein für allemal (*εφαπαξ*, wie Röm. 6, 10) gethan hat, indem er sich selbst als Opfer auf den Altar brachte, was er naturgemäss nicht täglich wiederholen kann. Es bleibt also in **v. 28** nur noch das erste zu begründen, dass er nicht, wie die levitischen Hohenpriester, jedesmal zuerst für die eignen Sünden zu opfern brauchte, womit aber freilich zugleich sein Selbstopfer begründet ist, da etwas Unreines (wie es ein sündenbefleckter Mensch wäre) nicht auf den Altar gebracht werden kann. Das geschieht aber durch den Hinweis darauf, dass das Gesetz Menschen zu Priestern bestellt (5, 1), welche Schwachheit an sich haben (5, 2), die sie immer wieder zu Sünden verleitet, für welche sie opfern müssen (v. 27). Das Wort des Eidschwurs aber (v. 21), das nach dem Gesetze (*μετα*, wie 4, 7f.) gesprochen, setzt zum Priester ein einen, der Sohn ist (1, 1) und schon als solcher nach dem, was 1, 2f. von ihm gesagt ist, keine sündhafte Schwachheit an sich tragen kann, der aber auch in seinen Fleischestagen, wo er Gehorsam lernen musste (5, 7f.) auf ewig vollendet (5, 9), d. h. zu der sittlichen Vollkommenheit gelangt ist, die jede Sünde ausschliesst. Damit ist der Verf. dann freilich zu dem Hauptgedanken von v. 26 zurückgekehrt, wie die Reflexion auf den Gegensatz des messianischen Hohenpriesters zu den gesetzlichen (v. 13—25) zeigt. — **8, 1.** *κεφαλαιον δε*) so nur hier, ist eine dem Hauptsatze voraufgeschickte Apposition, wie Röm. 8, 3: was aber ein Hauptpunkt ist bei dem, was hier zu sagen ist. Dies erhellt schon aus 6, 20a, woran die ganze Erörterung anknüpfte. Die Wiederaufnahme des *τοιουτ. αρχ.* aus 7, 26 zeigt, dass durch den Relativsatz das zweite dort genannte Moment bestätigt werden soll, dass er durch seine Erhöhung über die Himmel von den Sündern getrennt und an den Ort versetzt ist, wo er sie vor Gottes Angesicht vertreten kann, wie durch den Relativsatz 7, 27f. das erste. Zu *εκαθ. εν δεξια κτλ.* vgl. 1, 3, nur dass hier noch *τ. θρονου* (4, 16) eingeschaltet ist, und statt des *εν υψ.* das zu *εκαθ.* gehörige *εν τ. ουρ.* gesetzt wird, um direkt auf den Himmel als die Wohnstätte Gottes mit dem dafür gangbaren Ausdruck hinzuweisen. — **v. 2** hebt ausdrücklich hervor, dass damit hier nicht auf seine gottgleiche Herrschaft hingedeutet werden soll, sondern darauf, dass er dort ein Diener (Sir. 7, 30) des Heiligtums (*τα αγια*, wie I Makk. 4, 36. 14, 15) geworden, welches mit dem explikativen *και* (und zwar) näher als die wahrhaftige, d. h. die urbildliche Hütte (Wohnung Gottes) bezeichnet wird, die Jehova hergerichtet hat, nicht ein Mensch,

οὐκ ἄνθρωπος. 3 *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται, ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ.* 4 *εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα,* 5 *οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· ὅρα γάρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.*

---

wie Moses die Stiftshütte (Exod. 33, 7). Die Begründung davon, die eigentlich in v. 4f. liegt, wird **v. 3** nur durch den Satz 5, 1 eingeleitet, dass jeder Hohepriester zur Darbringung unblutiger und blutiger Opfer bestellt wird, weshalb es notwendig war, dass auch dieser, als er sich zur Rechten Gottes niedersetzte, um ein Diener des (himmlischen) Heiligtums zu sein, etwas habe, was er darbrächte. Das kann natürlich nur auf die Darbringung seines Blutes gehen, das er nach Vollendung seines Selbstopfers (7, 27) als Zeichen der beschafften Sühne vor Gott bringt. Denn hieraus folgt nach **v. 4**, dass, wenn er freilich auf Erden war, er auch nicht einmal überhaupt Priester sein konnte, geschweige denn ein Hoherpriester, wie wir ihn brauchen. Dem *μεν* folgt, wie 7, 11, kein *δε*, weil der Gegensatz, wonach dies eben nicht der Fall, nicht nur durch v. 1f. gegeben, sondern in der Form des Bedingungssatzes bereits als das einzig Mögliche angedeutet ist. Denn auf Erden sind ja vorhanden (bem. das voranstehende *οντων*) die, welche (nicht nach Willkür, sondern) gesetzmässig die Gaben (im Heiligtum) darbringen, so dass für ihn dort zu dieser Funktion gar kein Raum gewesen wäre, wenn er dieselben nicht gesetzwidrig verdrängen wollte. — **v. 5.** *οιτινες*) motiviert, wiefern mit dem Priesterdienst, den die levitischen Priester leisten, jeder andre Priesterdienst auf Erden ausgeschlossen ist, sofern sie ja nicht einem beliebigen Heiligtum dienen (*λατρ.* c. dat., wie Sir. 4, 14), sondern einem Abbild (*υποδειγμ.*, anders als 4, 11) und zwar einem schattenhaften (*σκια*, wie Kol. 2, 17) des himmlischen Heiligtums (v. 2), entsprechend der göttlichen Weisung, mit der Moses versehen ward (*κεχρημ.*, wie Act. 10, 22), als er sollte (1, 14) nach ihr die Stiftshütte in Ausführung bringen (*επιτελ.*, wie Num. 23, 23), was durch Verweisung auf Exod. 25, 40 begründet wird. Bem. das eingeschaltete *φησιν* scil. *ο θεος* und das *κατα*, das nur hervorhebt, wie genau alles in ihr jenem himmlischen Heiligtum entsprach, das demnach allein für den neuen Hohenpriester als Stätte seines Fungierens (v. 2) übrig blieb. Bem., wie v. 1—5 zu 6, 20a zurückkehrt und damit den Teil schliesst.

---

6 Νῦν δὲ διαφορωτέρας τέτευχεν λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται. 7 εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν ἑτέρας ἐζητεῖτο τόπος. 8 μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει· ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ

8, 6—13 leitet den dritten Teil ein, der von dem Priesterdienst des messianischen Hohenpriesters handeln soll, indem der Begriff des neuen Bundes aus 7, 22 aufgenommen wird, um an ihm darzuthun, welches Bedürfnis durch seinen Dienst zu befriedigen demselben übrig blieb. — *νυν δε*) wie I Kor. 5, 11. 7, 14: bei dieser Sachlage, d. h. da er in einem viel höheren Heiligtum dient, als die levitischen Priester (v. 2), hat er einen Priesterdienst (*λειτουργ.*, wie Lc. 1, 23) erlangt (*τετευχ.*, wie Lc. 20, 35. Act. 24, 3), der, wie das nachdrücklich vorantretende *διαφορωτ.* (1, 4) sagt, in dem Masse vorzüglicher ist (als der levitische), in welchem (*οσω*, wie 1, 4) der messianische Priester nicht nur ein höherer Priester, sondern auch eines höheren Bundes (7, 22) Mittler ist. Gemeint ist, wie der Begriff des *μεσιτης* zeigt (vgl. I Tim. 2, 5), das neue Gemeinschaftsverhältnis mit Gott, das darum ein besseres ist (als das im alten Bunde verwirklichte), weil es (*ητις*, wie v. 5) seine gottgegebene Ordnung erhalten hat (*νενομ.*, wie 7, 11, aber in modifizierter Bedeutung, weil nicht, wie dort, auf Personen angewandt) auf Grund besserer Verheissungen. War nämlich mit dem neuen Bunde eine die volle Gottesgemeinschaft ermöglichende volle Sündenvergebung verheissen (vgl. 7, 19), so war der Priester, dessen Dienst diese zu beschaffen im stande war, zugleich der, welcher jenen besseren Bund vermittelte. — **v. 7** begründet die Bezeichnung des neuen Bundes als eines besseren dadurch, dass, wenn an dem ersten, welchen das *εκεινη* als den bezeichnet, dem der levitische Priesterdienst angehörte, nichts auszusetzen gewesen wäre (*αμεμπτος*, wie Lc. 1, 6. Phil. 2, 15), nicht für einen andersartigen eine Stelle gesucht worden wäre. Dies ist aber damit geschehen, dass Gott einen neuen zu errichten verhiess, um eben an der Stelle einzutreten, wo der alte nicht leisten konnte, was er leisten sollte. Zu der Form des Bedingungssatzes vgl. 7, 11. 8, 4. — **v. 8** begründet dies durch die Hinweisung auf die Verheissung des neuen Bundes, indem vorausgeschickt wird, dass Gott (nicht etwa gegen den alten Bund, den er ja selbst gestiftet, sondern) gegen sie (d. h. die Genossen desselben) damit einen Tadel ausspricht (*μεμφ.*, wie II Makk. 2, 7 c. dat.), womit eben angedeutet, dass der erste noch nicht vermocht hatte, sie tadellos zu machen, also allerdings noch Raum da war für einen andern, der dies zu thun im stande war. In der langen wörtlich citierten Stelle Jerem. 31, 31—34 tritt absichtlich an die Stelle des farblosen *διαθησομαι τω* der LXX das *συντελεσω επι τον*, um anzudeuten, dass eben darum der neue Bund im Grunde nur an dem Volke (*συντελ. επι*, wie Ezech. 6, 12. 13, 15) vollenden wollte,

καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν, 9 *οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν, ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος.*
10 *ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος, διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν. καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν.* 11 *καὶ
οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, λέγων· γνῶθι τὸν κύριον, ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν,* 12 *ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς
ἀδικίαις αὐτῶν, καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.*

---

was der alte unvollendet gelassen hatte. — **v. 9** völlig nach Jerem. 31, 32, nur statt des *διεθεμην* dem *συντελ.* entsprechend: *εποιησα*. Ein Bund, wie der, welchen er mit ihren Vätern machte an dem Tage, da er sie bei ihrer Hand ergriff, um sie aus dem Lande Ägypten auszuführen, konnte seinen Zweck nicht erfüllen, da sie in diesem Bunde nicht blieben, und er sich infolge dessen nicht um sie kümmerte, also von beiden Teilen das Bundesverhältnis aufgelöst wurde. — **v. 10.** *οτι*) begründet im Sinne des Verf., woher der neue Bund dem alten ganz unähnlich sein wird, damit, dass dieser, d. h. der in der Verheissung v. 8 gemeinte Bund, der ist, welchen Gott nach dem Eintritt der dort erwähnten Tage dem Hause Israel stiften wird, wenn er seine Gesetze in ihren Sinn schreibt, während ja im ersten Bunde dieselben auf steinerne Tafeln geschrieben wurden. Damit nämlich war erst ein Bundesbruch von vorn herein unmöglich gemacht. Das *και* nimmt im Sinne des Verf. einfach die darin liegende Verheissung auf, nur mit Betonung des in der Sache gleichbedeutenden *επι καρδιας* (acc. plur.) *αυτων*, um daran als Folge davon zu knüpfen, dass er denen, die so das ihnen ins Herz geschriebene Gesetz erfüllen, ihr Gott, und sie sein Volk sein werden. Vgl. Jerem. 31, 33, wo wohl die Voranstellung des *επι καρδ.* und das Fehlen des Art. vor *καρδ.* an den Cod. B der LXX erinnert, aber, da sowohl das diesem eigentümliche *μου* nach *διαθ.* als das *δωσω* fehlt, und das Simpl. *γραψω* schwerlich echt ist, eine Benutzung der vatikanischen Textgestalt nicht erwiesen werden kann. Das *λεγει* statt *φησι* der LXX in v. 9f. ist dem *λεγει* v. 8 gleichgemacht. — **v. 11,** vgl. Jerem. 31, 34, wo das *πολιτην—αδελφ.* dem Cod. Vat. der LXX im Gegensatz zum Cod. Alex. (*αδελφ.—πλησιον*) entspricht. — **v. 12** bringt die zweite Hälfte von Jerem. 31, 34 als Grund davon, dass im neuen Bunde die Verinnerlichung des Gesetzes und die Verallgemeinerung der Gotteserkenntnis verheissen sind, in der dritten Verheissung, die unmittelbar mit dem neuen Bunde sich verwirklicht, mit deren Erfüllung

13 *ἐν τῷ λέγειν· καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.*

IX, 1 *εἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμικόν.* 2 *σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη, ἐν ᾗ ἥ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, ἥτις λέγεται τὰ ἅγια.* 3 *μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνὴ ἡ λεγομένη*

---

durch den Mittler dieses Bundes (v. 6) derselbe also thatsächlich geschlossen ist. Ist erst die volle Sündenvergebung beschafft, so ist auch die Erfüllung der beiden ersten Verheissungen garantiert, wenn dieselbe auch naturgemäss erst allmählich sich verwirklicht und daher nicht als der schon jetzt vorhandene Vorzug des neuen Bundes betrachtet werden kann. — **v. 13.** *πεπαλαιωκεν*) heisst hier in der Korrelation zu *εν τω λεγειν*: damit, dass er von einem neuen Bunde redet, erklärt er den ersten für alt geworden (vgl. Hiob 9, 5. Thren. 3, 4). Was aber alt und greisenhaft wird (*γηρ.*, wie Gen. 18, 13. 27, 1), ist dem Verschwinden (*αφαν.*, wie Jerem. 51, 37. Deut. 7, 2) nahe. Galt das schon damals, als diese Verheissung gegeben wurde, von dem ersten Bunde, so ist er mit dem Eintritt der vollen Sündenvergebung (v. 12) thatsächlich abgethan.

9, 1—10 zeigt, wie schon die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Heiligtums auf einen neuen Kultus vorausweist, der die Voraussetzung des neuen Bundes (8, 12) beschaffen konnte. — *μεν ουν*) folgert aus 8, 13, dass der schon in der Weissagung als veraltet erklärte Bund kultische Einrichtungen hatte, die jetzt bereits der Vergangenheit angehören (*ειχε*). Zwar hatte auch er gottesdienstliche (vgl. Röm. 9, 4) Satzungen, die, wie alle Rechtssatzungen des Gesetzes (Röm. 2, 26. 8, 4), von göttlicher Autorität waren, und das dazu gehörige (bem. das innerlich verbindende *τε*) Heiligtum, welches freilich mit dem prädikativisch angeschlossenen *κοσμικον* als ein der geschaffenen Welt angehöriges (im Gegensatz zu 8, 1 f.) bezeichnet wird. Ehe nun aber gezeigt wird, wie diese Kultusordnungen nur vorbildlicher und darum transitorischer Art waren, muss **v. 2** begründet werden, wie die ganze Einrichtung dieses Heiligtums auf solche Kultusordnungen abzielte. Es ward nämlich ein Zelt (8, 5) hergerichtet und zwar das erste, d. h. das Vorderzelt, in welchem sich der Leuchter (Exod. 25, 31 ff.) und der Tisch (Exod. 25, 23 ff.) mit der Brotauflage darauf (*προθεσις* metonymisch, wie Exod. 40, 4 und zur Sache Lev. 24, 6 ff.) befand, welche Geräte auf besondre gottesdienstliche Verrichtungen hindeuten. Das *ητις* deutet an, dass eben um dieser Geräte willen das Vorderzelt in der Schrift *τα αγια* (vgl. Num. 4, 12). d. h. das Heilige im engeren Sinne (abweichend von 8, 2) genannt wird. — **v. 3.** *μετα*) lokal: hinter dem zweiten Vorhange aber, dem *καταπετασμα* (6, 19) im engeren Sinne im Unterschiede von dem, der in das Vorderzelt

τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, 4 χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ, ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης, 5 ὑπεράνω δὲ αὐτῆς Χερουβεὶν δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον, περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος. 6 τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διαπαντὸς εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες, 7 εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιε-

---

führte, ward hergerichtet (erg. *κατεσκευασθη* aus v. 2) ein Zelt, das genannt wird (in der Schrift) das Allerheiligste (Num. 4, 19). — **v. 4.** Dieses besass für seinen hervorragenden Dienst einen mit Gold überzogenen (vgl. Exod. 30, 3) Rauchaltar (*θυμιατηριον*, technischer Ausdruck bei Philo und Josephus). Ob der Verfasser irrtümlich auf Grund von Exod. 26, 35. 30, 6. 40, 26 sich die Vorstellung gebildet hatte, dass der Rauchaltar der Stiftshütte im Allerheiligsten stand, oder ob er nur, da er an den hohenpriesterlichen Dienst im Allerheiligsten denkt (v. 7), dies auch Exod. 30, 10 als ein allerheiligstes bezeichnete Gerät als dem Ort jenes Dienstes zugehörig dachte, worauf der Wechsel des Ausdrucks (statt *εν η* v. 2) hindeuten könnte, bleibt ungewiss. Auch von der Bundeslade (Apok. 11, 19 statt des ATlichen Ausdrucks Exod. 25, 10 ff.) wird bemerkt, dass sie von allen Seiten, d. h. nach Exod. 25, 11 von aussen und innen mit Gold überzogen war (*περικεκαλ.*, wie Exod. 28, 20). Ein goldener das Manna enthaltender Krug ward nach Exod. 16, 32 f. *εναντιον του θεου*, der Stab Aarons, welcher gesprosst hatte, *ενωπιον τ. μαρτυριου* aufbewahrt (Num. 17, 23. 25), die Gesetzestafeln (*πλακ. τ. διαθ.*, wie I Reg. 8, 9) wurden auch nach Exod. 25, 16 in die Bundeslade gelegt. — **v. 5.** *υπερανω*) über der Bundeslade waren Herrlichkeitscherubim (scil. *ζωα*), d. h. Träger göttlicher Herrlichkeit (I Sam. 4, 22. Ezech. 9, 3. Röm. 9, 4), wie sie zu Zeiten die Stiftshütte erfüllte (vgl. Exod. 40, 34), welche den Deckel der Bundeslade (*το ιλαστηρ.*, wie Lev. 16, 14 f.) beschatteten. Zu *ουκ εστιν* vgl. I Kor. 11, 20: über diese Geräte Stück für Stück zu reden, d. h. ihre typische Bedeutung zu erörtern, ist jetzt unthunlich. — **v. 6.** *δε*) entspricht dem *μεν* v. 1, sofern nun die Unvollkommenheit des durch diese Einrichtung des Heiligtums (*τουτων ουτως κατεσκευασμ.*) bedingten Priesterdienstes dargelegt wird. Das Praes. geht auf die in der Thora festgestellte Priesterordnung, nach welcher in das Vorderzelt beständig (*διαπαντος*, wie Lc. 24, 53), d. h. tagtäglich hineingehen die Priester, wenn sie die in den *δικαιωμ. λατρ.* v. 1 geordneten Kultushandlungen verrichten (*επιτελ.*, vgl. 8, 5). Da diese vorzugsweise im Räuchern bestanden (Exod. 30, 7 f.), ist es kaum denkbar, dass der Verf. den Rauchaltar im Allerheiligsten gedacht hat. — **v. 7.** *απαξ τ. εν.*) vgl. Exod. 30, 10, nämlich am grossen Versöhnungstage (Lev. 16). Erg. *εισεισι*. Zu *ου χωρις* vgl.

ρεύς, οὐ χωρὶς αἵματος, ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων, 8 τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν, ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν, 9 ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, καθ' ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα, 10 μόνον ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς καὶ δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα.

7, 20. Das *προσφερει* geht auf die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten. Die *αγνοηματα* (Sir. 23, 2. I Makk. 13, 39) waren nach 5, 2 die Unwissenheitssünden, welche überhaupt allein gesühnt werden konnten. — **v. 8.** *τουτο*) weist voraus auf das, was der heilige Geist, der in der Schrift AT.'s redet und dort diesen in den Personen und Lokalitäten geteilten Priesterdienst (v. 6 f.) für uns hat beschreiben lassen, damit andeuten will (*δηλ.*, wie I Petr. 1, 11). Es sei nämlich der Weg zum (*οδος* c. gen., wie Gen. 3, 24) Heiligtum im Sinne von 8, 2, d. h. zu der himmlischen Wohnung Gottes selbst noch nicht (*μηπω*, wie Röm. 9, 11) offenbar geworden (was nur, wie Röm. 3, 21, durch die thatsächliche Eröffnung eines solchen geschehen konnte), da nach der Darstellung v. 6f. in der ATlichen *λατρεια* noch das Vorderzelt Bestand hatte, das, selbst nur den Priestern zugänglich, den Zutritt zum Throne Gottes selbst, wie er Bedingung der vollkommenen Gottesgemeinschaft ist, verwehrte. — **v. 9.** *ητις*) geht auf das Vorderzelt, das ja durch die nach v. 8 in seinem Bestande liegende Andeutung ein Gleichnis ist in bezug auf die Zeitperiode, welche dem heiligen Geist, als er dasselbe in der Schrift AT.'s für uns beschreiben liess, gegenwärtig (*ενεστ.*, wie Gal. 1, 4) war. Wie das Vorderzelt dem Volke den Zutritt zum Allerheiligsten verwehrte, so war zur damaligen Zeit noch das wahre Nahen zu Gott unmöglich. Das auf *παραβολ.* gehende *καθ ην* deutet an, wie der dadurch abgebildeten Trennung des Menschen von Gott die Thatsache entspricht, dass (nach der Darstellung der Schrift) zu der Zeit, von der sie redet, Gaben und Opfer dargebracht werden (5, 1. 8, 3), die noch nicht, wie man erwarten sollte (*μη δυν.*, wie 4, 15), vermögen, hinsichtlich des Gewissens (das ihn immer noch seiner von Gott ihn trennenden Schuld anklagt) vollkommen zu machen (*τελ.*, wie 7, 19) den Gottesdienstthuenden, der, um wirklich Gott nahen zu können (was ja der Mittelpunkt alles Kultus ist), sich als völlig Gott wohlgefällig und schuldfrei fühlen muss. — **v. 10.** *μονον*) hebt hervor, was für eine Bedeutung für jene Opfer übrig bleibt, wenn sie das, wovon v. 9 geredet, nicht vermögen, und gehört daher zu *επικειμενα*. Das *επι* (Lc. 3, 20) bezeichnet, dass sie noch zu Speisen und Getränken (d. h. den hinsichtlich ihrer im Gesetz gegebenen Verboten) und verschiedenen Waschungen (6, 2) hinzu, die doch zweifellos nur die rechte Ernährung und Reinigung des Fleisches erzielen, ebenfalls (*και*) als Fleischessatzungen auferlegt sind

11 *Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν, διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως,* 12 *οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος, εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ*

(*επικειμενα*, ähnlich wie I Kor. 9, 16, im Genus durch *δικαιωματα* determiniert), sofern sie nur dazu dienen, äusserlich dem Israeliten die dem Bundesvolke notwendige Gottgeweihtheit (die levitische Reinheit) zu erhalten oder wiederherzustellen. Das *μεχρι καιρ. διορθ.* geht auf die mit der Stiftung des neuen Bundes anbrechende messianische Zeit, wo alle Mängel des *καιρος ενεστηκ.* im Sinne von v. 9 verbessert werden.

9, 11—28 folgt nun die Darstellung des Priesterdienstes Christi und der Nachweis, wie dazu notwendig sein Opfertod gehörte. — *δε*) stellt dem Dienst der ATlichen Priester (v. 1—10) gegenüber, was der erhöhte Messias (*χριστος*, vgl. 3, 6) gethan hat, nachdem er gekommen (*παραγεν.*, wie Lc. 12, 51), d. h. geschichtlich aufgetreten war (als der *καιρος διορθ.* anbrach) als ein Hoherpriester, wie er Psal. 110 angekündigt (5, 5f. 10), der die mit ihm gekommenen (vgl. die Anspielung auf das *παραγεν.*) Güter des neuen Bundes, wie sie 8, 10ff. geschildert, vermittelt hat. Als solcher musste er nach 8, 2 im himmlischen Heiligtum fungieren; darum wird zunächst darauf reflektiert, wie er in dasselbe eingegangen ist, nicht wie der ATliche durch das Vorderzelt, das in das irdische Allerheiligste führte, sondern durch die Himmel, welche er durchschreiten musste (4, 14. 7, 26), um zu der über ihnen liegenden eigentlichen Gotteswohnung zu gelangen. Diese werden im Vergleich mit jenem als das grössere und vollkommenere Zelt bezeichnet, welches im Gegensatz zu 8, 5 ein nicht mit Händen gemachtes ist oder, wie das erklärende *τουτ εστιν* (7, 5) sagt, nicht dieser Schöpfung (*κτισις*, wie Sap. 19, 6), d. h. der Gen. 1 geschaffenen Welt angehört, wie das *αγιον κοσμικον* v. 1. Der Verf. denkt also nicht nur die Wohnung Gottes selbst (das himmlische Allerheiligste), sondern auch die dieselben umgebenden Himmelsräume (das Urbild des Vorderzelts im irdischen Heiligtum) einer höheren Schöpfungsordnung angehörig und unterscheidet sie bestimmt von dem Himmel, der einen Teil der nach der Schöpfungsgeschichte geschaffenen Welt bildet (Gen. 1, 1. 6ff. 14f.). — **v. 12.** *ουδε*) auch nicht, führt einen ganz andern Punkt ein, in welchem sich sein Eingehen von dem der ATlichen Hohenpriester unterschied, weshalb das *δια* nicht mehr lokal, wie v. 11, sondern nur instrumental genommen werden kann. Wenn nach 8, 3 jeder Hohepriester etwas haben muss, was er darbringen soll, so ist es das Blut, das er im Heiligtum vor Gott bringt, was ihm den Eintritt in dasselbe vermittelt. Nun aber ist Christus nicht vermittels Blutes von Böcken oder Kälbern (Lev. 16, 14f.), vielmehr (*δε*) vermittels des eignen Blutes ein für allemal (*εφαπαξ* im Gegensatz zu dem *απαξ του ενιαυτ.* v. 7) in das Heiligtum (im Sinne von 8, 2) eingegangen, indem er auf diese Weise eine für ewig gültige

ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος. 13 εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, 14 πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν

(*αιων.*, wie 5, 9. 6, 2) Erlösung (von der Sündenschuld) zu Wege zu bringen wusste (*ευραμ.*), weil sein vor Gott gebrachtes Blut diesem als ein *λυτρον* galt, auf Grund dessen er die Menschen für immer von Schuld und Strafe freisprach. — **v. 13** begründet, wie das Eingehen mittels des eignen Blutes diese Wirkung haben konnte, zunächst mit dem Hinweis auf die bekanntermassen stattfindende (*ει*, wie 2, 2) Wirkung des Blutes von Böcken und Stieren (vgl. Jes. 1, 11) und der Kuhasche, welche, mit Wasser vermischt (Num. 19, 9: *υδωρ ραντισμου*), die (durch verunreinigende Berührung von Toten, vgl. 19, 11 f.) Profanierten (vgl. Act. 21, 28. Mc. 7, 15) besprengt (*ραντιζ.*, wie II Reg. 9, 33. Psal. 51, 9). Schon diese Mittel, von denen das letzte noch stärker den Charakter eines Reinigungsmittels hat, als welches nachher das Blut Christi dargestellt werden soll, sind doch im stande Heiligung zu schaffen (*αγιαζ.*, wie 2, 11), d. h. den durch die Sünde oder Verunreinigung verlorenen Charakter der Gottgeweihtheit herzustellen bezüglich (*προς*, wie 6, 11) der Reinheit (*καθαρ.*, wie Exod. 24, 10) des Fleisches (vgl. v. 10), d. h. soweit die äussere (levitische) Reinheit eine solche herstellen, den einzelnen wenigstens zu einem der kultischen Gemeinschaft mit Gott fähigen Gliede der Volksgemeinde machen kann. — **v. 14.** *ποσω μαλλον*) wieviel gewisser wird das Blut des verheissenen Heilsmittlers (*του χριστ.*), von dem seit v. 11 die Rede ist, eine Wirkung ausüben, welche es ermöglichte, dass das Eingehen mit demselben eine ewige Erlösung zu Wege brachte. Ehe aber diese Wirkung genannt wird, zeigt der Relativsatz, wie es möglich war, dass er mit seinem eignen Blute, dessen Vergiessen doch sonst den Menschen aktionsunfähig macht, zu seiner hohenpriesterlichen Funktion eingehen konnte. Allerdings hatte er sich selbst (und nicht ein Opfertier) Gott zum Opfer dargebracht, und zwar als ein fehlloses (*αμωμ.*, wie I Petr. 1, 19) in höherem Sinne, als in welchem das Gesetz die Fehllosigkeit des Opfertieres forderte (Lev. 22, 21). Das musste aber jedenfalls sein Blut, das er dabei vergoss, zum höchsten Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens machen und ihm diese heilsmittlerische Wirkung um so viel mehr sichern, als es irgend ein Tieropfer konnte. Er hatte dies aber, wie das nachdrücklich vorantretende *δια πνευμ. αιων.* sagt, gethan mittels eines ihm eignenden ewigen, d. h. ein unauflösliches Leben (7, 16) in sich tragenden Geistes, der ihn befähigte, in seinem blutigen Tode und nach demselben als Priester zu funktionieren. Die Wirkung selbst aber wird geschildert als eine Reinigung unsers Gewissens von (*καθαρ. απο*, wie II Kor. 7, 1) toten Werken (6, 1), wie hier die Sünden bezeichnet werden, um die Sünden-

ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι. 15 *καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.*

16 *ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ δια-*

---

und Todesunreinheit, welche die ATlichen Sühn- und Reinigungsmittel nach v. 13 entfernen sollten, zusammenzufassen. Das dadurch intendierte *λατρευειν θεω ζωντι* kann nach v. 9 nur das Nahen zu Gott im religiösen Sinne bezeichnen, dem, eben weil er lebendig ist, niemand nahen darf, der noch irgendwie im Gewissen von der Todesunreinheit der Sünde befleckt ist. Hatte aber das Blut des Heilsmittlers diese Wirkung, so konnte auch das Eingehen mittels desselben die Folge haben, dass Gott es als ein *λυτρον* annahm, um deswillen er den Menschen auf ewig von der Schuld und Strafe freisprach (v. 12). — **v. 15.** *και*) schliesst sich nicht an die Reflexion in v. 13f., sondern an die dadurch begründete Thatsache (v. 12) an, während das *δια τουτο* auf das über die Wirkungskraft des Blutes Christi v. 14 Gesagte zurückweist. Ist nämlich durch dasselbe die im neuen Bunde nach 8, 12 verheissene volle Sündenvergebung beschafft, so ist er dieses Bundes Mittler (8, 6), und zwar, wie nun erst das das neue an v. 12 sich anschliessende Moment einführende *οπως* sagt, damit auf diese Weise, nachdem ein Tod eingetreten zur Erlösung (*απολυτρ.*, wie Röm. 3, 24, aber mit dem gen. obj.) von den unter dem ersten Bunde begangenen Übertretungen (wie sie in der *αιων. λυτρ.* v. 12 angedeutet), der letzte Bundeszweck erfüllt werden konnte, der wegen der Strafverhaftung, welche diese Übertretungen mit sich brachten, im alten Bunde unerreichbar blieb. Das *τ. επαγγ. λαβ.* bezeichnet, wie 6, 15 das *επιτυχειν*, die Empfangnahme des verheissenen Heilsguts seitens der dazu Berufenen (d. h. der Glieder des alten Bundes), das nun durch den nachdrücklich am Schlusse stehenden und durch die gesperrte Stellung betonten gen. epex. (vgl. Gal. 3, 14) näher bezeichnet wird als das auf ewig (*αιων.*, wie v. 12) ihnen bestimmte Besitztum (*κληρονομ.*, wie I Petr. 1, 4) der jenseitigen Heilsvollendung.

v. 16 beginnt nun die Begründung der Notwendigkeit eines Todes, wie er in dem *θανατ. γενομ.* als die Voraussetzung für die Erreichung dieses letzten Bundeszwecks angedeutet war, durch den Hinweis darauf, dass auch, wo in allgemein menschlichen Verhältnissen ein Testament stattfindet, notwendig (*αναγκη* scil. *εστιν*, wie Mt. 18, 7) ein Tod beigebracht (*φερεσθ.* in juridischem Sinne), d. h. konstatiert werden muss, und zwar, wie der nachgebrachte Gen. sagt, der Tod des Testators. Es findet also ein Wortspiel mit dem Doppelsinn von *διαθηκη* statt, das darin seine Berechtigung hat, dass Jesus sein Blut als das Bundesblut bezeichnet hatte (Mc. 14, 24), der durch dies Blut vermittelte Bund also als ein

θεμένου· 17 διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει, ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος, 18 ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται. 19 λαληθείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς κατὰ τὸν νόμον ὑπὸ Μωϋσέως παντὶ τῷ λαῷ, λαβὼν τὸ αἷμα τῶν μόσχων καὶ τῶν τράγων μετὰ ὕδατος καὶ ἐρίου κοκκίνου καὶ ὑσσώπου, αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν, 20 λέγων· τοῦτο τὸ

Vermächtnis betrachtet werden konnte, das Christus den Seinen hinterliess, und das erst nach seinem Tode in Kraft treten konnte. — **v. 17** begründet dies dadurch, dass ein Testament erst fest, unverbrüchlich (2, 2. 3, 14) ist bei (επι, wie 8, 1) Toten, d. h. wenn die Erblasser gestorben sind, da es ja bei Lebzeiten derselben immer noch abgeändert werden kann und daher noch nicht in Kraft tritt, volle Geltung hat (ισχ., wie Jak. 5, 16), ehe der Tod eingetreten. Die subjektive Negation ist dadurch hervorgerufen, dass der Satz negativ gewandt ist und in der Begründung jeder Gedanke an die Möglichkeit ausgeschlossen werden soll, dass es irgendwann bei Lebzeiten des Testators diese unverbrüchliche Gültigkeit haben könnte. — **v. 18.** οθεν) Allerdings folgt aus v. 16f. zunächst nur, dass ein als ein Vermächtnis des Bundesstifters auftretender Bund nach menschlichem Recht erst nach dem Tode des Testators in Kraft tritt, aber da dem Verf. dies nicht etwas Zufälliges, sondern nach dem θανατ. γενομ. v. 15 etwas Notwendiges ist, so kann er daraus auch für den ersten Bund (erg. διαθηκη), obwohl derselbe, wie das ουδε andeutet, nicht den Charakter eines Vermächtnisses hatte, folgern, dass derselbe nicht ohne Blut (v. 7), das hier nur als Konstatierung eines θανατ. γενομ. in Betracht kommt, eingeweiht ist (εγκαιν., wie Deut. 20, 5), wie eine solche Einweihung desselben in der Schrift vorliegt (bem. das perf. pass.), was nun aus Exod. 24 begründet wird. — **v. 19.** λαληθ.) vgl. 3, 5. Wenn mit Beziehung auf Exod. 24, 3 hervorgehoben wird, dass jedes Gebot dem Gesetze gemäss von Moses dem ganzen Volke geredet ward, so sollte damit demselben bezeugt werden, dass, da jeder im Volk ein oder das andre Gebot übertreten hatte, das Volk als solches ein schuldbeflecktes war. Zu λαβων τ. αιμα vgl. Exod. 24, 8, zu τ. μοσχ. κ. τ. τραγ. v. 12, womit die ganze Kategorie der zum Opfer erforderlichen Tiere umfasst werden soll, obwohl Exod. 24, 5 nur μοσχαρια erwähnt werden. Indem noch das Wasser, womit das Blut flüssig gemacht, die Purpurwolle, die in das blutige Wasser getaucht, und der Ysop, an den sie als Sprengwedel befestigt, erwähnt wird, malt der Verf. den Besprengungsakt nach Analogie ähnlicher Reinigungszeremonien aus (vgl. Lev. 14, 5f.). Dass das Buch selbst, aus welchem Moses alle jene Gebote vorgelesen hatte (Exod. 24, 7), besprengt wurde, ist dort nicht gesagt, wird aber hinzugefügt, weil nach der Vorstellung des Verf. auch das Buch, das die Gebote Gottes enthält, durch ihre Übertretungen befleckt war. — **v. 20.** Wie der ganze

αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός. 21 *καὶ τὴν σκηνὴν δὲ καὶ πάντα τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας τῷ αἵματι ὁμοίως ἐράντισεν.* 22 *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.* 23 *ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας.*

Besprengungsakt frei ausgemalt, so wird auch das dabei von Moses gesprochene Wort ganz frei wiedergegeben: dies ist das Blut des Bundes, den Gott zu euch (redend) verordnet hat. — **v. 21.** *και — δε*) aber auch. Obwohl das Zelt erst Exod. 40 errichtet ward, und auch Lev. 8 wohl von einer Blutbesprengung des Altars, aber nur von einer Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräte berichtet, so denkt der Verf. doch irrtümlich auch ihre Besprengung, welche sie ebenfalls von der sie befleckenden Sünde des Volkes reinigen soll, durch das v. 19 erwähnte Blut erfolgt. — **v. 22.** *και*) fügt einen dritten Grund für die durch eine allgemein menschliche Sitte (v. 16f.) und durch Verweisung auf die erste Bundesweihe (v. 18—21) erläuterte Notwendigkeit eines Todes als Voraussetzung für die Erreichung des Bundeszwecks an. Das *σχεδον* (Act. 13, 44. 19, 26) kann der Wortstellung nach nur auf den ganzen zweigliedrigen Satz bezogen werden: und man kann beinahe sagen, dass auf Grund von Blut alles (was durch die Sünde des Volks verunreinigt ist, vgl. z. B. Lev. 8, 15) gereinigt wird nach dem Gesetz, und so ohne Blutvergiessen (durch welches dies reinigende Blut gewonnen wird) Vergebung (scil. *αμαρτιων*), wodurch ja die Schuldbefleckung getilgt wird, nicht eintritt (vgl. Lev. 17, 11). Es entspricht also jene Notwendigkeit einer umfassenden gesetzlichen Ordnung. — **v. 23.** *αναγκη*) scil. *ην*, schickt zur Erläuterung des im Tode Christi beschafften Reinigungsmittels vorauf, dass zwar die Abbilder des im Himmel befindlichen Heiligtums (8, 2. 5), also die beiden Zelte (v. 2f.) mit ihren Geräten, durch diese (Reinigungsmittel), nämlich durch das v. 21 erwähnte und durch das nach Lev. 16, 15f. immer wieder angewandte (vgl. v. 22) Blut gereinigt wurden. Dem tritt aber naturgemäss entgegen, dass jene himmlischen Urbilder selbst durch wertvollere Opfer im Vergleich mit (*παρα*, wie 1, 4) diesen, durch welche das Blut für solche Reinigungsmittel gewonnen ward, gereinigt werden mussten. Der Plur. *θυσιαις* soll dem Satz den Charakter einer allgemeinen Wahrheit geben, die aus v. 22 abgeleitet wird, noch ganz abgesehen von ihrer thatsächlichen Verwirklichung in Christo. Der Verf. denkt auch das himmlische Heiligtum durch die Sünde des Volkes befleckt, um die objektive Notwendigkeit einer Sündensühne zum Ausdruck zu bringen, ohne welche Gott nicht die verheissene volle Gemeinschaft mit ihm in demselben pflegen konnte.

24 οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστὸς ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν, 25 οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν, ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ· 26 ἐπεὶ ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται.

---

v. 24 begründet, weshalb die Erörterung über die Notwendigkeit eines Todes zur Erfüllung der Bundesverheissung (v. 15) auf die Notwendigkeit einer Reinigung des himmlischen Heiligtums hinauslief, dadurch, dass Christus, wie er nach v. 11 nicht durch ein mit Händen gemachtes Vorderzelt, so auch nicht in ein mit Händen gemachtes (bem. die Betonung des χειροπ. durch die gesperrte Stellung) Heiligtum (Allerheiligstes, vgl. v. 12) einging, welches nur ein Gegenbild (αντιτυπ., wie I Petr. 3, 21) des wesenhaften (v. 2) ist. Er ging nämlich in den Himmel selbst, in welchem Gott in voller Wirklichkeit wohnt, um jetzt (in der gegenwärtigen Heilszeit, im Gegensatz zu der v. 28 ins Auge gefassten Zukunft) zu erscheinen (εμφανισθ. c. dat., wie Mt. 27, 53) vor dem Angesichte Gottes zu unsern Gunsten, d. h. um vor ihm die durch sein Opfer beschaffte Sündensühne zur Geltung zu bringen und unsre Erlösung aus der Schuld- und Strafhaft (v. 12. 15) zu erwirken. — **v. 25.** ουδ) führt genau, wie v. 12, ein zweites Moment ein, durch welches sich sein Eingehen in das himmlische Allerheiligste von dem Eingehen des ATlichen Hohenpriesters in das irdische unterscheidet. Er hatte dabei nicht die Absicht, zur Ergänzung seiner einmaligen Selbstdarbringung sich oftmals darzubringen, also sein Selbstopfer immer wieder zu wiederholen, wie der (ATliche) Hohepriester alle Jahre (v. 7) wieder in das Allerheiligste eingeht auf Grund fremden Blutes, d. h. des Blutes der von ihm geopferten Tiere (vgl. v. 12). — **v. 26.** επει) elliptisch, wie I Kor. 5, 10: weil, wenn eine solche Wiederholung in Aussicht genommen wäre. Das εδει ohne αν (Röm. 1, 27. II Kor. 2, 3) stellt das, was unter dieser Voraussetzung hätte geschehen müssen, ohne Beziehung darauf noch kategorischer hin: sonst musste er oftmals leiden. Das παθειν schliesst, wie 2, 18. 5, 8, den bei seiner Selbstdarbringung zu erleidenden Tod mit ein. Das απο καταβ. κοσμ. setzt voraus, dass, so lange es Menschen giebt, es auch Schuldbefleckung gab, so dass, wenn jede neue Verschuldung auch eine neue Selbsthingabe Christi erheischte, dieselbe schon bisher immer hätte wiederholt werden müssen. — νυνι δε) wie 8, 6: da er das aber thatsächlich nicht gethan hat, ist er einmal, und nun natürlich, um gleich die Sünden aller Menschen zu sühnen, am Endziel (συντελ., wie Mt. 13, 39f.) der Weltalter zur Ausserkraftsetzung (αθετησ., wie 7, 18) der Sünde (die, nachdem sie gesühnt, die Menschen nicht mehr mit Schuld beflecken kann) mittels seines Opfers kund ge-

27 καὶ καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις, 28 οὕτως καὶ ὁ Χριστός, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν.

---

worden (v. 8) als der, der er ist, nämlich als der messianische Hohepriester (v. 11). Das perf. pass. hebt ausdrücklich hervor, dass es dabei sein Bewenden hat, und nun niemand mehr eine Wiederholung seiner Selbstdarbringung erwarten kann, da ja das Opfer des messianischen Hohenpriesters die zum neuen Bunde erforderliche volle Sündenvergebung (8, 12) beschafft hat. — **v. 27.** και) knüpft an die v. 25f. erläuterte Thatsache seines Eingehens in das himmlische Heiligtum an. Das καθ οσον (3, 3. 7, 20) betrachtet das von den Menschen zu Sagende nicht als eine Analogie, sondern als massgebend für das, was für Christum nach jenem εισελθειν noch zu erwarten steht. Der Nachdruck liegt auf dem zweiten Gliede; denn dass den Menschen aufbehalten ist (αποκειτ., wie II Tim. 4, 8), einmal zu sterben, soll nicht das oftmalige Sterben Christi, das durch v. 25f. schon ausgeschlossen ist, nochmals als unmöglich darthun, sondern nur an das in der Ausschliesung eines solchen zur Erscheinung kommende allgemeine (gottgeordnete) Menschenschicksal erinnern, um nun zu betonen, dass ihnen danach ein Gericht aufbehalten ist, da sich hiernach bemisst, was dem zum Himmel Eingegangenen allein noch zu thun übrig bleibt. — **v. 28.** ουτως και) hebt hervor, wie jenes allgemeine Menschenschicksal auch für ihn massgebend war in dem απαξ προσενεχθεις, das mit Absicht in dem passiven Ausdruck nur auf das Erleiden des Todes in dem προσφερ. εαυτον v. 25 hinweist. Da der Heilsmittler aber an sich demselben nicht unterworfen war, wird nochmals auf den Zweck hingewiesen, um deswillen auch ihm einmal zu sterben bestimmt war. In dem der Paronomasie wegen gewählten Ausdruck wird derselbe nach Jes. 53, 11 bezeichnet als Tragen der Sünden, d. h. des Übels, in welchem sich die Sünde straft, also des Todes (vgl. 2, 9). Das gesperrt vorangestellte und somit doppelt betonte (übrigens wohl aus Jes. 53, 12 stammende) πολλων soll nicht die Bedeutung desselben für die ganze Menschheit einschränken, sondern nur den Einen den Vielen entgegenstellen, die er stellvertretend vom Tode befreite. Zu εκ δευτ. vgl. Act. 10, 15. 11, 9: zum zweiten Male wird er aus der Verborgenheit, in die er sich bei seinem Eingehen ins himmlische Allerheiligste zurückgezogen hat, wie einst bei der φανερωσις v. 26 aus einer uranfänglichen himmlischen Herrlichkeit (1, 3), erscheinen. Das χωρις αμαρτ. (4, 15) kann nur im Gegensatz zu dem ανενεγκ. αμαρτ., das ihm durch den Zweck seiner ersten Erscheinung auferlegt war, betonen, dass, weil er keine Sünde mehr trägt, er auch keinen Tod mehr zu erwarten hat, sondern nur noch denen, die ihn in ausdauernder Zuversicht erwarten (απεκδεχ., wie Röm. 8, 19. 23) und damit ihre Bundespflicht erfüllen, erscheinen wird zur Errettung

X, 1 σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἃς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκὲς οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι· 2 ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λα-

---

(5, 9) von dem Verderben, das sie sonst in dem Gericht (v. 27) zu erwarten haben.

10, 1—18 zeigt, wie mit dieser Dienstleistung des messianischen Hohenpriesters der unvollkommene Opferdienst des alten Bundes aufgehoben ist. — γαρ) begründet, wie der nach 9, 25 steter Wiederholung bedürftige Priesterdienst des alten Bundes, an dessen Stelle jetzt das einmalige Opfer Christi tritt (9, 26ff.), in dem gottgegebenen Gesetz überhaupt angeordnet werden konnte, aus dem Charakter dieses Gesetzes, wonach es nur das schattenhafte Abbild (8, 5) der für die messianische Zeit bevorstehenden (μελλ., wie 2, 5) Heilsgüter (9, 11), nämlich der vollkommenen Sühne, Reinigung, Heiligung und Vollendung hat. Den Gegensatz dazu bilden nicht die Güter selbst, da ja vom Gesetz, das nur Anordnungen trifft, niemand diese erwarten kann; aber weil es in seinen Vorschriften für den Priesterdienst nur die durch denselben zu beschaffende unvollkommene Sühne oder levitische Reinigung vor Augen stellt, hat es nicht einmal das Bild der zur messianischen Zeit zu verwirklichenden Thatsachen (πραγμ., wie 6, 18) selbst, sondern nur einen Schattenriss derselben, welcher ihr Wesen in allgemeinen Umrissen vorbildlich darstellt. Das κατ ενιαυτον knüpft absichtlich an den nach 9, 25 alle Jahre sich wiederholenden Dienst der Hohenpriester (am grossen Versöhnungstage) an, weshalb auch von dorther zu προσφερουσιν sich οι αρχιερεις als Subjekt ergänzt, da diese es sind, welche nach dem Gesetz immer dieselben Opfer für immer, d. h. in alle Zukunft (εις το διην., wie 7, 3) darbringen. Das κατ ενιαυτον, das, wie das τ. αυταις θυσιαις, nur zum Hauptverbum gehören kann, macht das ουδεποτε keineswegs überflüssig, da es ausdrückt, dass auch die jährliche Wiederholung derselben Opfer, wodurch doch die Unvollkommenheit jeder einzelnen Darbringung am grossen Versöhnungstage aufgehoben zu werden schien, doch niemals die, welche herzutreten, um die Gemeinschaft mit Gott zu suchen (τ. προσερχ., wie 7, 25), zu der dazu notwendigen (religiösen) Vollkommenheit zu bringen (9, 9) vermag, da das Gesetz auch von diesem höchsten der durch den messianischen Priesterdienst zu beschaffenden Güter nur einen Schattenriss hat und nicht das Bild desselben selbst, wenn es den Hohenpriester sein grosses Versöhnopfer darbringen heisst. — **v. 2.** επει) wie 9, 26: würden sie sonst nicht aufgehört haben, dargebracht zu werden? Zu dem gut griechischen παυεσθαι c. part. vgl. Act. 5, 42. Das durch die gesperrte Wortstellung so stark betonte μηδεμιαν zeigt, dass der Verf. durch ein Opfer, das wirklich vollkommen machen könnte (in Gottes Augen), einen Zustand

τρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους; 3 ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν· 4 ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας. 5 διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει· θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, 6 ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας· 7 τότε

---

begründet sieht, in welchem es keinerlei Bewusstsein von Sünde (9, 9), keinerlei Schuldbewusstsein mehr giebt, auch nicht wegen später wieder eintretender Verfehlungen, die im neuen Bunde eo ipso vergeben werden. Das *τ. λατρ.* (Subj. des acc. c. inf.) nimmt das *τ. προσερχ.* wieder auf, wie das *απαξ κεκαθαρ.* das *τελειωσαι*; denn wer ein für allemal von aller Schuldbefleckung gereinigt ist, ist eben vollkommen in Gottes Augen. Damit würde aber jedes Bedürfnis einer Wiederholung der jährlichen Versöhnopfer aufgehört haben, die doch das Gesetz anordnete. Also können dieselben nicht die v. 1 geleugnete Wirkung gehabt haben. — **v. 3.** *αλλ)* setzt solchem sich als unmöglich ergebenden Nichtmehrvorhandensein eines Schuldbewusstseins den wirklichen Sachverhalt entgegen, wonach gerade in den (stets wiederholten) Opfern eine Erinnerung (*αναμνησ.*, wie I Kor. 11, 24f.) an Sünden gegeben ist Jahr für Jahr, sofern jedes neue Versöhnungsfest das Volk an die Sühne mahnt, deren es bedarf, und damit an seine Schuldbefleckung. — **v. 4.** *αδυνατον)* Weil es an sich unmöglich ist, dass Blut von Stieren und Böcken (9, 13), d. h. der gesetzlichen Opfer Sünden hinwegnimmt (*αφαιρ.*, wie Lc. 10, 42. 16, 3) — was freilich nur dem christlichen Bewusstsein nach 9, 12 feststeht, da an sich nichts hindert, dass Gott seine Sündenvergebung an die Darbringung ihres Opferblutes knüpft —, so bleiben die Sünden (in der Form der Schuldbefleckung) auf dem Menschen, und die Opfer können das Schuldbewusstsein nicht aufheben, sondern nur immer aufs neue wecken. — **v. 5.** *διο)* weil das Blut der Opfertiere so unvermögend, spricht er bei seinem Eintritt in die Welt. Gemeint ist natürlich der Messias, da nur er es ist, der in dem messianisch gedeuteten Psalmwort (40, 7ff.) noch heute redet (*λεγει*). Das *εισερχ. εις τ. κοσμ.* geht auf seine Menschwerdung, bei der ihn der Prophet also reden gehört hat, da *κοσμος* im Hebräerbrief nie etwas andres, als die geschaffene Welt ist (4, 3. 9, 26, vgl. auch 9, 1). Eben weil die Tieropfer so unvermögend sind, erklärt der Messias, dass Gott zur messianischen Zeit sie so wenig wie eine andre Darbringung mehr verlange, während die Zubereitung eines Leibes für ihn bereits darauf hindeutet, dass derselbe zur Darbringung des einen allgenugsamen Opfers bestimmt ist. Da der Verf. die Stelle wörtlich nach den LXX citiert, ist jede Reflexion auf die Entstehung ihrer von dem Urtext ganz abweichenden Übersetzung (die doch höchst wahrscheinlich einem Schreibfehler ihren Ursprung verdankt) ausgeschlossen. — **v. 6** wörtlich nach Psal. 40, 7b, wo der Cod. Alex. den Plur. *ολοκαυτωματα* hat, und der Verf. das *ευδοκησας* aus Psal. 51, 18 wohl schon in seinem Texte las. — **v. 7** wört-

εἶπον· ἰδοὺ ἥκω — ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ — τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου. 8 ἀνώτερον λέγων ὅτι θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ εὐδόκησας, αἵτινες κατὰ νόμον προσφέρονται, 9 τότε εἴρηκεν· ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου — ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ — 10 ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.

11 καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ

---

lich nach Psal. 40, 8f., nur mit Heraufnahme des ο θεος (ohne μου). Bei dem τοτε denkt der Verf. an den Zeitpunkt, wo Gott ihm den Leib bereitete, und der Messias sich bereit erklärte, in ihm zu kommen, um den Willen Gottes (durch seine Opferdarbringung) zu erfüllen. Indem er του ποιησαι mit ηκω verbindet, werden die dazwischenstehenden Worte zu einer Parenthese, welche darauf hinweist, dass in der Buchrolle von ihm geschrieben steht, dass er also der Messias ist, der damit den abschliessenden Heilsratschluss Gottes hinausführen soll. — **v. 8.** ανωτερον) lokal, wie Lc. 14, 10: weiter oben in der citierten Schriftstelle sagend, was nun mit den die Opfer betreffenden Worten aus v. 5f. zusammengefasst wird. Das αιτινες hebt dabei mit Nachdruck hervor, dass es sich nicht um willkürlich dargebrachte, sondern um die gesetzmässigen Opfer handelt (vgl. 8, 4). — **v. 9.** τοτε) scil. als er sich so über diese jetzt nicht mehr von Gott verlangten Opfer aussprach, hat er gesagt, was noch heute gilt (bem. das Perf.): siehe ich komme, deinen Willen zu thun, nämlich dies jetzt (zur messianischen Zeit) von Gott gewollte Opfer zu bringen. Ehe aber diese Erklärung in v. 10 ausdrücklich gegeben wird, schaltet der Verf. parenthetisch ein, dass der Messias damit das erste (nämlich die gesetzliche Opferordnung) aufhebt, um das zweite (den dem Messias geltenden Gotteswillen) zur Geltung zu bringen (στηση, wie Röm. 3, 31). — **v. 10.** εν ω) knüpft über die Parenthese hinweg an τ. θελημ. σου an, weshalb, um über diese richtige Verbindung keinen Zweifel zu lassen, θεληματι hinzugefügt wird: auf Grund welches Willens wir (infolge der vollen Reinigung von der Schuldbefleckung und der damit gegebenen Vollendung (vgl. v. 1f.) Gott geweiht sind (2, 11) durch das Mittel, auf das Gott bereits hinwies, als er dem Messias den Leib bereitete (v. 5), nämlich durch die Opferdarbringung des Leibes Jesu, der eben, weil er dieser Messias ist, Christus heisst, und zwar ein für allemal (7, 27. 9, 12), sofern diese Gottgeweihtheit bei denen, die einen dauernd für sie eintretenden Hohenpriester haben (7, 25), nicht mehr durch Verunreinigungen irgend welcher Art aufgehoben wird.

v. 11. και) knüpft an v. 10 an, was sich daraus, dass er mit der Hingabe seines Leibes sein Werk vollständig ausgeführt hat, nun für ihn

τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας, αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιελεῖν ἁμαρτίας· 12 οὗτος δέ, μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν, εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, 13 τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ. 14 μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους. 15 μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον·

---

selbst ergiebt, und zwar, wie das *μεν* sagt, im Unterschiede von den Priestern überhaupt, während bisher seit 9, 11 immer speziell sein Verhältnis zum Hohenpriester ins Auge gefasst war. Das *πας ιερευς* geht natürlich nur auf jeden Priester, der in Funktion ist, weil es sich nicht um jede einzelne Person des Priesterstandes als solche handelt, sondern um jeden, der seinem Beruf nach Priester ist. Dieser aber tritt nur in Erscheinung, wenn er in Funktion ist. Dann nämlich bringt es die Natur der Sache mit sich, dass er Tag für Tag dasteht, d. h. in Aktivität ist, indem er seines Priesterdienstes pflegt (*λειτουργ.*, Verb. zu *-για* 8, 6. 9, 21) und insbesondre dieselben Opfer häufig darbringt. Eben dies *πολλακις* fordert eine immer erneute Thätigkeit und wird dadurch notwendig, dass es, wie das durch die Stellung stark betonte *αυτας* sagt, immer dieselben Opfer sind, die dargebracht werden müssen, da ja von ihnen allen gilt (*αιτινες*), dass sie niemals vermögen, Sünden ganz und gar wegzunehmen (*περιελειν*, wie Act. 27, 20, stärker als *αφαιρ.* v. 4). — **v. 12** bringt nun erst, was mit dem *και* angeknüpft werden sollte, aber jetzt in der Form des Gegensatzes zu *πας μεν ιερ.* Der *ουτος δε* ist aber Jesus Christus, der durch die Opferdarbringung seines Leibes uns Gott geweiht hat (v. 10); er hat im Unterschiede von den Priestern, nachdem er ein einziges (bem. die starke Betonung des voran und gesperrt gestellten *μιαν*) Opfer für Sünden gebracht hat, sich nun für immer niedergesetzt zur Rechten Gottes. Eben weil ihm nach der Vollendung seines Werkes durch das eine Opfer nichts mehr zu thun bleibt für dasselbe, kann er nun (im Gegensatz zu der ruhelosen Thätigkeit der Priester v. 11) die ihm bestimmte Macht und Ehrenstellung einnehmen und zwar beständig. — **v. 13.** *το λοιπ.*) wie Mc. 14, 41: fortan, statt selbst etwas zu thun, nur noch wartend (*εκδεχ.*, wie Act. 17, 16. Jak. 5, 7) auf das, was Gott nach der Verheissung Psal. 110, 1 (vgl. 1, 13) thun wird. Dabei liegt der Gedanke an die Wiederkunft ganz fern, da nur seine königliche Ruhe nach vollbrachtem Tagewerk geschildert wird, weshalb dieselbe **v. 14** noch einmal dadurch begründet wird, dass er durch eine Darbringung zur Vollendung gebracht hat die, welche Gott geweiht werden. Das aus v. 12 absichtsvoll wiederholte *εις το διην.* sagt noch ausdrücklich, was schon das Perf. andeutet, dass dies *τελειουν* in seiner Wirkung für immer fortdauert und ihm darum ermöglicht, sich für immer zur Ruhe zu setzen. — **v. 15.** *μαρτυρει*) dafür, dass dies Opfer eine für immer gültige Vollendung bringt, giebt uns aber auch (*δε και*, wie 7, 2) Zeugnis der heilige

μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι· 16 *αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι πρὸς αὐτοὺς μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος· διδοὺς νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν, καὶ ἐπὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς,* 17 *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι.* 18 *ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας.*

19 *ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν*

Geist, der hier als der Urheber des Schriftwortes genannt wird, weil er noch gegenwärtig in demselben bezeugt, was er einst den Propheten als die Verheissung Gottes niederschreiben liess. Damit kehrt der Verf. zu der Weissagung des neuen Bundes (Jerem. 31, 31 ff.) zurück, von welcher die Erörterung des dritten Teils ihren Ausgang nahm (8, 8—12), und schliesst damit ausdrücklich dieselbe ab. Er giebt die Stelle aber nicht mehr, wie dort, wörtlich wieder, sondern hebt nur in freier gedächtnismässiger Wiederholung diejenigen Momente hervor, auf die es ihm in diesem Zusammenhange ankommt. Denn nachdem er (d. h. Gott, der in der Prophetenstelle redet, vgl. 8, 8) gesprochen, was 8, 10 nach Jerem. 31, 33 citiert war, und was nun **v. 16** wiederholt wird, nachdem er also auf den neuen Bund hingewiesen, den er mit ihnen (*προς* c. acc., wie Exod. 24, 8) zur messianischen Zeit eingehen werde, spricht Jehova, wie nun der citierende Verf. das dort eingeschaltete *λεγει κυριος* sich aneignet und als sein eignes Wort an das *μετα το ειρηκ.* anschliesst. Dann kann freilich das *διδους* nicht mehr, wie 8, 10, zum Vorigen gehören, sondern in freier Umgestaltung hebt die Rede neu an: indem ich meine Gesetze auf (*επι* c. gen. lokal, wie 8, 4, hier prägnant als Folge des *διδοναι*) ihr Herz gebe (ihnen das Wissen um meinen Willen mitteile), will ich sie auch auf ihren Sinn schreiben, d. h. ihnen eine Gesinnung geben, die allezeit auf das Thun derselben gerichtet ist (bem. die absichtliche Umstellung von *διαν.* und *καρδ.* 8, 10). — **v. 17** schliesst daran unmittelbar an, wie Gott, nachdem er so im neuen Bunde die Erfüllung seines Willens gesichert, ihrer Sünden und ihrer Gesetzlosigkeiten (hinzugefügt mit bezug auf die *νομοι* v. 16) nie mehr gedenken wird (vgl. 8, 12 nach Jerem. 31, 34), was nur möglich ist, wenn auf Grund der in dem Opfer Christi vollständig beschafften Sühne sie völlig vergeben sind. — **v. 18.** *οπου δε*) wo aber, wie in dem neuen Bunde, Vergebung dieser Sünden und Gesetzlosigkeiten (v. 17) vorhanden ist, da findet nicht mehr eine Darbringung um Sünde willen statt. Das ATliche Sühnopfer überhaupt ist damit für überflüssig erklärt und abrogiert (vgl. v. 9).

10, 19—31 folgt eine die Erörterung des 3. Teils über das vollgenügende Opfer Christi, an die v. 19f. (vgl. das *ουν*) anknüpft, aber zugleich die Erörterung 7, 1—8, 5 (die eine solche Applikation nicht gefunden hat) auf die Gegenwart anwendende Mahnung, die der Verf., wie die

ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, 20 ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, 21 καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, 22 προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, ῥεραντισμέ-

---

1. pers. plur. zeigt, sich ebenso wie den Brüdern (bem. die wiederholte Anrede) gesagt sein lässt. — *τ. εισοδ. τ. αγ.*) vgl. Jud. 1, 24. Ezech. 27, 3. Eine freudige Zuversicht in bezug auf den Eingang, der zum Heiligtum (8, 2) führt, wo der Gnadenthron Gottes (4, 16) steht, d. h. die Hoffnung, dass wir ihn nicht verschlossen (vgl. 9, 8f.), sondern offen finden werden, haben wir auf Grund des Blutes Jesu, welches bezeugt, dass das Opfer gebracht sei, das uns vollendet (v. 14), geweiht (v. 10) und dadurch zum Nahen zu Gott befähigt hat (v. 1). — **v. 20.** *ην*) geht auf den Zugang, den Christus uns eingeweiht hat (*εγκαιν.*, wie 9, 18), indem er als unser *προδρομος* (6, 20) ihn bei seinem Eingang ins Allerheiligste zuerst betreten hat als einen frischen (*προσφατ.*, vgl. das Adv. Act. 18, 2), d. h. eben eröffneten und wirksamen (*ζωσαν*, wie 4, 12), d. h. wirklich zum Ziel (der vollen Gottesnähe) führenden Weg. Er führt nämlich im Gegensatz zu dem ins irdische Allerheiligste, welcher durch einen Vorhang verschlossen war, durch den Vorhang zum himmlischen Allerheiligsten, sofern derselbe nur verschlossen blieb, so lange wir noch nicht vollkommen entsündigt waren (vgl. 9, 8). Wenn dieser mit *τουτ εστιν* auf das Fleisch Christi gedeutet wird, so kann damit nur gemeint sein, dass, wie der Vorhang erst geöffnet wurde, wenn das Sühnopfer gebracht war, so auch das Fleisch Christi erst für uns in den Opfertod dahingegeben werden musste, wenn es uns jenen Zugang eröffnen sollte (vgl. Mc. 15, 38). — **v. 21.** *και*) scil. *εχοντες*, fügt eine zweite Voraussetzung der folgenden Ermahnung an, die aus den Ausführungen des zweiten Teils sich ergiebt, sofern wir an Christo einen Priester haben, der, hocherhaben über alle levitischen, wie Melchisedek (vgl. Kap. 7), über die aus den Gläubigen in Israel bestehende Gottesfamilie (3, 6) der wahren Theokratie gesetzt und von seiner himmlischen Erhöhung aus im stande ist, uns alles zu geben, dessen wir zur Befolgung dieser Ermahnung bedürfen (2, 18. 4, 16). — **v. 22.** *προσερχ.*) vom Hinzutreten zu Gott (7, 25), was sich von selbst ergiebt, wenn die Voraussetzung dafür die Öffnung des Zugangs zum (himmlischen) Allerheiligsten war (v. 19f.). Das *μετα αληθ. καρδ.* (Jes. 38, 3) bezeichnet das in Wahrheit dem Äusseren entsprechende Innere, also das Herz, das wirklich nach der Gemeinschaft mit Gott und seiner Gnade verlangt, wenn man äusserlich (im Gebet) zu ihm herzutritt. Eine volle Überzeugungsgewissheit (*πληροφορ.*, wie 6, 11) kann die *πιστις* nur haben, wenn sie als Überzeugung (4, 2) von den objektiven Heilsthatsachen gedacht ist, die nach v. 19ff. die Voraussetzung des *προσερχ.* bilden. Das *τας καρδ.* deutet an, dass das Besprengtsein (bem. das part. perf.) kein äusserliches ist, wie 9, 19, sondern am Herzen vollzogen, in das Bewusstsein aufgenommen, so dass es dasselbe,

νοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς, 23 καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ — πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος —, 24 καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων, 25 μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν,

---

wie das prägnante *απο* (5, 7) sagt, von bösem Gewissen, also von der *συνειδ. τ. αμαρτ.* v. 2 befreit hat, was nur geschieht, wenn wir das Blut Christi als das des sündensühnenden Bundesopfers (vgl. I Petr. 1, 2) im Glauben angeeignet haben. — **v. 23.** *και*) kann nur an die erste Ermahnung v. 22 eine zweite anfügen, so dass das dem Hauptverbum voraufgehende, dem in v. 22 gleichartige Partizipium die Voraussetzung der ersten (*ρεραντισμενοι*) in andrer Form wieder aufnimmt, sofern das Abgewaschensein am Leibe mit reinem Wasser auf die Taufe hinweist, welche die Reinigung von aller Schuldbefleckung sinnbildlich versiegelt. Zu *κατεχ*. vgl. 3, 6. 14, zu *ομολογ.* 3, 1. 4, 14. Der Gen. *τ. ελπιδος* im Sinne von 6, 18. 7, 19 bezeichnet das Hoffnungsgut als den Gegenstand unsres Bekenntnisses, sofern man in der Taufe Jesum als den Messias, d. h. den Vermittler der verheissenen Heilsvollendung bekennt und durch die Versiegelung der Reinigung von aller Schuldbefleckung, die uns zum Empfang derselben in den Stand setzt, befähigt wird, dies Bekenntnis unbeugsam festzuhalten. Wie die Ermahnung v. 22 durch den voraufgehenden Hinweis auf die objektiven Heilsthatsachen in v. 19 ff. begründet war, so wird diese nachträglich begründet durch den Hinweis auf die Treue (I Kor. 1, 9) dessen, der einmal Verheissung gegeben hat (vgl. 6, 13) und, was er versprochen hat, auch halten wird. — **v. 24** fügt der Doppelermahnung, die sich auf das eigne innere Leben bezieht, noch eine hinzu, die das Gemeindeleben ins Auge fasst. Zu *κατανοωμ.* vgl. 3, 1. Wenn man seine Aufmerksamkeit auf einander richten soll zum Zweck von Anregung von Liebe und guten Werken überhaupt (vgl. I Tim. 5, 10), so versteht sich von selbst, dass man sie in denen anregen soll, bei welchen man bei jener aufmerksamen Betrachtung einen Mangel daran bemerkt. — **v. 25.** *μη εγκαταλειπ.*) zeigt, dass der Verf. v. 24 hauptsächlich an die gegenseitige Anregung in der Gemeindeversammlung (*επισυναγ.*, wie II Makk. 2, 7) gedacht hat, wo jeder nach seiner Gabe zur Erbauung der andern mitwirkte (vgl. I Kor. 14). Das *εαυτων* involviert notwendig einen Gegensatz gegen die jüdischen Gemeindeversammlungen; und wenn es bereits Sitte bei vielen geworden war, die christlichen Erbauungsversammlungen zu verlassen, so geschah es, weil man gegen das dort Gebotene gleichgültig geworden war und den alten (synagogalen), in denen man seinen ungläubig gebliebenen Volksgenossen wieder näher trat, den Vorzug gab. Es gehört zu der Lehrweisheit des Verf.'s, dass er diese überaus bedenkliche Erscheinung hier nur als eine Verletzung der Liebespflicht rügt, die gerade fordert, die christlichen Versammlungen eifrig aufzusuchen, um (einander) zu ermahnen

ἀλλὰ παρακαλοῦντες, καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.

26 *ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία,*
27 *φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως, καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλ-*

(3, 13), wie der Gegensatz sagt. Ebendarum konnte er auch nur von der Anregung zur Liebe und guten Werken reden, da die viel schwereren Gebrechen, die das Christenleben einzelner bedrohten (vgl. 3, 12f. 4, 1), gerade bei denen sichtbar wurden, die hier zum eifrigen Besuch der Versammlungen aufgefordert werden. Zu *τοσουτω — οσω* vgl. 1, 4. Die Ermahnung v. 24f. soll in dem Masse mehr (*μαλλον* im Sinne von magis) befolgt werden, als sie den grossen Gerichtstag Gottes (*η ημερα* schlechthin, wie 1 Kor. 3, 13. I Thess. 5, 4) sich nahen (*εγγιζ.* zeitlich, wie Act. 7, 17. Röm. 13, 12) sehen, und es darum dringend not thut, dass jeder an der Förderung der andern mitarbeite. Zum Part. statt des Inf. nach *βλεπ.* vgl. Mc. 5, 31. Da man dies Nahen nur an bestimmten Zeichen erkennen kann, so müssen wohl die Anzeichen des letzten Revolutionskrieges gemeint sein, mit welchem Jesus das Gericht über das jüdische Volk hereinbrechen sah.

v. 26. Die hier beginnende Warnung begründet die vorige Ermahnung nur dann, wenn schon v. 22f. sein Motiv darin hatte, dass ein Wankendwerden in der Heilszuversicht und im Festhalten des Bekenntnisses drohte, und v. 24f. darin, dass in dem Wegbleiben aus den Versammlungen sich eine Gleichgültigkeit gegen das Christentum zeigte, die leicht zum Abfall führen konnte. Beides nennt der Verf. ein *εκουσιως αμαρτανειν*, weil es nicht auf Grund äussrer Nötigung (vgl. I Petr. 5, 2) erfolgt, sondern aus freiem Willen, und zwar nachdem sie die volle Erkenntnis (*επιγν.*, wie Röm. 1, 28. 3, 20) der Wahrheit (Gal. 2, 5. 14), d. h. der evangelischen Heilswahrheit empfangen haben und demnach wissen, worum es sich beim Aufgeben des Glaubens, des Bekenntnisses und der christlichen Gemeinschaft handelt. Gewählt ist der Ausdruck im Gegensatz zu den Schwachheits- und Verfehlungssünden, für die es allein im AT. ein Sühnopfer gab (vgl. Num. 15, 30), weil für die, welche von dem Opfer Christi nichts mehr wissen wollen, ein Opfer *περι αμαρτ.* überhaupt nicht mehr übrigbleibt (4, 6. 9), nachdem die levitischen Opfer, bei denen sie sich vielleicht beruhigen wollen, durch jenes abgeschafft sind (v. 9. 18). — **v. 27.** *φοβερα*) wie Deut. 1, 19. 8, 15, hier mit *τις* verbunden, welches hervorhebt, wie unbestimmbar (unmessbar) furchtbar vielmehr das Warten (*εκδοχη*, Subst. zu *εκδεχ.* v. 13) auf ein Gericht (9, 27) ist, das notwendig eintreten muss, wo es kein Opfer mehr giebt, das die Sünde in Gottes Augen zudeckt. Was aber ausserdem noch übrig bleibt, ist ein Feuereifer, d. h. der unnachsichtliche Eifer, mit dem das Feuer göttlichen

λοντος τοὺς ὑπεναντίους. 28 *ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως χωρὶς οἰκτιρμῶν ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν ἀποθνήσκει·* 29 *πόσῳ, δοκεῖτε, χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας;* 30 *οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω· καὶ πάλιν· κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ.* 31 *φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος.*

Zornes (Mt. 3, 11) am Gerichtstage die Widersacher verzehren wird (vgl. Jes. 26, 11), zu denen alle zählen, welche, wie jene *εκουσ. αμαρτ.* v. 26 den ihnen gebotenen einen Weg, von ihren Sünden frei zu werden, verschmähen. — **v. 28.** *αθετησ.*) wie Mc. 7, 9. Gal. 3, 15, ist im Gegensatz zu blosser Übertretung prinzipielle Nichtachtung des Gesetzes Mosis, der gegenüber es kein Erbarmen (*οικτιρμ.*, wie Röm. 12, 1. II Kor. 1, 3) gab, wie Gott es infolge des Opfers dem Menschen zu teil werden lässt. Das *επι* (beim Vorhandensein, vgl. 9, 17) *δυσ. η τρισ. μαρτ.* erinnert absichtsvoll an Deut. 17, 6, wonach der Bundesbruch durch offenbare Abgötterei so bestraft wird. — **v. 29** schliesst daran, wie an einen hypothetischen Vordersatz (vgl. I Kor. 7, 18. 21), eine Frage, die unbeantwortet bleibt, weil die Antwort zweifellos ist. Bem. die effektvolle Wortstellung durch die doppelte Trennung von *ποσω — χειρον. — τιμωρ.* (Prov. 19, 29. 24, 22). Weil die Strafe um so schlimmer sein muss, je höher das Gut ist, dessen Nichtachtung sie provoziert hat, muss der einer um so schwereren wertgeachtet werden (3, 3), der den Heilsmittler, das Heilsmittel und die Heilsgabe des neuen Bundes missachtet hat. Der Heilsmittler wird nach seiner höchsten Würdestellung als der Sohn Gottes (6, 6) bezeichnet und seine Behandlung der gleichgesetzt, die man sonst nur dem ganz Unbrauchbaren und Verächtlichen zu teil werden lässt (*καταπατ.*, wie Mt. 5, 13. 7, 6). Das Blut Christi wird in Analogie mit 9, 20 nach Mc. 14, 24 als das Bundesblut bezeichnet, auf Grund dessen wir zur Teilnahme am neuen Bunde geweiht (v. 10) sind, und das selbst als etwas Profanes, Gemeines (*κοινον*, wie Act. 10, 14. 28) zu achten wissentlicher Frevel ist, wie wenn man den Geist, den die im neuen Bunde wiedergewonnene Gotteshuld (4, 16) den Gliedern dieses Bundes verleiht, als einen Irrgeist in frechem Frevelmut schmäht. — **v. 30** begründet die Furchtbarkeit der zu erwartenden Strafen dadurch, dass sie den kennen, der nach Deut. 32, 35 die Rache und Vergeltung sich ausschliesslich vorbehalten hat. Bem. die Betonung des *εμοι — εγω*, wie Röm. 12, 19 (abweichend von den LXX), die wohl aus einer sprichwörtlich gewordenen Form des Wortes stammt. Vgl. zu der Anfügung aus Deut. 32, 36 mit *παλιν* 2, 13, wenn nicht das zweite Citat aus Psal. 135, 14 stammt. — **v. 31** sagt erst indirekt, als

32 Ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων, 33 τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες. 34 καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε, καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε, γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοὺς κρείσσονα ὕπαρξιν καὶ μένουσαν. 35 μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν

welchen wir ihn kennen, nämlich als den lebendigen Gott (3, 12), der die von ihm verhängte Strafe wirkungskräftig vollziehen kann, so dass es furchtbar ist, in seine Hände zu fallen (vgl. II Sam. 24, 14).

10, 32—39 leitet den vierten Hauptteil ein, der das Wesen des zu dem verlangten Ausharren notwendigen Glaubens erörtert. — *αναμιμν.*) wie II Kor. 7, 15. Wie 6, 9, schliesst sich an die furchtbar ernste Warnung ein ermutigender Blick auf die früheren Tage, in denen sie infolge ihrer Erleuchtung (6, 4), die sie messiasgläubig werden liess, einen harten Leidenskampf geduldig ertragen haben (Röm. 12, 12). Bem. das nachdrücklich am Schlusse stehende *παθηματων* (2, 10). — **v. 33.** *τουτο μεν*) nur hier: indem ihr einerseits durch Schmähungen (Röm. 15, 3) und damit verbundene Drangsale zum Schauspiel wurdet (vgl. das Subst. I Kor. 4, 9), d. h. ein Gegenstand staunender Verwunderung, was alles ihr euch um eures vermeintlichen Wahnglaubens willen gefallen liesset, andrerseits Genossen wurdet (*κοινων.*, wie II Kor. 8, 23) solcher, die ebenso wandelten (*αναστρ.*, wie II Kor. 1, 12), d. h. trotz Schmach und Verfolgung an ihrem Bekenntnis festhielten und so geduldig ertrugen, was sie um seinetwillen zu leiden hatten, indem ihr euch zu ihrer Gemeinschaft hieltet und euch gleicher Behandlung aussetztet. — **v. 34.** *και γαρ*) wie 4, 2, hebt zur Begründung einen besonders gefährlichen Fall der Erweisung solcher Leidensgenossenschaft hervor: denn auch den Gefangenen habt ihr (durch Besuche und Unterstützungen) eure Sympathie bewiesen (4, 15). Das zweite *και* nennt chiastisch ein Beispiel davon, wie sie sich in sehr fühlbarer *θλιψις* standhaft bewiesen, indem sie den Raub ihrer Habe mit Freuden, als wäre ein erwünschter Gast bei ihnen eingekehrt, aufnahmen (*προσεδεξ.*, wie Lc. 15, 2. Röm. 16, 2), weil sie erkannten, dass sie für ihre Person (*εαυτους*) eine bessere Habe hätten und eine bleibende im Besitz der himmlichen Heilsvollendung (vgl. Mt. 6, 20), die ihnen im Unterschiede von allen andern gewährleistet ist. — **v. 35** folgert aus solcher Erkenntnis, dass sie die freudige Zuversicht (v. 19), welche sie in dem *προσεδεξασθε* erwiesen haben, nicht wie eine wertlose Sache wegwerfen dürfen, da doch dieselbe (*ητις*) eine grosse Lohnvergeltung habe (*μισθαποδοσ.*, abweichend

ὑμῶν, ἥτις ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν. 36 ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν. 37 ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει· 38 ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ. 39 ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς.

XI, 1 ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων

von 2, 2 sensu bono). Das zeitlose *εχει* hat seinen Grund darin, dass die endliche Heilsvollendung an nichts andres geknüpft ist, als an das Fest halten dieser Zuversicht (3, 6. 14), so dass jene als der von dieser unabtrennbare Lohn erscheint. — **v. 36** wird dies noch einmal dadurch begründet, dass nichts andres als Ausdauer (Röm. 2, 7) — bem. die betonte Voranstellung — not thut, um den Willen Gottes, der uns sagt, was wir zu thun haben (zur Erlangung der Heilsvollendung), zu erfüllen und so das verheissene Heilsgut (*τ. επαγγ.*, wie 6, 12. 15) davonzutragen (*κομισ.*, wie II Kor. 5, 10. I Petr. 5, 4). — **v. 37** ersetzt den Eingang von Hab. 2, 3f. durch die Formel aus Jes. 26, 20: es ist noch ein Kleines, wie sehr, wie sehr Kleines, (dann) wird, der da kommt, da sein und nicht verziehen. Die eigentliche Begründung liegt aber erst in **v. 38**, wo nur die Glieder in Hab. 2, 4 (ganz nach LXX gegen den Urtext) umgestellt werden, um ein Subjekt zu gewinnen und zugleich den Hauptbegriff, der das Thema der folgenden Erörterung werden soll, voranzustellen. Es bleibt angesichts der nahe bevorstehenden Verheissungserfüllung bei der v. 35f. erörterten Heilsbedingung; denn Gott selbst spricht in dem Schriftwort, das der Verf. als den Lesern bekannt voraussetzt: mein Gerechter, d. h. der, welcher der Norm meines Willens völlig entspricht, wird nicht auf Anlass dieser oder jener Tugend, sondern auf Anlass Glaubens das Leben erlangen, das den eigentlichen Inhalt der Heilsvollendung bildet, die mit dem wiederkehrenden Messias kommt. Und wenn er sich feige zurückzieht, d. h. die Zuversicht auf die göttliche Verheissung aufgiebt, statt freudig auszuharren, so hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm. — **v. 39.** *ημεις δε*) schliesst den Verf. mit den Lesern zusammen in der guten Zuversicht, dass sie mit ihm gemeinsam nicht Leute feigen Zurückweichens sind, was zum Verderben führt (*εις απωλ.*, wie Röm. 9, 22), sondern Glaubensmenschen (erg. *εσμεν*), was dazu führt, dass die Seele, auf deren definitives Schicksal es ankommt, nicht verloren geht im ewigen Verderben, sondern (im ewigen Leben) besessen wird (*εις περιποιησ.*, wie I Thess. 5, 9, vgl. Lc. 17, 33). Dann aber ist notwendig, dass man recht verstehe, was solches Glauben sei.

11, 1 — 12, 3 folgt nun die Erörterung über das Wesen des Glaubens, welche mit dem betonten *εστιν δε* (I Tim. 6, 6. Lc. 8, 11) dem,

ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. 2 ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι. 3 πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. 4 πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκεν τῷ θεῷ, δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ

---

was der Glaube nach 10, 38f. wirkt, gegenübergestellt wird: es ist aber Glauben seinem Wesen nach eine Zuversicht (υποστασ., wie 3, 14, mit gen. obj., wie Ruth 1, 12) auf Dinge, die gehofft werden, also auf die verheissenen Heilsgüter der Zukunft. Dem betont vorangestellten ελπιζ. tritt nun gegenüber die Beziehung des Glaubens zu Thatsachen (πραγμ., wie 6, 18. 10, 1), die nicht mehr bloss gehofft, aber freilich auch nicht gesehen werden, von denen man also nicht sinnenfällig überführt werden kann, sondern nur auf dem Wege des Glaubens, der auch ein Überführtsein von solchen unsichtbaren Thatsachen ist (ελεγχος, vgl. das Verb. I Kor. 14, 24). — **v. 2.** εν ταυτῃ) auf Grund dessen, was v. 1 als das Wesen des Glaubens bezeichnet ist, haben die altehrwürdigen Männer der Vergangenheit (πρεσβυτ., so nur hier) ein lobendes Zeugnis erlangt (μαρτ., wie Lc. 4, 22. I Tim. 5, 10), nämlich im Worte Gottes heiliger Schrift, weshalb der nach 10, 38 dort geforderte Glauben kein andrer ist, als der v. 1 beschriebene. — **v. 3** setzt die v. 1 begonnene Erörterung über das Wesen des Glaubens fort; denn dass der Glaube ein Überzeugtsein von unsichtbaren Thatsachen sei, zeigt sich bereits in der primitivsten Gestalt des Glaubens, im Glauben an eine Weltschöpfung, sofern wir nur mittels Glaubens die (rein innerliche) Wahrnehmung machen (νοουμεν, wie Röm. 1, 20), dass die Welt in ihrer zeitlichen Entwicklung (τ. αιων., wie 1, 2), fertiggestellt ist (καταρτ., wie Psal. 74, 16. 89, 38) durch göttliches Wort (1, 3, vgl. Gen. 1). Diese Art ihrer Fertigstellung ist aber gerade beabsichtigt: es sollte die Welt der Sichtbarkeit nicht aus solchem, das seiner Natur nach in die Erscheinung tritt, also wahrnehmbar ist, entstanden sein, sondern durch eine blosse Willensäusserung Gottes, damit ihre Entstehung nur dem Glauben wahrnehmbar sei. — **v. 4** beweist von der andern Seite, wie nur mittels Glaubens als einer festen Zuversicht auf die göttliche Gnadenerweisung, die er dadurch zu erlangen hoffte, Abel ein wertvolleres Opfer Gott darbrachte im Vergleich mit Kain. Hier wird ausdrücklich hervorgehoben, dass mittels solchen Glaubens von ihm bezeugt ward, dass er gerecht sei im Sinne von 10, 38, indem solches Zeugnis über seinen Opfergaben Gott selbst ablegte, weil er nach Gen. 4, 4 gnädig darauf herabblickte, wodurch Abel thatsächlich für ihm wohlgefällig, der Norm seines Willens entsprechend erklärt wurde. Das δι αυτης nimmt das πιστει auf, indem sich nur der dat. instr. im Nachklang des δι ης in die gleichbedeutende Praep. umsetzt. Wenn nach Gen. 4, 10 die Stimme seines Blutes zu Gott rief, so redet er in der Schrift, obwohl gestorben, noch jetzt, und zwar in der festen Zuversicht, dass Gott ihm Recht schaffen

τοῦ θεοῦ, καὶ δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ. 5 *πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ·* 6 *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται.* 7 *πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ, δι' ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.*

---

werde gegen seinen Mörder. — **v. 5.** *πιστει*) nur des Gleichklangs wegen mit v. 3f. wiederholt, bezeichnet hier die veranlassende Ursache (vgl. Röm. 11, 20. Gal. 6, 12), auf Anlass derer Henoch entrückt ward (*μετετεθη*, wie Sir. 44, 16), damit ihm die Todeserfahrung (*ιδειν θαν.*, vgl. Lc. 2, 26) erspart werde, was sofort durch die Worte aus Gen. 5, 24 (*και — ο θεος*) bestätigt wird. Denn noch vor der Stelle, wo diese seine Entrückung bezeugt ist, nämlich bereits Gen. 5, 22, ist von ihm bezeugt, dass er Gott wohlgefällig gewesen sei, was aber nach **v. 6,** wie aus 10, 38 erhellt, ohne Glauben unmöglich ist. Da nun ein Glauben von Henoch in der Schrift nicht ausgesagt wird, wird dies durch den Allgemeinsatz begründet, dass mit dem Nahen zu Gott (7, 25), ohne das ja dies göttliche Wohlgefallen unmöglich ist, weil es die primitivste Äusserung der Frömmigkeit ist, notwendig ein Glaubensakt (bem. den inf. aor.) verbunden ist. Hier aber zeigt sich wieder das zweiseitige Wesen des Glaubens (v. 1) ganz klar; denn man kann Gott nicht nahen, ohne von der unsichtbaren Thatsache seiner Existenz überzeugt zu sein, und ohne die feste Zuversicht, dass er denen, die ihn suchen (vgl. Act. 15, 17. Röm. 3, 11), ein Vergelter (vgl. das Subst. 10, 35) werden, d. h. sich ihnen durch die Belohnung ihrer im Gottsuchen bewährten Frömmigkeit als solcher beweisen wird. — **v. 7.** *πιστει*) wie v. 3f., gehört zu dem Hauptverbum und wird dadurch erläutert, dass, nachdem Noah eine Gottesoffenbarung (in betreff der nahenden Flut, vgl. Gen. 6, 17) empfangen (8, 5), er, weil er sich fürchtete (*ευλαβ.* im Sinne des Subst. 5, 7) um solcher Ereignisse willen, die doch noch durchaus nicht sichtbar waren (vgl. v. 1 und bem. das subjektive *μηδεπω*), einen Kasten (*κιβωτ.*, wie Gen. 6, 14) zurüstete zur Errettung für seine Familie (*οικου*, wie 3, 2—6. 10, 21). Mit solchem Glauben aber (*δι ης* statt *η*, wie v. 4) sprach er der ganzen damaligen Welt (vgl. II Petr. 2, 5) das Urteil (im Sinne von Lc. 11, 31f.), dass sie zu Grunde gehen müsse, da er sich und die Seinen nur auf diesem Wege retten zu können gewiss war. Das *και* schliesst sich an den Hauptsatz an: und ward so ein Besitzer (*κληρον.* im Sinne von 1, 14. 6, 12) der glaubensgemässen Gerechtigkeit, d. h. einer normalen Beschaffenheit, wie sie mit solchem

8 πίστει καλούμενος Ἀβραὰμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον, ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν, καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται. 9 πίστει παρῴκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν, ἐν σκηναῖς κατοικήσας μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ τῶν συνκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς· 10 ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός. 11 πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλα-

---

Glauben von selbst gegeben ist, weil, wer so dem Worte Gottes vertraut, auch nur thun wird, was es gebietet.

v. 8 geht zu dem Glauben der Erzväter über, bei dem der Verf. mit besondrer Vorliebe (bis v. 22) verweilt. Auch hier, wie v. 7, wird das zum Hauptverbum gehörige πιστει erläutert durch das dem Subjekt vorangehende καλουμενος, das imperfektisch zu nehmen ist. Gemeint ist der Ruf Gen. 12, 1, in welchem ja nach der folgenden Geschichte die Verheissung lag, dass Abr. das Land, das Gott ihm zeigen wollte, zum Besitz empfangen (Act. 7, 5) werde. Im Vertrauen auf dieselbe gehorchte er dem in diesem Ruf an ihn ergehenden Befehl, auszugehen an diesen Ort, und ging aus, ohne doch zu wissen (επισταμ., wie Act. 10, 28), wo er hingehe. Zu που statt ποι vgl. Joh. 3, 8. Er folgte also blindlings dem göttlichen Befehl in unbedingtem Vertrauen. — **v. 9.** παρωκησεν) wie Gen. 17, 8, in prägnanter Verbindung mit εις, wie das κατοικειν Mt. 2, 23. 4, 13, weil er durch jenes εξελθειν v. 8 in das Land als Fremdling übersiedelte. Aber nur mittels Glaubens vermochte er den Widerspruch zu überwinden, dass er als Fremdling (ohne Bürgerrecht und Besitztum) in einem Lande (bem. das artikellose εις γην wie das εις τοπον v. 8) wohnte, das doch durch die ihm gegebene Verheissung ihm zum Besitz bestimmt war, als wäre es ein fremdes, andern gehöriges (αλλοτρ., wie 9, 25). Verschärft wird dieser Widerspruch noch dadurch, dass er nicht einmal einen festen Wohnsitz in diesem Lande hatte, sondern als Nomade umherzog (εν σκην. κατοικ., vgl. Gen. 12, 8. 13, 3) mit seinen Söhnen, die mit ihm unter diesem provisorischen Zustande leiden mussten, obwohl sie doch Mitbesitzer (συγκληρον., wie I Petr. 3, 7) derselben Verheissung waren, die ihm und seinem Samen dies Land verhiess (Gen. 13, 15. 17, 8). — **v. 10.** εξεδεχ.) wie 10, 13. Er konnte diesen Widerspruch nur überwinden, weil er in dem Lande der Verheissung (v. 8) doch nur das irdische Abbild sah der himmlischen Gottesstadt, in welcher er einst zur vollen Gemeinschaft mit Gott gelangen sollte (vgl. schon 6, 13. 17 f.). Darum erwartete er diese Stadt, welche die (seinen gegenwärtigen Zeltwohnungen fehlenden) Fundamentsteine hat (vgl. Apok. 21, 14), deren Künstler (τεχν., wie Act. 19, 24. 38) und Werkmeister (vgl. II Makk. 4, 1) Gott ist, so dass sein Glaube eine feste Zuversicht auf dies gehoffte Endziel war. — **v. 11.** πιστει) wie v. 5, weil, wie dort, kein Thun der Sara, sondern ein Erlebnis folgt: auf Anlass

βεν καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας, ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον. 12 *διὸ καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐγενήθησαν, καὶ ταῦτα νενεκρωμένου, καθὼς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἡ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης ἡ ἀναρίθμητος.* 13 *κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες, μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι, καὶ ὁμολογήσαντες, ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς.* 14 *οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν,* 15 *καὶ εἰ μὲν*

Glaubens empfing auch sie, die doch einst ungläubig gewesen war (vgl. Gen. 18, 12), Kraft, d. h. Empfängnisfähigkeit für (männlichen) Samenauswurf, so dass sie durch denselben schwanger werden konnte, und zwar im Widerspruch mit (*παρα*, wie Röm. 1, 26. 4, 18) einer Altersperiode (*ηλικ.*, wie Mt. 6, 27), in welcher das Weib an sich die Fähigkeit zur Empfängnis nicht mehr besitzt. Das *επει* begründet erläuternd ihren Glauben: weil sie den für treu erachtete, der ihr Verheissung gegeben (vgl. 10, 23), war es ihre feste Zuversicht auf ein *ελπιζομενον*, was sie zur Empfängnis befähigte. — **v. 12.** *διο και*) darum, weil dieser Glaube nicht nur sie zur Empfängnis befähigte, sondern auch die volle Erfüllung des göttlichen Verheissungswortes ermöglichte, entsprossen (*εγενηθησαν*) auch von einem her und zwar (*και ταυτα*, weil von einem vielfachen Entstehen die Rede, statt *κ. τουτο* Röm. 13, 11) einem (seiner Zeugungskraft nach) Erstorbenen (*νενεκρ.*, wie Röm. 4, 19), dessen Samenauswurf sie gebären machte, die zahllosen Nachkommen, wie sie der Verf. mit Anspielung an Gen. 22, 17 schildert. Bem. den Zusatz von *τ. πληθει* und das *η αναριθμητος* (Prov. 7, 26. Hiob 21, 33) am Schlusse. — **v. 13.** *κατα πιστιν*) wie es Glauben mit sich bringt, dass man stirbt, starben diese alle, d. h. Abraham, Sara und ihre zahllosen Nachkommen, ohne doch, wie man erwarten sollte, in Empfang genommen zu haben (*λαβ.* im Sinne von 9, 15) das ihnen in den *επαγγ.* Verheissene. Das *αλλα* bezeichnet sie im Gegensatz als solche, die nur von fern her dasselbe geschaut und freudig begrüsst (*ασπασ.*, wie Mc. 9, 15) und darum bekannt hatten, dass sie Fremdlinge und Pilgrime seien, d. h. solche, die sich nur vorübergehend an einem fremden Orte aufhalten, auf der Erde (im Gegensatz zu der himmlischen Gottesstadt v. 10). So thaten Abraham (Gen. 23, 4), Jakob (Gen. 47, 9) und alle ihre Nachkommen (Psal. 39, 13). — **v. 14** begründet das *κατα πιστιν* damit, dass die solches Sagenden kund geben (*εμφαν.*, wie Act. 23, 15), dass sie nach einem Vaterlande sehnsüchtig verlangen (*επιζητ.*, wie Röm. 11, 7), also in der festen Zuversicht starben, dass es ein solches für sie gebe. — **v. 15.** *και*) fügt zu dieser Begründung noch ein zweites Moment hinzu, welches zeigt, welcher Art jenes Vaterland war, nach dem sie verlangten. Das *ει μεν* bereitet durch einen schon in der Form die Möglichkeit des gesetzten Falles ausschliessenden Bedingungs-

ἐκείνης ἐμνημόνευον ἀφ' ἧς ἐξέβησαν, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι· 16 νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται, τοῦτ' ἔστιν ἐπουρανίου. διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεός, θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν· ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν. 17 πίστει προσενήνοχεν Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος, 18 πρὸς ὃν ἐλαλήθη, ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα, 19 λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν

---

satz (8, 4) den Gegensatz in v. 16 vor: wenn sie bei ihrem Bekenntnis v. 13f. jenes Vaterlandes gedacht hätten, von welchem sie ausgegangen waren (vgl. Jos. 4, 16ff.), also ihrer mesopotamischen Heimat, so hätten sie gelegene Zeit genug gehabt (καιρ., wie Act. 24, 25), wieder dorthin zurückzukehren (ανακαμψ., wie Act. 18, 21). — **v. 16.** νυν δε) folgernd: nun aber, da sie hiernach jenes ihr irdisches Vaterland nicht meinen konnten, begehren sie (ορεγ., wie I Tim. 3, 1. 6, 10) nach einem besseren, nämlich (vgl. 2, 14) einem himmlischen (8, 5. 9, 23). Das Praes. steht im eigentlichen Sinne, da sie auch jetzt noch im Scheol danach begehren. Darum schämt sich Gott ihrer nicht (vgl. 2, 11), ihr Gott genannt zu werden (επικαλ., wie Act. 1, 23. 4, 36), vgl. zur Sache Exod. 3, 15. Bem. die gesperrte Wortstellung, welche betont, wie er ihnen nach der Verheissung 8, 10 in vollem Sinne sein will, was der Mensch von seinem Gott erwartet, wie er dadurch beweist, dass er ihnen bereitet hat eine Stadt, nämlich jenes himmlische Jerusalem v. 10, wo all ihr Begehren einst volle Befriedigung finden wird. — **v. 17** schliesst an das, was über das Leben und Sterben der Erzväter im Lande der Verheissung gesagt war und was die Erwähnung der Sara v. 11f. auf all ihre Nachkommen ausdehnte, an, wodurch die einzelnen noch speziell ihren Glauben bewährt haben. Kraft Glaubens (vgl. v. 3f.) hat Abraham den Isaak dargebracht, als er versucht ward (Gen. 22, 1), ob er auch in dieser höchsten Probe seinen Gehorsam bewähren werde. Das Perf. bezeichnet die Glaubensthat als eine schlechthin vollendete, in ihrer Bedeutung für ihn fortdauernde, weil er mit Gen. 22, 9f. alles gethan hatte, was von ihm verlangt war, als die göttliche Intervention ihn an der Ausführung hinderte. Das Imperf. aber beschreibt, wie diese That eben darin bestand, dass den einzigen Sohn darbrachte er, der die Verheissungen freudig aufgenommen hatte (αναδεξ., wie Act. 28, 7), also an die Erfüllung derselben glaubte, obwohl er mit der Opferung des Sohnes die Voraussetzung derselben aufzuheben schien. Denn dass sich ihre Erfüllung an jenen Sohn knüpfte, zeigt **v. 18** durch den Hinweis auf das zu ihm geredete Gotteswort Gen. 21, 12 (mit οτι rec. eingeführt statt des caus. der LXX), welches nicht auf irgend einen Leibeserben (wie den Ismael), sondern auf Isaak als den hinwies, in welchem es begründet sein sollte, dass er eine Nachkommenschaft habe, die die seine genannt werden sollte. — **v. 19** zeigt, wie diese That nur kraft Glaubens möglich war,

δυνατὸς ὁ θεός, ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο. 20 *πίστει καὶ περὶ μελλόντων εὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακὼβ καὶ τὸν Ἠσαῦ.* 21 *πίστει Ἰακὼβ ἀποθνήσκων ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσὴφ εὐλόγησεν καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ.* 22 *πίστει Ἰωσὴφ τελευτῶν περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐμνημόνευσεν καὶ περὶ τῶν ὀστέων αὐτοῦ ἐνετείλατο.*

23 *πίστει Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμηνον ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ, διότι εἶδον ἀστεῖον τὸ παιδίον, καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν*

---

weil er dabei urteilte (*λογισ.*, wie Röm. 2, 3. 3, 28), dass Gott auch aus Toten zu erwecken im stande sei, also der Allmacht Gottes unbedingt vertraute, die auch trotz der Hingabe des einzigen Sohnes in den Tod seine an ihn geknüpfte Verheissung erfüllen könne. Das *οθεν* deutet an, dass Gott diesen Glauben damit krönte, dass Abr. auch wirklich den Sohn, wenn auch nur im Gleichnis, in der seinem Glauben gewissen Weise davontrug (*εκομισ.*, wie Gen. 38, 20. Mt. 25, 27). Nicht wirklich freilich erweckte Gott denselben aus dem Tode, aber die wunderbare Errettung des schon dem Tode Verfallenen durch göttliche Intervention war ein Gleichnis (9, 9), welches auf dies Vermögen Gottes auch dazu hindeutete. — **v. 20.** *και*) Weil sich sein Segen sogar auf schlechthin Zukünftiges (*μελλ.*, vgl. Röm. 8, 38) erstreckte, wie Gen. 27, 29. 39f., geschah es kraft Glaubens, d. h. kraft fester Zuversicht auf die Gen. 17, 5 gegebene Verheissung. — **v. 21.** *αποθνησκ.*) nach Gen. 48, 21. Es wird hervorgehoben, weil Jak. darin, dass diese Söhne noch vor seinem Tode geboren (vgl. 48, 6), die Weisung sah, jedem von ihnen, wie den eignen Söhnen (Gen. 49), einen besondern Segen zu erteilen und sie dadurch diesen gleichzustellen (48, 5). Dies konnte er aber nur im zuversichtlichen Vertrauen auf die Erhörung des Gebetes thun, womit er nach 47, 31, auf die Spitze seines Stabes geneigt, sich auf diese Segnung vorbereitete. — **v. 22.** *τελευτων*) nach Gen. 50, 26, weil unmittelbar vorher (v. 24) Joseph des Auszugs der Söhne Israels Erwähnung that (*μνημον. περι* im Unterschiede von v. 15). Wie fest er auf Grund der Verheissung Gen. 15, 16 darauf vertraute, zeigt der Befehl, den er Gen. 50, 25 in betreff seiner Gebeine gab, sie dann nach Kanaan mitzunehmen.

v. 23 geht zu den Glaubenshelden der mosaischen Zeit über. — *γεννηθ.*) wäre ganz überflüssig, wenn es nicht in Vorbereitung des Gegensatzes in v. 24 bezeichnen sollte, was gleich nach der Geburt mit ihm geschah. Dass er von seinen Eltern (*πατερες*) verborgen ward eine Zeit von drei Monaten (*τριμην.*, wie Gen. 38, 24) lang, wird nach dem Plur. der LXX in Exod. 2, 2 angenommen. Das war aber eine Glaubensthat, weil sie in der zuversichtlichen Gewissheit, dass Gott mit einem so schönen (*αστειον*, vgl. Exod. 2, 2) Kindlein etwas Besonderes vorhaben müsse, sich durch die Furcht vor dem Befehl des Königs (vgl.

τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως. 24 πίστει Μωϋσῆς μέγας γενόμενος ἠρνήσατο λέγεσθαι υἱὸς θυγατρὸς Φαραώ, 25 μᾶλλον ἑλόμενος συνκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ ἢ πρόσκαιρον ἔχειν ἁμαρτίας ἀπόλαυσιν, 26 μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ· ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν. 27 πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον, μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως· τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν. 28 πίστει

Exod. 1, 22) nicht beirren liessen. — **v. 24.** μεγ. γεν.) wie Exod. 2, 11. Dass er verschmähte (ηρνησ. im Sinne von Sap. 17, 9), ein Sohn einer Pharaostochter genannt zu werden (λεγ., wie 7, 11. 9, 2f.) mit allem, was ihm daraus an Ehren und Vorteilen erwuchs, wird erst zu einem Glaubensakt, wenn man nach **v. 25** erwägt, dass er damit vielmehr (lieber) wünschte (ελομ., vgl. Phil. 1, 22), mit misshandelt zu werden (vgl. das Simpl. I Reg. 2, 26) mit dem Volke Gottes, als einen zeitweiligen, d. h. kurz dauernden (προσκαιρ., wie II Kor. 4, 18) Genuss (απολαυσ., wie I Tim. 6, 17) zu haben, wie ihn Sünde bietet. Bem. das betont gestellte und von seinem Subst. noch durch den vorantretenden Gen. getrennte Adjectivum. Sünde wäre es gewesen, um solcher äusseren Vorteile willen die Gemeinschaft mit seinem Volke aufzugeben, dem die göttlichen Verheissungen, auf welche er fest vertraute, eine so herrliche Zukunft in Aussicht stellten. — **v. 26** führt in einem dem ersten untergeordneten Partizipialsatz diese Wertschätzung des συνκακουχ. darauf zurück, dass er dasselbe für einen grösseren Reichtum achtete, als die Schätze Ägyptens. Der voranstehende Gen. betont, dass die Schätze eines Heidenlandes schon an sich dem Gliede des Gottesvolkes wertlos erscheinen mussten. Als eine Schmach (ονειδ., wie 10, 33), die der Messias erlitt, wird das Leiden des Gottesvolkes bezeichnet, weil es den Schein erweckte, als ob er, der dies Volk zum Volk der Verheissung gemacht hatte (3, 3), die damit ihm selber angethane Unbill nicht rächen und das Volk seinem Ziele nicht zuführen könne. Jenes ηγεισθαι war aber nur möglich, wenn er von dem gegenwärtigen Leid hinwegblickte (απεβλεπ., wie Psal. 11, 4) auf die Belohnung (10, 35), die dem an der Zuversicht auf dies Ziel Festhaltenden zu teil werden musste, was schon an sich ein Glaubensakt war. — **v. 27.** Wenn das μη φοβ. voraussetzt, dass seine Furcht vor dem Zorn des Königs über die völlige Loslösung von seinem Hause ihn von solcher Flucht hätte abhalten können, so ist das Exod. 2, 14 genannte Motiv derselben völlig ausser acht gelassen. Es wird dieselbe vielmehr als eine Glaubensthat betrachtet, da nur der Blick auf den Unsichtbaren (Kol. 1, 15), dessen Dasein ihm so gewiss war, als ob er ihn sehe, ihn stark genug machen konnte (εκαρτ., wie Hiob 2, 9), um diese Furcht zu besiegen. — **v. 28.** πεποιηκεν) Das Perf. steht, weil seine Anordnung Exod. 12, 24, die sich nach v. 22 auch auf die προσχυσ. (vgl. das Verb. Exod. 24, 6) τ. αιμ. bezog, in der gegen-

πεποίηκεν τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος, ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν. **29** *πίστει διέβησαν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς, ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν.* 30 *πίστει τὰ τείχη Ἱεριχὼ ἔπεσαν κυκλωθέντα ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας.* 31 *πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν, δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ' εἰρήνης.*

32 *καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών, Βαράκ, Σαμψών, Ἰεφθάε, Δαυείδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν,* 33 *οἳ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας,*

---

wärtigen Passahfeier noch fortdauert. Er konnte dies nur thun in der festen Zuversicht, dass dann nicht eintreten werde, was er abzuwenden beabsichtigte, dass der Verderber der Erstgeburt (vgl. Exod. 12, 23) sie (die Glieder des Gottesvolkes) anrühre. — **v. 29.** *πιστει*) Im Vertrauen auf die göttliche Wunderhilfe durchschritten sie (*διεβησ.*, wie Act. 16, 9) das rote Meer, als ob sie durch trocknes Land (vgl. Exod. 14, 29) hindurchgingen. Das *ης* geht auf *τ. ερυθρ. θαλ.*, sofern sie mit dem Durchschreiten desselben den Versuch machten (*πειραν λαβ.*), ob es sie ungefährdet lassen werde. Dass die Ägypter bei diesem Versuch ersäuft wurden (*κατεποθ.*, wie Exod. 15, 4), zeigt, dass den Israeliten nur mittels Glaubens das Durchschreiten möglich war. — **v. 30.** *πιστει*) wie v. 5. 11: auf Anlass Glaubens fielen die Mauern Jerichos (Jos. 6, 20), nachdem sie feierlich umzogen waren (*κυκλωθ.*, wie Jos. 6, 7) sieben Tage lang (*επι*, wie Act. 16, 18). Dass sie diesen Umzug ausführten, zeigt, dass sie fest auf die Wunderhilfe Gottes vertrauten. — **v. 31.** *η πορνη*) wie Jos. 2, 2. Jak. 2, 25. Sie ging auf Anlass Glaubens (vgl. v. 30) nicht mit zu Grunde (*συναπωλ.*, wie Num. 16, 26) mit denen, die ungehorsam waren, sofern sie den Israeliten ihre Stadt nicht öffneten, weil sie aufgenommen hatte (*δεξ.*, wie Lc. 10, 8. 10) die Kundschafter (*τ. κατασκοπ.*, wie Gen. 42, 9. 11) mit Frieden (Act. 15, 33), d. h. ohne sie mit irgend einer Feindseligkeit zu bedrohen. Zur Sache vgl. Jos. 6, 17, zu ihrem Glauben Jos. 2, 9f.

v. 32. *λεγω*) conj. delib. Dass er unschlüssig bleibt, welchen der unzähligen Glaubenshelden er noch anführen soll, begründet er dadurch, dass ihm die Zeit mangeln wird, zu erzählen (bem. das gut griech. Part. statt des Inf.) von allen einzelnen. An die Namen der 4 Richter, die ohne Rücksicht auf die Chronologie aufgezählt werden, schliesst sich eng verbunden (2, 4) David und Samuel, der nur nachgestellt wird, um ihm die Propheten anzuschliessen, deren Reihe er eröffnet (Act. 3, 24). — **v. 33.** *οι*) erstreckt sich nur auf v. 33f., während das *δια πιστ.*, das beide Fassungen des *πιστει* (v. 3. 5) in sich befasst, der Sache nach sich auf alle folgenden Aussagen (bis v. 38) erstreckt, die teils solches enthalten, was sie kraft Glaubens thaten, teils solches, was ihnen auf Anlass Glaubens

εἰργάσαντο δικαιοσύνην, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν, ἔφραξαν στόματα
λεόντων, 34 ἔσβεσαν δύναμιν πυρός, ἔφυγον στόματα μαχαίρης,
ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας, ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ,
παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων. 35 ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστά-
σεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν· ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν, οὐ προσδεξά-
μενοι τὴν ἀπολύτρωσιν, ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν·
36 ἕτεροι δὲ ἐμπαιγμῶν καὶ μαστίγων πεῖραν ἔλαβον, ἔτι δὲ
δεσμῶν καὶ φυλακῆς, 37 ἐλιθάσθησαν, ἐπειράσθησαν, ἐπρίσθησαν,
ἐν φόνῳ μαχαίρης ἀπέθανον, περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις

---

zu teil ward. Das κατηγωνισ. βασιλ. geht auf die Kriegsthaten Davids und der Richter, wie das ειργασ. δικαιοσ. (II Sam. 8, 15) auf ihre Rechtspflege; das επετυχ. επαγγ. nach 6, 15 auf die Erfüllung einzelner Verheissungen, die sie erlebten. Das εφραξαν στομ. λεοντ. geht auf Dan. 6, 23, wie **v. 34** das εσβεσαν δυν. (Apok. 1, 16) πυρ. auf Dan. 3, 27, da sie die furchtbare Glut desselben (vgl. Dan. 3, 19. 22) gleichsam löschten, wenn dieselbe sie nicht schädigte. Dem ganz allgemeinen εφυγ. στομ. μαχ. (Lc. 21, 24) schliesst sich das wahrscheinlich auf Simson (Jud. 16, 28 ff.) bezügliche εδυναμ. απο ασθ. an: sie erstarkten von Leibesschwachheit. Jeder speziellen Deutung entzieht sich das εγεν. ισχ. εν πολ.. das auf alle machtvollen Kriegsthaten gehen kann, wie das Folgende, wonach sie Schlachtordnungen (παρεμβολ. im Sinne von Jud. 7, 14 f.) fremder Völker (αλλοτρ., wie Jerem. 5, 19) zum Weichen brachten. — **v. 35.** ελαβον) im Sinne des εκομ. v. 19, geht auf I Reg. 17, 23. II Reg. 4, 36, wo Weiber infolge von Auferstehung auf Anlass Glaubens ihre Toten wieder empfingen. Das ετυμπαν. spielt auf das Folterinstrument II Makk. 6, 19. 28 an. Da eine Reihe von Leiden beginnt, die nur mittels Glaubens (v. 33), der sie in denselben aufrecht erhielt, erlitten werden konnten, wird noch ausdrücklich hervorgehoben, dass sie gemartert wurden, indem sie die ihnen um den Preis der Verleugnung ihres Glaubens angebotene (vgl. II Makk. 6, 21 ff.) Erlösung von solcher Marter nicht annahmen (προσδεξ., wie 10, 34), damit sie eine bessere Auferstehung als die, auf welche jene Weiber hofften, nämlich die Auferstehung zum ewigen Leben (vgl. II Makk. 7, 9 ff.) erlangten. — **v. 36.** ετεροι) führt eine andre Kategorie von Leidensgenossen ein. Zu εμπαιγμ. vgl. II Makk. 7, 7, zu μαστιγ. II Makk. 7, 1. Es geht wohl auf die 7 makkabäischen Brüder, welche von Verspottungen und Geisseln Erfahrung machten (πειρ. λαμβ., abweichend von v. 29, im passivischen Sinne). Mit dem steigernden ετι δε werden noch andauernde Leiden in Banden und Kerker hinzugefügt, die keine spezielle Deutung mehr zulassen. — **v. 37.** ελιθ.) wie Act. 5, 26. Zur Sache vgl. II Chron. 24, 20 ff. Das επειρασθησαν wurde von den Abschreibern wohl als Versuchtwerden (zum Abfall) durch die Folter gefasst, was nach dem ετυμπ. v. 35 kaum möglich ist, weshalb hier wohl eine

δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, 38 *ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς.* 39 *καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν* 40 *τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν.*

XII, 1 *τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς, τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον*

---

aus unsern Quellen nicht mehr aufzuhellende alte Textverderbnis vorliegt. Den Tod durch Zersägung soll nach jüdischer Tradition Jesajas erlitten haben. Zu *εν φον. μαχ.* vgl. Exod. 17, 13. Das *περιηλθ.* steht hier wohl von unstetem Umherirren in rauher Tracht, wie Schafspelzen (I Reg. 19, 13. 19) und Ziegenfellen (Exod. 25, 4. 35, 6), in Mangel, Drangsal und Misshandlung (vgl. v. 25). — **v. 38.** *ων*) leitet eine den vorigen Partizipien parallele Näherbestimmung des Subjekts von *περιηλθ.* ein, für die es keinen partizipialen Ausdruck gab. Eben weil ihrer die irdische Welt (v. 7) nicht wert war, mussten sie heimatlos umherirren auf (*επι* c. dat., wie Mc. 1, 45) Einöden (II Kor. 11, 26) des Hochgebirges, womit die dort befindlichen Höhlen (*σπηλ.*, wie Apok. 6, 15) und Erdklüfte (*οπ. τ. γης*, wie Exod. 33, 22) ohne Wechsel der Praep. zusammengefasst werden. — **v. 39.** *ουτοι παντ.*) geht, wie das auf v. 2 zurückweisende *μαρτυρ.* zeigt, auf alle, an denen in diesem Kapitel das Wesen des Glaubens erläutert ist. Auch hier sagt das *δια τ. πιστ.* (v. 33) in der allgemeinsten Form, dass der v. 1 geschilderte Glaube es gewesen, durch den sie ein lobendes Zeugnis in der Schrift erlangt haben. Obwohl man aber danach glauben sollte, dass solcher Glaube längst durch den Empfang des so zuverlässig Gehofften gekrönt sei, haben sie doch alle die Verheissung (das Verheissene) noch nicht erlangt (10, 36), und zwar nach **v. 40,** weil Gott in betreff unsrer etwas Besseres (als ihnen zu teil geworden) in seinem Ratschlusse vorgesehen hat. Das kann aber nur sein, dass wir nicht so lange, wie sie, auf die Verheissungserfüllung warten, sondern dieselbe noch bei Lebzeiten empfangen sollen. Das war aber nicht etwa eine willkürliche Bevorzugung der gegenwärtigen Generation, sondern es geschah, damit jene nicht ohne uns zur Vollendung gelangten (im Sinne von 9, 9. 10, 1. 14), vielmehr alle in gleicher Weise durch das eine messianische Sühnopfer, was dann freilich mit sich brachte, dass die, welche die messianische Zeit erlebten, jenes Vorzugs vor allen andern genossen.

12, 1 ff. In der Form einer Ermahnung, die aus Kap. 11 gefolgert wird (bem. das volltönende *τοιγαρουν*, wie I Thess. 4, 8), leitet der Verf. zu dem letzten und höchsten Glaubensvorbild über. Gefolgert aber wird aus 11, 39 f., dass jene alle, die nicht ohne uns vollendet werden sollten, mit höchstem Interesse zuschauen, wie wir, auf die sie so lange haben warten müssen, den uns verordneten Wettkampf, durch den wir das uns mit ihnen

ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν, δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα, 2 *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν, αἰσχύνης καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν.* 3 *ἀναλογίσασθε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίαν, ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι.*

---

gemeinsame Ziel erreichen sollen, vollenden werden. Daher umgeben (*περικειμ.*, wie 5, 2) sie uns wie eine Wolke, d. h. eine alles verdunkelnde dichtgedrängte Schar von Zeugen (10, 28) unsers Wettlaufs, gleichsam als Zuschauer in der Arena, in welcher derselbe stattfindet. Während der erste Partizipialsatz ein Motiv der Ermahnung nennt, zeigt der zweite, was geschehen sein muss, um dieselbe zu befolgen (bem. das part. aor.). Wie der Wettläufer alles ablegt, was ihn beschwert oder, wie ein langes faltiges Gewand, das sich ihm überall über die Füsse schlingt, im Laufen hindert, so müssen auch wir abgelegt haben (*αποθεμ.*, wie Jak. 1, 21. I Petr. 2, 1) alles, was uns beschwert, also die Sorge um das irdische Ergehen, und die Sünde, welche uns so leicht überall jenem Gewande gleich umsteht, also den Unglauben und die Verzagtheit. Nur so können wir mittels standhafter Ausdauer (10, 36) den uns proponierten (vgl. 6, 18) Wettkampf (II Tim. 4, 7), der durch das *τρεχομεν* (I Kor. 9, 24. 26) als ein Wettlauf in der Rennbahn charakterisiert wird, durchführen. — **v. 2.** *αφορ.*) geht, wie IV Makk. 17, 10, auf das Hinwegblicken von allem, was uns vom Laufen abschrecken kann, auf den, der uns das höchste Vorbild giebt, und charakterisiert so näher die Art des Laufens, die notwendig ist, wenn wir das Ziel erreichen wollen. Als solches bezeichnet Jesum die Aussage, dass er als Heerführer (2, 10) des Glaubens uns im Glauben vorangeht und den Glauben zur Vollendung gebracht, d. h. in der höchsten Probe bewährt hat, wie es der Relativsatz erläutert. Wenn er um den Preis (*αντι*) der ihm in Aussicht gestellten (*προκειμ.*, wie v. 1) Freude das Äusserste an Schmach und Qual (bem. das artikellose *σταυρον*) erduldete (10, 32), indem er die damit verbundene Schmach (*αισχυν.*, wie Jes. 50, 6) für nichts achtete, und er infolge davon (bem. das innerlich verbindende *τε*) nun zur Rechten des Thrones Gottes (8, 1) sitzt (1, 3. 10, 12, doch hier das Perf., weil das Sitzen noch fortdauert), so sehen wir allerdings an ihm, wie das Ausharren im Glauben wirklich das Ziel erreicht, um das wir im Wettkampf ringen. Auf dieses Vorbild sollen wir also im Kampfe schauen; denn es gilt nach **v. 3** vergleichend zu bedenken (*αναλογ.*, wie III Makk. 7, 7), wie er in dem v. 2 Genannten nur den höchsten Grad (vgl. das zurückweisende *τοιαυτην*) des Widerspruchs (6, 16. 7, 7) erduldet hat, den alle seine Jünger erdulden müssen (vgl. Act. 13, 45). Das *εαυτον*

4 οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι, 5 καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως, ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται· υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου, μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος· 6 ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱόν, ὃν παραδέχεται. 7 εἰς παιδείαν ὑπομένετε. ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός· τίς γὰρ υἱός, ὃν οὐ παιδεύει πατήρ; 8 εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας, ἧς μέτοχοι γεγόνα-

---

hebt hervor, wie er, der Sündlose, diesen Widerspruch von den Sündern gegen seine eigne Person erfuhr, während wir als Sünder ihn doch meist nur gegen die Sache erfahren, die wir vertreten. Das *ινα μη* bezeichnet die Absicht solches *αναλογισασθε*: damit wir (in dem Lauf, v. 2) nicht müde werden, was freilich hier nicht als ein körperliches, sondern als ein Erschlaffen an den Seelen (vgl. Deut. 20, 3) gedacht werden soll. Wo die Spannkraft der Seele nachlässt, kann es zu jenem Festhalten der Glaubenszuversicht (3, 6. 14), von der alles Heil abhängt, nicht kommen.

12, 4—17 kommt der Verf. auf die rechte Bedeutung der Leiden zu sprechen, die allerdings auch sie in diesem Kampf des Christenlebens zu erdulden haben. An die Andeutung des v. 2f. anknüpfend, bis zu welchem Grade der Widerspruch ging, den Jesus erduldete, macht er darauf aufmerksam, dass sie noch nicht gegen einen blutigen Tod drohenden Widerspruch (*μεχρ. αιμ.*) Widerstand geleistet haben (*αντικατεστ.*, wie II Sam. 21, 5) im Kampf gegen die Sünde. Die Sünde des Unglaubens und der Verzagtheit (v. 1) ist es ja, zu der uns die Feinde verführen wollen, und die darum in dem Widerstande gegen sie immer wieder bekämpft wird (*ανταγων.*, vgl. das Subst. IV Makk. 3, 5). — **v. 5.** *εκλελ.*) Wie sie noch nicht die höchste Probe bestanden, so haben sie auch noch nicht das höchste Stärkungsmittel im Kampf erprobt, da sie vergessen haben die Ermahnung, die doch mit ihnen als mit Söhnen redet (*διαλεγ.* c. dat., wie Act. 17, 2), also als väterliches Mahnwort sicher im stande sein muss, sie im Leidenskampf zu stärken. Gemeint ist Prov. 3, 11f., welche Stelle, obwohl darin von Gott in dritter Person die Rede ist, doch als ein Wort betrachtet wird, in dem Gott selbst zu seinen Kindern redet (vgl. 4, 4. 8, 8ff.). Daher setzt der Verf. (natürlich ohne Berücksichtigung des Urtextes) ein *μου* hinter *υιε* zu, sonst, auch in **v. 6,** wörtlich nach den LXX (Cod. Alex.) citierend. — **v. 7** fasst den Grundgedanken des Mahnworts dahin zusammen, dass das Erdulden der Leidensanfechtung zur Erziehung gereicht, also das Leiden eine erziehliche Massregel ist, in der Gott mit ihnen als mit Söhnen verkehrt, und der man eben sich entzieht, wenn man das geduldige Ertragen desselben aufgiebt. Der Begründungssatz fragt: wer ist ein Sohn (nämlich ein echter Sohn), den ein Vater nicht durch schmerzliche Züchtigung erzieht? Darin liegt die Aussage, dass es einen solchen nicht giebt, weshalb **v. 8** dem die Erwägung entgegenstellt, dass,

σιν πάντες, ἄρα νόθοι καὶ οὐχ υἱοί ἐστε. 9 *εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἴχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα, οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν;* 10 *οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευον, ὁ δὲ ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ.* 11 *πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς*

---

wenn sie frei sind von solcher Züchtigung, deren doch alle Söhne Gottes, soviel ihrer Kap. 11 aufgezählt sind, teilhaftig (3, 1. 6, 4) geworden, sie infolge dessen (*αρα*, wie 4, 9) Bastarde sind (*νοθοι*, vgl. dazu Sap. 4, 3), und nicht echte Söhne. — **v. 9.** *ειτα*) sonst nur rein zeitlich, hier eine andre Seite der Betrachtung anreihend, deren neues Moment das betont vorantretende Objekt fühlbar macht, indem das *μεν* solit. zugleich den Gegensatz des Verhältnisses, auf welches die Anwendung gemacht werden soll, vorbereitet, und die Imperf. die Verhältnisse unsrer Jugendzeit schildern: sodann die, welche freilich nur unsre leiblichen Väter waren, hatten wir zu Züchtigern und scheuten sie ehrerbietig (*εντρεπ.*, wie Lc. 18, 2. 4). Die kindliche Pietät schloss jeden Gedanken an ein ungeduldiges Murren über ihre Züchtigung aus. An den die Stelle eines hypothetischen Vordersatzes vertretenden selbständigen Hauptsatz (vgl. 10, 28 f.) schliesst sich die schon in der Form (*ου*, vgl. 1, 14) ihre Bejahung involvierende Frage: werden wir nicht vielmehr, d. h. noch viel gewisser (*πολυ μ.* statt des gewöhnlichen *πολλω* Röm. 5, 9 f.) uns willig unterwerfen dem, der nicht nur unsers geistigen Lebens, sondern überhaupt der Vater der (irdischen, wie himmlischen) Geister ist (vgl. Num. 16, 22. 27, 16), und infolge davon leben (im Sinne von 10, 38), weil ja das geduldige Ausharren im Glauben die Folge solcher Unterwerfung unter seine Fügung ist? — **v. 10.** *οι μεν γαρ*) nämlich die leiblichen Väter. Sie züchtigten für eine Zeitdauer von wenigen Tagen (vgl. Apok. 12, 12. Act. 14, 28), d. h. die Tage der unmündigen Jugendzeit, um in ihr das Erziehungswerk zu unterstützen, nach ihrem Gutdünken (*δοκ.*, wie Lc. 1, 3. Act. 15, 22), bei dem es an Irrtümern und Missgriffen nicht fehlen konnte, während die göttliche Zuchtübung (erg. *παιδευει*), mit unfehlbarer Sicherheit auf das Heilsame, wahren Nutzen Bringende (*συμφερ.*, wie I Kor. 12, 7) gerichtet (Gegensatz das *κατα το δοκ. αυτ.*), auf die Teilnahme (6, 7) an der göttlichen Heiligkeit (II Kor. 1, 12) abzweckt, also auf das höchste Ziel von ewiger Bedeutung (vgl. Lev. 11, 44) im Gegensatz zu den vorübergehenden Zwecken menschlicher Erziehung. Dass dem so ist, begründet die Gewissheit, dass wir uns dieser Zucht um so mehr unterwerfen werden. — **v. 11.** *πασα δε*) stellt ausdrücklich in den Gegensatz zu dem von der göttlichen Züchtigung Gesagten, was von aller Züchtigung gilt, dass sie nämlich für (*προς*, wie v. 10) die Gegenwart zwar nicht scheint ein Gegenstand von Freude zu sein, sondern von Trauer (vgl. zu dem Gen. 10, 39), hinterher aber (*υστερον*, wie Mt. 4, 2.

εἶναι ἀλλὰ λύπης, ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης. 12 *διὸ τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε,* 13 *καὶ τροχιὰς ὀρθὰς ποιεῖτε τοῖς ποσὶν ὑμῶν, ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκτραπῇ, ἰαθῇ δὲ μᾶλλον.* 14 *εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἁγιασμόν,*

21, 29), d. h. wenn sie überstanden ist, bringt sie eine heilsame Frucht, die als die Wirkung der züchtigenden Thätigkeit dieselbe als etwas überaus Wertvolles, Erfreuliches erscheinen lässt. Gewiss gilt das von jeder Züchtigung; aber in der näheren Beschreibung dieser Frucht hat doch der Verf. ausschliesslich die göttliche im Auge, um die es sich nach dem Kontext allein handelt. Sie ist friedenschaffend (*ειρηνικον*), nur nicht, wie Jak. 3, 17, in der Gemeinschaft, sondern in der einzelnen Seele, weil sie, wie der mit grossem Nachdruck in gesperrter Stellung an den Schluss tretende gen. app. sagt, in der Gerechtigkeit (Gottwohlgefälligkeit) besteht, mit welcher der Sache nach das nach v. 10 intendierte Ziel der göttlichen Züchtigung erreicht ist. Wahren Seelenfrieden aber kann man nur im Bewusstsein der Gottwohlgefälligkeit erlangen. Das *αποδιδ.* (Lc. 19, 8) deutet an, dass diese Frucht der Ersatz ist für die in der Züchtigung erduldete Trübsal; es gilt aber nur denen, die durch sie Geübte (*γεγυμν.*, wie 5, 14) geworden sind, da die, welche der göttlichen Zucht in Murren und Ungeduld widerstreben, natürlich nicht durch sie in der Gerechtigkeit geübt werden, und also diese Frucht nicht erlangen können. — **v. 12.** *διο*) weil das Leiden eine heilsame väterliche Zucht ist, sollen sie sich aus der durch dasselbe bewirkten Ermattung ihrer Glaubenszuversicht aufraffen. Dem Bilde der erschlafften Hände und gelähmten Kniee aus Sir. 25, 22 entsprechend wird dies als ein Wiederaufrichten (*ανορθ.*, wie Lc. 13, 13) bezeichnet. — **v. 13,** vgl. Prov. 4, 26. Die geraden Gleise, die sie für ihre Füsse herstellen sollen, sind Bild des fröhlichen Glaubensmuts, der sie allein befähigen kann, sicher das Ziel zu erreichen. Nur so kann auch das lahme Glied (vgl. I Reg. 18, 21. Psal. 18, 46), d. h. das bereits schwer gefährdete Mitglied der Gemeinde vor völligem Sichabwenden vom rechten Wege (*εκτραπη*, wie I Tim. 1, 6) bewahrt, vielmehr aber (potius) unter dem Einfluss des neugestärkten Glaubenslebens der Gemeinde geheilt werden (*ιαθ.* bildlich wie I Petr. 2, 24). Ohne direkte Bezugnahme auf v. 12 klingt in dem *χωλον* ein ähnliches Bild an, wie in *εκτραπη* die Vorstellung von den *τροχ. ορθ.*, während mit *ιαθη* wieder ein völlig andres eintritt. — **v. 14.** *ειρην. διωκ.*) wie Röm. 14, 19. Das *μετα παντων* (Röm. 12, 18) zeigt, dass es sich darum handelt, auch solche erkrankte Glieder nicht durch Eifern und Streiten von der Gemeinschaft abzudrängen, sondern durch die Eintracht mit ihnen auf den rechten Weg zurückzuführen. Wie dadurch der Charakter der Gemeinde als eines Liebesbundes gewahrt wird, so auch ihre Gottgeweihtheit, ohne welche kein Glied derselben Gott schauen (vgl. Mt. 5, 8. I Joh. 3, 2), d. h. zu der vollendeten Gottesgemein-

οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον, 15 *ἐπισκοποῦντες μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ διὰ ταύτης μιανθῶσιν οἱ πολλοί,* 16 *μή τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἠσαῦ, ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδετο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ.* 17 *ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.*

---

schaft gelangen kann, und welche durch den (die Gemeinde, die ihn nicht verhindert hat, mit Schuld befleckenden) Abfall jedes einzelnen aufgehoben wird. Denn dies *διωκειν* kann nach **v. 15** nur geschehen, wenn sie, d. h. alle Gemeindeglieder (vgl. 10, 24), darauf achthaben (*επισκοπ.*, wie II Chron. 34, 12), dass auch nicht irgend eines ein solches sei (erg. *η*), welches sich abwendet von (*υστερ. απο*, wie Sir. 7, 34) der durch Christum der messiasgläubigen Gemeinde wiedergewonnenen Gotteshuld (vgl. 4, 16), indem es, gleichgültig geworden gegen die christlichen Heilsgüter (vgl. die *τινες* 10, 25), sich wieder mit den Heilsgütern der alten Gemeinde begnügt. Wie dadurch die Gottgeweihtheit der Gesamtgemeinde aufgehoben wird, sagt der Parallelsatz mit Worten aus Deut. 29, 17 (nach dem offenbar verderbten Text der LXX Cod. Alex., vgl. 10, 5) in dem Parallelsatz: damit nicht eine Wurzel voll Bitterkeit aufschiessend Beschwerde anrichte, was sofort dahin erklärt wird, dass durch diese befleckt werden die vielen (Röm. 5, 15. 19), d. h. die Mehrzahl der Gemeindeglieder. Es liegt die Vorstellung zu Grunde, dass die Gesamtgemeinde für jedes einzelne Glied verantwortlich ist, und so der Abfall desselben alle andern mit Schuld befleckt. — **v. 16.** *μη τις*) Der dritte Parallelsatz charakterisiert ein solches Gemeindeglied nach der Seite hin, nach welcher es die Gesamtheit befleckt, sofern es wegen jener Abwendung von der Gnade Gottes (v. 15) Hurereisünde im Sinne des A. T. begeht durch Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12) oder ein *βεβηλος* (1 Tim. 1, 9) ist (erg. *η*), der, weil er profanen Sinnes ist, das Heilige gemein achtet und behandelt. Nur in diesem Sinne kann er mit Esau verglichen werden, der um den Preis eines einzigen Essens, nämlich des von Jakob bereiteten (Gen. 25, 28f), seine ihm zustehende Erstgeburt verkaufte (Gen. 25, 33). Gerade so handelt der, welcher um den Preis der Aussöhnung mit seinen (ungläubigen) Volksgenossen den Glauben an den Messias aufgiebt und die durch ihn beschafften Heilsgüter geringachtet. — **v. 17.** *ιστε γαρ*) begründet die Dringlichkeit, solche Sünde zu verhüten, durch Hinweis auf die ihnen wohl bekannte, der Sünde selbst ganz entsprechende (*και*) Folge derselben (*μετεπειτα*, wie Judith 9, 5). Das *κληρονομειν* deutet an, dass er nachmals den ihm als Erstgeborenen zustehenden Segen, den er einst so schnöde verachtet hatte, ererben wollte (Gen. 27, 34). Dass das *απεδοκιμ.* (Lc. 9, 22. 17, 25) auf die göttliche Verwerfung geht, wenn dieselbe sich auch in

18 οὐ γὰρ προσεληλύθατε ψηλαφωμένῳ καὶ κεκαυμένῳ πυρὶ
καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ 19 καὶ σάλπιγγος ἤχῳ καὶ
φωνῇ ῥημάτων, ἧς οἱ ἀκούσαντες παρῃτήσαντο μὴ προστεθῆναι
αὐτοῖς λόγον 20 — οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον· κἂν
θηρίον θίγῃ τοῦ ὄρους, λιθοβοληθήσεται, 21 καὶ (οὕτως φοβερὸν
ἦν τὸ φανταζόμενον) Μωϋσῆς εἶπεν· ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος

---

gewissem Sinne durch die väterliche Abweisung (Gen. 27, 33. 37) vollzog, erhellt aus der Begründung, wonach er einen Raum zur Sinnesänderung nicht fand (vgl. das *τοπ. λαμβ.* Act. 25, 16), weil ihm, nachdem einmal der Segen dem Jakob erteilt war, dazu keine Gelegenheit mehr gegeben war, obwohl er sie mit Thränen suchte. Der Verf. sieht in den Thränen Esaus Gen. 27, 38 den Schmerz darüber, dass es jetzt zu spät war, die Geringachtung des Erstgeburtsegens durch völlige Umwandlung seiner Gesinnung wieder gut zu machen. Das *αυτην* geht auf *μετανοιαν*.

12, 18—29 begründet die Vergleichung des Abfalls (v. 15) mit der nicht wieder gut zu machenden Sünde Esaus (v. 16f.) durch eine glänzende Schilderung dessen, was den Lesern beim Eintritt in den neuen Bund zu teil geworden, im Vergleich mit dem, was Israel bei der ATlichen Bundesstiftung erlebte, und weist auf die furchtbare Verantwortung, die der gegenwärtige Moment ihnen auferlegt. — *ψηλαφ.*) vgl. Lc. 24, 39. I Joh. 1, 1. Unmöglich kann es darauf ankommen, dass sie nicht zu einem greifbaren Berge herzugetreten sind (bem. das Perf.), als sie Glieder des neuen Bundes wurden, als ob ein Berg da sein musste, wenn auch nicht ein so beschaffener, wie der Sinai; sondern nur darauf, dass sie überhaupt nicht zu etwas Sinnlich-greifbarem hinzugetreten, also nicht zu einer sinnlich wahrnehmbaren Stätte göttlicher Gegenwart, wo schreckhafte Zeichen, wie entzündetes Feuer, Dunkel, Finsternis und Windsbraut sie empfingen (vgl. Deut. 4, 11) und nach **v. 19** Posaunenschall, der wegen Exod. 19, 16 der Stimme von Worten (Deut. 4, 12), die sie vernahmen, voraufgeschickt wird. Wie schreckhaft auch diese war, erhellt daraus, dass die darauf Hörenden (*ακουσ.* c. gen., wie 3, 7) sich verbaten (*παραιτ.*, wie Lc. 14, 18f. Act. 25, 11), dass ihnen noch ein Wort hinzugefügt werde (vgl. Deut. 18, 16 und zur Sache Deut. 5, 21ff.). — **v. 20** schaltet parenthetisch ein, was der Inhalt jener Worte war, deren Klang so schrecklich war, dass sie (anzuhören) nicht ertrugen (*φερειν*, vgl. Röm. 9, 22), was befohlen ward (*διαστελλ.*, wie Ezech. 3, 19ff.), und was nach Exod. 19, 12f. dahin zusammengefasst wird: auch wenn ein Tier den Berg anrührt, soll es gesteinigt werden. Erst hier also wird angedeutet, dass jene unnahbare Stätte der göttlichen Gegenwart, die sich ihnen in so schreckhaften Zeichen offenbarte, der Berg (Sinai) war. — **v. 21** bringt ein zweites Moment, das den Höhepunkt dieser schreckhaften Erscheinung markiert. Das *ουτως φοβερον ην το φανταζ.* ist wieder eine Parenthese, die in das *και μωυσ. ειπεν* eingeschaltet

—, 22 ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, 23 πανηγύρει, καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς, καὶ κριτῇ,

---

ist. Das Wort Mosis findet sich im AT. nicht, da Deut. 9, 19 bei andrer Gelegenheit gesprochen, scheint aber nach Act. 7, 32 traditionell gewesen zu sein. — **v. 22.** Nur weil Gott bei der ATlichen Bundstiftung in sinnlich wahrnehmbarer (schreckhafter) Weise an einem sinnlich greifbaren Orte erschien, von wo aus er in Verbindung mit dem Volke trat, wird die vollendete Gottesgemeinschaft, welche der neue Bund als sicheres Hoffnungsziel den Gläubigen in Aussicht stellt, charakterisiert als ein Herzugetretensein zu der (unsichtbaren) himmlischen Wohnung Gottes, die (als das Urbild der Wohnung Gottes unter Israel) das himmlische (11, 16) Jerusalem genannt wird. Hier erst wird im Gegensatz zu dem Berg Sinai dasselbe als der Berg Zion bezeichnet, auf dem Gott wohnt (Psal. 68, 17), mit der um ihn sich lagernden Stadt des lebendigen Gottes (Mt. 5, 35), so dass *ιερ. επουρ.* die Apposition zu beiden bildet. So kann aber das himmlische Jerusalem nur gedacht sein, wenn dort nicht der auf Zion thronende Jehova allein wohnt, sondern um ihn nach Psal. 68, 18 Engelmyriaden (Deut. 33, 2. Apok. 5, 11), die nach Analogie der im irdischen Jerusalem um ihren Gott an den hohen Festen sich scharenden Volksgemeinde durch das ebenfalls appositionelle *πανηγυρει* (Ezech. 46, 11. Hos. 2, 11) als eine feiernde Festversammlung charakterisiert werden. — **v. 23.** *εκκλησ.*) kann nur die irdische Gemeinde der Gläubigen sein, welche als *πρωτοτοκ.* bezeichnet werden, sofern sie alle Söhne Gottes sind, die das volle Kindesrecht der Erstgeborenen (wie v. 16) haben, weil sie bereits im Himmel (Lc. 10, 20) aufgeschrieben sind (*απογραφ.*, wie Lc. 2, 1 ff.) als solche, die einst zur vollendeten Gottesgemeinschaft dort gelangen sollen. Der Zutritt zu dieser Gemeinde lässt die Leser, genau wie diese selbst, zu der himmlischen Gottesstadt herzugetreten sein, indem sie dort bereits als die künftigen Bürger derselben aufgeschrieben sind. Damit ist der Gegensatz gegen v. 18 abgeschlossen; denn so wenig wie die himmlische Gottesstadt mit ihren Bewohnern, ist auch die Gemeinde der Gläubigen etwas sinnlich Greifbares, vielmehr eine ecclesia invisibilis. Es wird daher nun im Gegensatz zu v. 19 ff. hervorgehoben, dass sie auch (mit dem Herzutreten zu jener Gotteswohnung) zu einem Richter herzugetreten sind, aber nicht zu einem, der sich in schauerlicher Majestät vernehmen lässt, wie dort, sondern zu einem, der ein Gott (im Sinne von 8, 10. 11, 16) aller, d. h. aller jener *πρωτοτοκ.* ist (bem. die Apposition, wie in dem *ιερουσ.* und *πανηγ.*), und zu den Geistern (Seelen, vgl. I Petr. 3, 19) Verstorbener, die als vollendete Gerechte keinen Urteilspruch mehr zu fürchten haben. Gemeint sind die Frommen des alten Bundes (vgl. Mt. 10, 41. 13, 17), die, wie die des neuen, nach 11, 40 mit den noch lebenden Gläubigen durch das Opfer Christi zu der Vollkommenheit gelangt sind, die der alte Bund

θεῷ πάντων, καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων, 24 καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ, Ἰησοῦ, καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ. 25 βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα· εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι, 26 οὗ ἡ φωνὴ τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε, νῦν δὲ ἐπήγγελται λέγων· ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν. 27 τὸ δὲ ἔτι ἅπαξ δηλοῖ τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν ὡς

---

nicht zu geben vermochte (7, 19. 9, 9). Darum weist **v. 24** noch ausdrücklich darauf hin, dass sie zu eines neuen, d. h. eben entstandenen und darum in erster Linie für sie bestimmten Bundes Mittler (9, 15) herzugetreten sind, nämlich zu Jesu (Appos., wie v. 2), und zu dem Blute der Besprengung (I Petr. 1, 2), mit dem die NTliche Gemeinde, wie einst die ATliche (9, 19), besprengt und dadurch entsündigt ist (10, 22), weil dieses Blut Besseres redet im Vergleich mit Abel (11, 4). Denn wie dieser in seinem Blut um Rache ruft, so bezeugt jenes die im Tode Jesu vollbrachte Sühne, die unsre Entsündigung ermöglicht. — **v. 25.** *βλεπετε*) wie 3, 12. Ohne an v. 18—24, die ja v. 15ff. begründen sollten, anzuknüpfen, setzt die an alle gerichtete Schlusswarnung ein, die nur in dem Ausdruck *μη παραιτ. τ. λαλ.* an v. 19 erinnert. Sie sollen sich Gott, der in der entscheidungsschweren Gegenwart zu ihnen redet, nicht verbitten, weil sie nicht hören wollen, was sie nicht mehr glauben können. Wenn dies aber dadurch begründet wird, dass jene (der Strafe) nicht entrannen, als sie sich verbaten den, der ihnen auf Erden seinen Willen kund that (8, 5. 11, 7), nämlich Jehova, der vom Sinai zu ihnen redete, so ist diese Weigerung, die damals freilich nur eine Wirkung der Furcht war, dem Verf. doch ein Vorspiel der Widerspenstigkeit, die Israel alle Zeit gegen den (in den Propheten) redenden Jehova bewies. Das *επι γης*, obwohl zu *παραιτ.* gehörig, charakterisiert doch zugleich den zu ihnen Redenden als *επι γης* redend, wie das *τον απ ουρανων* scil. *χρηματιζοντα* zeigt. Zu *πολυ μαλλ.* vgl. v. 9, zu *αποστρεφ. τινα* (sich von einem abwenden) II Tim. 1, 15. Tit. 1, 14. Die grössere Gewissheit, dass wir nicht entrinnen werden (der Strafe für unser *αποστρεφ.* oder *παραιτ.*), liegt aber nicht darin, dass er jetzt vom Himmel her redet, sondern nach **v. 26** darin, dass seine Stimme damals, d. h. bei den schreckhaften Erscheinungen am Sinai, nur die Erde bewegte (Jud. 5, 4f., vgl. Psal. 114, 7), jetzt aber (2, 8) eine unendlich grössere Erschütterung der Erde nicht nur, sondern auch des Himmels ankündigt. In dem auf die messianische Zeit gehenden Prophetenwort Hagg. 2, 6 (nach den LXX, die ungenau übersetzen, nur mit Einschaltung des *ου μονον—αλλα* und Voranstellung von *την γην*) denkt der Verf. die Stimme Gottes eben jetzt zu uns redend und verheissend (*επηγγ.* medial, wie Röm. 4, 21), was dort verheissen ist (bem. das Perf.). — **v. 27.**

πεποιημένων, ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. 28 *διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύομεν εὐαρέστως τῷ θεῷ, μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους·* 29 *καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον.*

In dem *ετι απαξ* sieht der Verf. die Andeutung davon (*δηλοι*, wie 9, 8), dass die jetzt bevorstehende Erschütterung die letzte ist, welche die Umwandlung (*μεταθεσ.*, wie 7, 12) dessen, was seiner Natur nach überhaupt bewegt wird (*σαλευομ.*, wie v. 26, das dort gleichbedeutend mit *σειειν* steht), herbeiführt, sofern (*ως*) dasselbe geschaffen ist und bleibt (*πεποιημ.* im Sinne von 1, 2), um zu warten auf (*μεν.* c. acc., wie Jes. 5, 2. 4. Act. 20, 5) das, was doch seinem Wesen nach nicht mehr bewegt werden kann, d. h. den neuen Himmel und die neue Erde, mit denen die Vollendung kommt. Es muss also so lange bestehen, aber auch nur so lange, bis diese kommt. Eben weil also Gott jetzt die letzte Weltkatastrophe ankündigt, würde die Strafe für die, welche dies sein Wort nicht mehr gläubig annehmen wollen, eine so unentrinnbare sein. — **v. 28.** *διο*) wird durch den folgenden Partizipialsatz dahin erläutert, dass wir nach v. 27 im Begriff sind, ein unerschütterliches (*ασαλ.*, wie Act. 27, 41) Reich zu empfangen, weil die unmittelbar bevorstehende Verwandlung alles Wandelbaren in Unwandelbares das Reich, dessen wir warten (Gal. 5, 21. Jak. 2, 5), nur als ein solches herbeiführen kann. Die Dankbarkeit, welche sie dafür hegen sollen (*εχ. χαρ.*, wie Lc. 17, 9. I Tim. 1, 12), bildet den äussersten Gegensatz gegen das Sichabwenden von dem, der uns (indirekt) den Eintritt dieses Reiches ankündigt, und setzt ebenso das feste Vertrauen auf die Erfüllung seiner Verheissung voraus, wie dieses den Unglauben daran. Da der Relativsatz nur erinnert, dass solcher Dank der wahre gottwohlgefällige Gottesdienst (*λατρ.* im Sinne von 9, 9. 14) ist, so gehört das *μετα ευλαβ. κ. δεους* (II Makk. 3, 17. 30) zu *εχωμεν*, sofern eben nach dem Zusammenhang mit v. 25 f. wir angesichts der unentrinnbaren Strafe, die uns bevorsteht, mit Furcht und Schrecken dafür sorgen müssen, zu beweisen, dass wir im Glauben an seiner Verheissung festhalten. — **v. 29** begründet die Aufforderung des v. 28 ausser dem in *διο* angedeuteten Motiv noch (*και γαρ*, wie 4, 2) durch einen Blick auf das Wesen Gottes, der nach Deut. 4, 24 ein verzehrendes Feuer ist.

XIII, 1 Ἡ φιλαδελφία μενέτω. 2 τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους. 3 μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι, τῶν κακουχουμένων ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι. 4 τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν, καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος· πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός. 5 ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος, ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν· αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν· οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω,

---

13, 1—16. Diese Schlussermahnung geht absichtlich von der Erinnerung an ganz allgemeine, unbestreitbare Christenpflichten aus, zu deren Erfüllung zu ermahnen überall not thut. So, wenn nur zur Fortdauer der Bruderliebe (*φιλαδ.*, wie Röm. 12, 10. I Petr. 1, 22) ermahnt wird, in der die Leser sich gerade ausgezeichnet hatten (6, 10). Auch **v. 2** erscheint die Bethätigung derselben in der Gastfreundschaft (*φιλοξεν.*, wie Röm. 12, 13) als etwas so Selbstverständliches, dass es nach dem *μη επιλανθ.* (6, 10) nur als ein unabsichtliches Vergessen betrachtet wird, wenn man dieselbe unterlässt, und lediglich darauf aufmerksam gemacht wird, wie hoher Ehre man sich nach Gen. 18 durch solche Vergesslichkeit berauben könnte. Das *ελαθον* c. part. steht echt griechisch im Sinne von: ohne zu wissen. Auch von christlichen Brüdern gilt, dass sie oft mehr und grösseres sind, als sie vor der Welt scheinen. Wie der auswärtigen Brüder durch Gastfreundschaft, so sollen sie nach **v. 3** auch derer, die in Banden liegen, gedenken, wie sie nach 10, 34 schon früher gethan, als (*ως*, wie 11, 27. 29) wären sie Mitgefesselte, d. h. so völlig sich in ihre Lage versetzend (vgl. I Kor. 12, 26), dass sie allezeit wissen, was ihnen von Liebe und Teilnahme not thut. Anders ist das *ως* im Parallelsatz, sofern es, wie 12, 27, darauf hinweist, dass sie als solche, die thatsächlich auch selbst im Leibe sind, jeden Augenblick ein gleiches *κακουχ.* erdulden und dann gleichen Gedenkens bedürfen können. — **v. 4.** *τιμιος*) wie Act. 5, 34; erg. *εστω*: in Ehren soll die Ehe (*γαμος* im Sinne von Sap. 14, 26) gehalten werden unter allen, d. h. bei denen, die selbst verheiratet sind, wie bei denen, die andrer Ehe entheiligen könnten. Das Ehebett (*κοιτη*, wie Gen. 49, 4) wird befleckt, teils wenn die Ehemänner mit andern Weibern Unzucht, teils wenn andre mit dem Eheweibe Ehebruch treiben (*πορν. κ. μοιχ.*, wie I Kor. 6, 9). Zu *κρινει ο θεος* vgl. 10, 30. — **v. 5.** *αφιλαργυρος*) wie I Tim. 3, 3: ohne Geldliebe soll die Sinnesweise sein (*τροπ.*, wie II Makk. 5, 22), indem ihr euch begnügt (*αρκουμ.*, wie Lc. 3, 14. I Tim. 6, 8) mit dem Vorhandenen. Erg. *εστω — εστε.* Wie Unzucht und Habgier die spezifisch heidnischen Kardinallaster sind, so erscheinen Heilighaltung der Ehe und Genügsamkeit als Christentugenden, zu denen auch da ermahnt werden muss, wo jene, wie in der angeredeten Judenschaft, nicht in ihren rohesten Auswüchsen vorkommen. Doch erinnert die Verweisung auf das, was Gott selbst gesagt hat (*ειρηκ.*

6 ὥστε θαρροῦντας ἡμᾶς λέγειν· κύριος ἐμοὶ βοηθός, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;

7 μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν. 8 Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. 9 διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις

---

wie 1, 13), an die vorgekommenen und immer wieder vorkommenden Beraubungen (10, 34), durch die sie leicht in die Lage kommen konnten, sich mit wenigem begnügen zu müssen und auf Gott zu vertrauen, der sie nicht versäumen werde. Bem. die Erweiterung der Gen. 28, 15 gegebenen Verheissung durch Deut. 31, 6, die wohl schon sprichwörtlich geworden war (ähnlich wie 10, 30). — **v. 6.** ωστε) c. inf., wie Lc. 12, 1: so dass wir getrost (θαρρ., wie II Kor. 5, 6. 8) sprechen, wie der Psalmist (118, 6). Indem hier die gefährdete Situation in noch umfassenderer Weise durchblickt, als v. 5, wendet sich der Verf. zu dem, was den Lesern speziell in der Gegenwart not thut, aber auch hier von dem Punkte ausgehend, in dem er des Einverständnisses aller gewiss sein kann.

v. 7. Die Ermahnung, ihrer (bereits heimgegangenen) Führer (ηγουμ. c. gen., wie Sir. 9, 17. 10, 2) zu gedenken, wird dadurch motiviert (οιτινες), dass sie ihnen das Wort Gottes geredet haben (vgl. Act. 4, 31), also ihrer unbedingten Hochschätzung wert sind. Zu αναθεωρ. vgl. Act. 17, 23. Da αναστρεφ. (Jak. 3, 13. I Petr. 2, 12) immer ein sittliches Verhalten bezeichnet, so ist bei dem Ausgange (εκβασ., wie Sap. 2, 17) wohl an die Bewährung ihres Glaubens im Märtyrertode gedacht, den sie um desselben willen erlitten hatten. Denn das zunächst mit τ. αναστρ. zu verbindende ων gehört zugleich zu τ. πιστιν. Zu μιμεισθε vgl. II Thess. 3, 7. 9. — **v. 8** begründet zunächst diese Ermahnung dadurch, dass Jesus Christus, welcher der Gegenstand dieses Glaubens und der Grund ihrer Heilszuversicht ist, unwandelbar derselbe ist (ο αυτος, wie 1, 12, vgl. Röm. 10, 12) gestern und heute und bis in Ewigkeit (Röm. 1, 25. 11, 36). Dies leitet aber zugleich über zu der folgenden ganz speziell die Bedürfnisse der Leser ins Auge fassenden Ermahnung. — **v. 9.** διδαχ.) im Plur., geht auf Lehren, welche die Heilszuversicht auf etwas andres gründen wollen, als auf den einigen Heilsmittler (v. 8). Mancherlei Art (ποικ., wie 2, 4) waren sie, sofern der eine in dieser, der andre in jener Seite des alten Bundes Befriedigung für sein religiöses Bedürfnis zu finden meinte, der eine in ATlicher Schriftgelehrsamkeit, der andre im Gesetz und seiner Erfüllung, der eine im Opferdienst, der andre in den Opfermahlzeiten. Fremdartig (ξεν., wie Act. 17, 18) waren sie, sofern ihre im Glauben hingegangenen Führer (v. 7) nichts von dergleichen gewusst hatten. So viel war gewiss, dass man durch sie an dem einen Grund des Heils vorübergetrieben

μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες. 10 ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. 11 ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς. 12 διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ

---

wurde (παραφ., wie Jud. v. 12). Daher wird die Warnung davor dadurch begründet, dass es etwas Köstliches ist (καλον, vgl. I Kor. 7, 1), wenn durch göttliche Huld (4, 16. 10, 29. 12, 15), wie sie allein durch Christum vermittelt ist, das Herz (in seiner Heilszuversicht) gefestigt wird. Das asyndetisch angefügte ου βρωμ. (9, 10) kann nicht den bei dem positiven χαριτι intendierten Gegensatz bezeichnen, sondern nur, wie beispielsweise, eine von den Arten, auf welche man auch im Bereich des ATlichen Kultus eine Stärkung seiner Heilszuversicht erwartete, und zwar die, welche dem Verf. Anlass giebt, auf seine letzte Hauptermahnung überzuleiten. Dann aber können nur Opferspeisen gemeint sein, durch deren Genuss man beim Opfermahl in Gemeinschaft mit der Stätte der göttlichen Gnadengegenwart zu treten hoffte (vgl. zu I Kor. 10, 18), und auf Grund derer doch thatsächlich keinen Nutzen gehabt haben (ωφεληθ., wie I Kor. 13, 3. III Makk. 7, 10) die solche Wege Einschlagenden. Das auffallende οι περιπατ. erklärt sich dadurch, dass man wohl zum Wandern im eigentlichen Sinne durch Speisen gestärkt werden kann (vgl. I Reg. 19, 8), aber nicht zum Wandeln im geistlichen Sinne. — Dass **v. 10** auf den Opferaltar zu sprechen kommt, erklärt sich nur daraus, dass nach I Kor. 10, 18 die religiöse Wirkung der Opferspeise sich darauf gründet, dass sie mit dem Altar in Gemeinschaft bringt. Dass es aber für Christen solche überhaupt nicht mehr geben kann, folgt daraus, dass diese nur einen Altar haben, sofern Christus als das Gegenbild des Opfers am grossen Versöhnungstage sich selber dargebracht hat. Von dem Altar aber, auf dem das ATliche Vorbild dieses Opfers dargebracht, darf niemand essen nach der in der Schrift vorliegenden göttlichen Ordnung, da von ihm die der Hütte Dienenden, d. h. die levitischen Priester (8, 5), die doch sonst von allen Opfern ihr Teil bekommen (Lev. 6, 19. 22. 23, 20), nicht essen dürfen. — **v. 11** begründet dies mit deutlicher Anspielung an Lev. 16, 27 dadurch, dass die Leiber der Tiere, deren Blut (an diesem Feste) um Sünde willen (d. h. um sie zu sühnen) durch den Hohenpriester ins Allerheiligste gebracht wurde, ausserhalb des Lagers verbrannt werden mussten. Damit soll nicht das Kreuz als Altar bezeichnet werden, da die Vorstellung eines Altars lediglich dadurch herbeigeführt ist, dass v. 9 nur an solche Speisen gedacht ist, welche Überreste des auf dem Altar dargebrachten Opfers sind. — **v. 12.** διο και) knüpft an das absichtsvoll an den Schluss des v. 11 gestellte εξω τ. παρεμβ. an, um deswillen ja offenbar der Verf.

ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν. 13 *τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες·* 14 *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.* 15 *δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολο-*

---

die Rede auf das Opfer des grossen Versöhnungstages gebracht hatte. Das eingeschaltete *ινα* weist darauf hin, wie er beabsichtigte, gerade dies Opfer zu bringen, das ja darin seine Eigentümlichkeit hatte, dass es das Volk als solches (2, 17) durch Reinigung von aller Schuldbefleckung wieder zur Gottangehörigkeit weihte (vgl. Lev. 16, 19). Zu *δια τ. ιδ. αιμ.* vgl. 9, 12. Das *εξω τ. παρεμβ.* liess sich freilich zur Zeit Jesu nur noch durch das *εξω τ. πυλ.* (vgl. zur Sache Mc. 15, 20) verwirklichen, das aber der Verf. als Symbol des Ausgestossenseins aus der theokratischen Gemeinschaft fasst; und dem *κατακαιεται* ist mit Absicht nicht die Opferung im Tode am Kreuz, sondern das Leiden (9, 26) gegenübergestellt, das er damit erduldete. — **v. 13.** *τοινυν*) voranstehend, wie Jes. 3, 10, zieht nun mit feierlichem Nachdruck daraus die Folgerung, auf welche der ganze Brief hinauswill. Nun tritt wieder das *εξω τ. παρεμβ.* aus v. 11 ein, weil ja das *εξω τ. πυλ.* für sie noch gar nicht das Ausscheiden aus der kultischen und nationalen Gemeinschaft mit ihrem Volke involvieren würde. Freilich mussten sie dann auch die Schmach (11, 26), die ihm damit widerfuhr, dass er, wie ein die theokratische Gemeinde befleckender Verbrecher (vgl. Lev. 24, 14. Deut. 17, 5), ausgestossen und ausserhalb des Thores hingerichtet wurde, mit tragen und sich ebenfalls als Ketzer und Abtrünnige schmähen lassen. — **v. 14** begründet diese Ermahnung dadurch, dass wir hier (*ωδε* deiktisch, wie Mt. 14, 8. 24, 2), d. h. auf Erden eine bleibende (10, 34) Wohnstätte überhaupt nicht haben, also die Trennung der Bande, die mit ihr verknüpfen, so schmerzlich nicht sein kann. Dieselbe wird eine *πολις* genannt, um ihr die Stadt, die wir suchen (11, 14), gegenüberzustellen, d. h. das himmlische Jerusalem (12, 22) im eschatologischen Sinne, wie 11, 10. — **v. 15.** *δι αυτου*) knüpft an das *προς αυτον* des (in v. 14 lediglich begründeten) v. 13 an und betont, da mit dem Ausscheiden aus der theokratischen Gemeinschaft jede Vermittlung durch das levitische Priestertum uns abgeschnitten ist, wie wir fortan lediglich durch die Vermittlung dessen, der allezeit vor Gott sein Opfer geltend macht (9, 24, vgl. 7, 25), um uns und unsre Opfer ihm wohlgefällig zu machen, das einzige Opfer, das uns noch bleibt, darbringen sollen, nämlich das Lobopfer (vgl. Lev. 7, 11 f.), das nun aber auch beständig (9, 6) Gotte dargebracht werden muss. Das *τουτ εστιν* (7, 5. 9, 11) bezeichnet das nach Hos. 14, 3 (LXX, abweichend vom Grundtext) als eine Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen, indem sie für die Herrlichkeit desselben Zeugnis ablegen, was Psal. 54, 8 ausdrücklich als ein freiwilliges Dankopfer bezeichnet wird. —

γούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. 16 τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.

17 πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε — αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες —, ἵνα μετὰ χαρᾶς τοῦτο ποιῶσιν, καὶ μὴ στενάζοντες· ἀλυσιτελὲς γὰρ ὑμῖν τοῦτο. 18 προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν· πειθόμεθα γάρ, ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν, ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι. 19 περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ τοῦτο ποιῆσαι, ἵνα

---

v. 16. *τ. ευποιιας*) vgl. das Verb. Mc. 14, 7. Der Wohlthätigkeit und jeder andern Art von Gemeinschaftsbethätigung (*κοινων.*, wie Röm. 15, 26) sollen sie nicht vergessen (v. 2), weil man auch diese gewissermassen als Opfer, die Gott dargebracht werden, bezeichnen kann. Das *τοιαυταις* schliesst die beiden Arten der Opfer v. 15f. zusammen, durch welche Gottes Wohlgefallen erregt wird. Bem. die passivische Wendung des *εναρ. τινι* (11, 5f.).

13, 17—25. Der briefliche Schluss. — *πειθεσθε*) wie Röm. 2, 8. Gal. 5, 7. Die Ermahnung zeigt, dass auch die gegenwärtigen Führer (v. 7) glaubensfeste Männer waren, aber es fehlte an Gehorsam und Nachgiebigkeit ihnen gegenüber, obwohl der Verf. darauf hinweisen muss, dass sie und kein andrer (*αυτοι*) wachen (*αγρυπν.*, wie Lc. 21, 36. Eph. 6, 18) für ihre Seelen, d. h. um sie vor Versuchung zu bewahren und dem ewigen Heil (vgl. 6, 19. 10, 39) zuzuführen, und zwar pflichtmässig als solche, die (wie 12, 27) im Gerichte Gottes darüber Rechenschaft geben werden (*λογ. αποδ.*, wie Lc. 16, 2. Act. 19, 40). Dass der Verf. parenthetisch daran erinnern muss, zeigt freilich, wie man in der Ungeneigtheit, ihnen zu folgen, dies vergessen zu haben schien. Das *ινα* knüpft an die Ermahnung selbst an, deren Befolgung allein den *ηγουμ.* möglich machen kann, das *αγρυπν.* mit Freuden zu thun und nicht mit Seufzen (*στεναζ.*, wie Jak. 5, 9) über ihre Unfolgsamkeit. Das *αλυσιτ.* (vgl. das Verb. Lc. 17, 2) involviert eine Litotes, da ihnen dieses *στεναζ.* nicht nur unerspriesslich ist, sondern schwere Verantwortung zuzieht. — **v. 18.** *προσευχ. περι*) wie I Thess. 5, 25. Zu *πειθομ.* im Sinne von Überzeugtsein vgl. Act. 26, 26. Das dem *καλην* entsprechende *καλως* steht mit Nachdruck voran. Natürlich kann sein Gewissen ihm nur Zeugnis geben von seinem steten Streben (*θελ.*, wie Joh. 7, 17) nach einem guten Wandel. Diese Versicherung, durch die er beweisen will, dass er ihrer Fürbitte nicht unwert sei, setzt voraus, dass unter seinen Lesern Zweifel entstanden waren, ob seine gesetzliche Frömmigkeit nicht in seiner heidenchristlichen Umgebung gelitten habe, daher das *εν πασιν*, das maskulinisch zu fassen ist. Daraus erklärt sich auch der Plural, sofern diese seine indirekte Verteidigung noch andern in der Fremde weilenden Gemeindegliedern gilt, die er darum auch mit ihrer Fürbitte empfiehlt, wie der Übergang in den Sing. **v. 19** zeigt. Das *περισσ.* (wie 2, 1) gehört schon der Wortstellung nach zu *παρακαλω*, zumal es

τάχειον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν. 20 ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν, 21 καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἀγαθῷ, εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, αὐτῷ ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

22 παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς

zunächst sein Interesse ist, dass ihre Fürbitte die Hindernisse entfernt, die seiner Rückkehr im Wege stehen, damit sie schneller, als es ohne sie geschehen würde (ταχ.. wie I Tim. 3, 14), erfolge. Dass aber nur dieser Wunsch ihn dazu treibt, vermag allerdings die Dringlichkeit (bem. das betonte περισσοτερως) seiner Ermahnung zu unterstützen. Das αποκατασταθω (Jerem. 16, 15) setzt nur voraus, dass er sich früher unter ihnen aufgehalten hat, und keineswegs, dass er durch Gefangenschaft an der Rückkehr gehindert ist. — **v. 20.** ο θεος τ. ειρ.) wie I Thess. 5, 23, mit bezug auf den Seelenfrieden, der sich allein einstellen kann, wenn der folgende Wunsch erfüllt wird (vgl. zu 12, 11). Nur hier ist der Auferweckung Jesu (αναγαγ. εκ νεκρ., wie Röm. 10, 7) gedacht, weil er durch dieselbe zu dem gemacht ist, was er uns sein muss, um die Erfüllung dieses Wunsches zu vermitteln, nämlich zu dem Hirten der Schafe (Ezech. 34, 22f.), dessen Leitung und Obhut dieses allein vermag. Der grosse (4, 14. 10, 21) heisst er wohl mit Beziehung auf das, was Jes. 63, 11 von Moses gesagt ist. Eben weil dies eine Qualitätsbezeichnung wird, die erst in dem τ. κυρ. ημ. ιησ. in die Personbezeichnung umgesetzt wird, verbindet sich damit das εν αιματι, sofern er diese Stellung nur erhalten hat auf Grund dessen, dass sein Blut als das Bundesblut (10, 29) einen ewigen Bund (Jerem. 32, 40. 50, 5) vermittelt hat, der nicht mehr, wie der alte (8, 13), aufgelöst werden kann, und in dem erst Israel wahrhaft zu seinem Volk geworden ist (8, 10), dem Gott einen Hirten setzen kann. — **v. 21.** καταρτ.) wie I Kor. 1, 10. I Petr. 5, 10. Der Opt. drückt den Wunsch aus, Gott möge sie fertig machen in allem Guten (vgl. Röm. 12, 9. 21) zur Erfüllung seines Willens. Das αυτω ist dat. comm. und gehört zu dem Partizipialsatz, welcher erläutert, wie durch solches καταρτ. Gott in seinem eignen Interesse das vor seinem Angesicht Wohlgefällige in uns schafft und zwar durch Jesum Christum, den er ja eben darum zu unserm Hirten und Herrn gemacht hat, und auf den deshalb auch die Doxologie (Phil. 4, 20) geht, in der εστω zu ergänzen ist.

v. 22. παρακ.) Wenn dies Nachwort noch einmal mit der gewinnenden Anrede mahnt, sich das Mahnwort dieses Briefes gefallen zu lassen (ανεχ., wie Act. 18, 14. II Kor. 11, 1), so folgt daraus, dass er der Willigkeit der Gemeinde dazu keineswegs von vorn herein gewiss war. Fast wie eine Entschuldigung klingt es, wenn er diese Mahnung durch Hin-

παρακλήσεως· καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν. 23 *γινώ-*
σκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον, μεθ' οὗ, ἐὰν
τάχειον ἔρχηται, ὄψομαι ὑμᾶς. 24 *ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγου-*
μένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους. ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ
τῆς Ἰταλίας. 25 *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν.*

---

weisung auf die Kürze des Briefs begründet. Zu *δια βραχ.* vgl. I Petr. 5, 12, zu *επεστ.* Act. 15, 20. 21, 25. Wenn es ihnen zu viel ist, dass er schreibt, so ist es ihm doch noch viel zu wenig, was er geschrieben hat, im Verhältnis zu dem umfassenden Gegenstande, den sein Brief behandelt (vgl. 5, 11). — **v. 23.** *γινωσκ.*) Imper., wie Gal. 3, 7. Zu dem echt griechischen Part. statt des Inf. vgl. Lc. 8, 46. Act. 24, 10. Sie sollen wissen, dass Timotheus, der ihm und ihnen brüderlich verbunden ist (*τ. αδ. ημ.*), und von dem ihnen bekannt ist, dass er gefangen war, freigekommen ist (*απολελ.*, wie Lc. 6, 37. 23, 16. 18. 20) und, wenn er schneller, als zu erwarten (v. 19), kommen sollte, ihn begleiten wird bei seinem Wiedersehen mit ihnen (*οψ. υμ.*, wie Joh. 16, 22). Er disponiert also völlig frei über sein Kommen zu ihnen, dessen Hindernisse (vgl. zu v. 19) er so bald hinweggeräumt zu sehen hofft, dass nur zweifelhaft ist, ob Tim. bis dahin bei ihm eingetroffen sein wird. — **v. 24.** *ασπασ.*) setzt voraus, dass der Brief einigen ihrer Führer übergeben wurde, die alle ihre übrigen Kollegen und alle Gemeindeglieder (*αγ.*, wie 6, 10) grüssen sollen, auch die, deren Verhalten dem Verfasser schwere Sorge machte. Vgl. Phil. 4, 21. I Thess. 5, 26. Zu *ασπαζ. υμ.* vgl. Röm. 16, 16. 21. Die *οι απο ιταλ.*, die den Lesern sichtlich bekannt sind, scheinen Gemeindeglieder zu sein, die sich in Italien aufhalten und von dorther ihre Grüsse senden. Ob er sie dort gesprochen hat, oder sich noch bei ihnen aufhält, erhellt nicht; doch dürfte ersteres wahrscheinlicher sein. — **v. 25** wünscht allen Lesern das Geleit der göttlichen Huld (4, 16. 13, 9). Vgl. Tit. 3, 15.

ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ Α.

1 *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν,* 2 *Τιμοθέῳ γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει. χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

3 *καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος*

1, 1f. Zuschrift und Gruss. Als Apostel bezeichnet sich Paulus, um anzudeuten, dass es kein freundschaftlicher, sondern ein Geschäftsbrief ist, den er schreibt. Eben weil er auf göttlichen Befehl (*κατ επιταγ.*, wie I Kor. 7, 6) Apostel ist, muss er schreiben, was er in dieser amtlichen Eigenschaft ihm zu sagen hat. Wie Gal. 1, 1 wird aber sein Apostelamt nicht nur durch ein Geheiss Gottes, sondern auch Christi, der ihn ja ausgesandt hat, vermittelt gedacht, und zwar hier, um die Willigkeit, mit der Paul. solchem Befehl folgt, dadurch zu erklären, dass jener unser Erretter (*θεος σωτηρ*, vgl. Psal. 24, 5. Jes. 45, 15) ist, sofern er alle Veranstaltungen getroffen hat, uns vom ewigen Verderben zu erretten, dieser aber der Vermittler unsrer Hoffnung (*ελπιδ.* metonymisch, wie Kol. 1, 27), sofern er uns zum ewigen Leben mit seiner Herrlichkeit verhilft. — **v. 2.** *εν πιστει*) hebt hervor, dass es Glaube sei, worin sich zeigt, wie Tim. von ihm erzeugt (I Kor. 4, 15) und darum sein echtes (*γνησ.*, wie II Kor. 8, 8) Kind sei, weshalb es eben einer besonderen Motivierung bedurfte, dass er sich nicht mit einem Worte väterlicher Liebe, sondern in amtlicher Eigenschaft an ihn wendet. Die übliche Grussformel ist, wie II Joh. 3, durch die Hinweisung auf die Barmherzigkeit Gottes erweitert, die sich unsrer Not erbarmt (vgl. Gal. 6, 16) und darum ihn bewog, unser Erretter zu werden (v. 1). Auch fehlt bei der Bezeichnung des Vatergottes, wie I Thess. 1, 1, das *ημων*, während Christus ausdrücklich als unser erhöhter Herr bezeichnet wird, weil die väterliche Liebe jenes uns bestimmt hat, was er durch sein königliches Walten uns vermittelt.

1, 3—20. Auftrag in betreff der Lehrverirrungen zu Ephesus. — *καθως*) wie Röm. 1, 28, bezeichnet die in der Gleichstellung liegende Norm: demgemäss, wie ich dich ermahnt habe, in Ephesus zu verbleiben, als ich nach Makedonien abreiste. Er war also mit Tim. in

εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν 4 μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει· 5 τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ

Ephesus gewesen, und eben, weil er abreisen musste, ehe er selbst die dort wahrgenommenen Missstände abstellen konnte, hatte er den Tim. ermahnt, dort noch länger zu verweilen, um gewissen Leuten (*τισιν*, wie Gal. 1, 7. I Kor. 4, 18) zu gebieten, nicht fremdartige Lehre zu führen, d. h. ganz andersartige Dinge zu lehren, als sie das Evangelium darbietet. — **v. 4.** *μηδε*) wie Röm. 6, 13. Sie sollen auch nicht ihre Aufmerksamkeit richten (*προσεχ.*, scil. *τ. νουν*, vgl. Act. 8, 6) auf die Dinge, aus denen man die neue Weisheit herausspann, weil die Beschäftigung mit jenen immer dazu reizt, dann auch diese lehrend weiter zu verbreiten. Das sind aber, da die *μυθοι* Tit. 1, 14 als jüdische bezeichnet werden, erdichtete, die ATliche Geschichte überwuchernde Erzählungen (vgl. II Petr. 1, 16) und die ATlichen oder traditionell fortgesponnenen Geschlechtsregister, aus denen man allerlei geheimniskrämerische Weisheit herausdeutete. Zu *απεραντ.*, welches andeutet, dass diese Dinge einen unerschöpflichen Gegenstand der Betrachtung liefern, vgl. Hiob 36, 26. Das motivierende *αιτινες* geht, obwohl im Genus durch das letzte Wort bestimmt, auf beide Dinge, welche zu immer neuen Untersuchungen über den wahren Sinn dieser *μυθοι* und *γενεαλ.* Anlass geben (*παρεχ.*, wie Gal. 6, 17). Das *μαλλον* (im Sinne von potius, wie Röm. 14, 13) mit folgendem *η* deutet an, dass das, womit sich der Lehrer beschäftigen soll, um Stoff für seine Lehren zu gewinnen, nicht erst durch jene Untersuchungen zu eruierende Wahrheiten sind, sondern eine von Gott für sein Haus (d. h. die Kirche) gegebene Hausordnung, und das ist die in Glauben bestehende, welche also sagt, dass es im Christentum auf nichts andres als das Glauben (bem. das artikellose *εν πιστει*) ankommt. Zu dem artikulierten Zusatz bei dem artikellosen Hauptwort vgl. Phil. 1, 11. 3, 6. — **v. 5.** *δε*) führt eine nähere Erläuterung über das intendierte Ziel, den Zweck (*τελος*, wie I Kor. 10, 11) des v. 3f. gegebenen Gebotes (*παραγγ.*, wie I Thess. 4, 2) ein, und zwar in einem selbständigen Satze, wodurch die Konstruktion abgebrochen wird und der Vordersatz unvollendet bleibt, wie Röm. 5, 12 (vgl. zu v. 18). Jener Zweck ist aber, statt allen Streits und Unfriedens, wie ihn jene Untersuchungen wegen der dabei unausbleiblichen Differenzen erzeugen, eine Liebe, d. h. Liebe untereinander, wie sie aus einem von aller Unlauterkeit der Selbstsucht reinen (vgl. Mt. 5, 8) Herzen kommt (*εκ καρδ.*, wie Röm. 6, 17). Die ohne Wiederholung des *εκ* damit verbundenen Stücke können nur als unmittelbar damit gegeben betrachtet sein, nämlich ein gutes, d. h. der eignen Herzenslauterkeit sich bewusstes Gewissen (*συνειδ. αγ.*, wie I Petr. 3, 16. 21) und ein ungeheuchelter (*ανυποκρ.*, wie Röm. 12, 9) Glaube, der nicht nur sich oder andern einredet, von der Wahrheit überzeugt und

συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου, 6 ὧν τινὲς ἀστοχήσαντες ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν, 7 θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι, μὴ νοοῦντες μήτε ἃ λέγουσιν, μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται. 8 οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται, 9 εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται,

---

seines Heils gewiss zu sein. — **v. 6.** *ων*) geht auf die drei Stücke, aus welchen dies durch die Ermahnung v. 3f. intendierte Lieben hervorgehen soll, und die darum selbst zunächst dies Ziel bilden, das jene *τινες* v. 3 verfehlt haben (*αστοχ.*, wie Sir. 7, 19. 8, 9). Weil ihr Lehren aus einer Beschäftigung mit Dingen hervorgeht, die nur immer neue Untersuchungen veranlassen (v. 4), können sie sich des lauteren Wahrheitsstrebens, das sich vielmehr auf die klare und gewisse *οικονομ. τ. θ. εν πιστ.* richten würde, nicht bewusst sein und darum den Glauben in Wahrheit nicht haben, den sie zu haben vorgeben. Deshalb aber haben sie sich vom rechten Wege (der Verkündigung jener *οικονομ.*) abgewandt (*εξετραπ.*, wie Hebr. 12, 13, hier entsprechend dem Bilde vom *αστοχ.*) zu einem Reden von Dingen, die keinen wirklichen Wahrheitsgehalt haben, in sich bedeutungslos sind (*ματαιολογια*), und das ist eben jenes *ετεροδιδ.* v. 3. — **v. 7.** *θελοντες*) zeigt näher, wofür sie diese ihre *ματαιολογ.* halten, indem sie damit Gesetzeslehrer (*νομοδιδασκ.*, vgl. Lc. 5, 17. Act. 5, 34) sein, d. h. durch die aus den *μυθ. κ. γενεαλ.* herausgesponnenen Spekulationen einen tieferen (allegorischen) Sinn des Gesetzes erschliessen wollen, obwohl sie nicht verstehen (*νοουντ.*, wie Röm. 1, 20) weder, was sie sagen (indem ihre geheimniskrämerische Weisheit sich in Terminologien bewegte, bei denen sie sich selbst nichts Verständiges denken können), noch, was es um die Dinge sei (bem. das Fragepronomen statt des Relativum), über die sie so zuversichtliche Behauptungen aufstellen. Gemeint sind jene himmlischen und göttlichen oder kosmischen und anthropologischen Dinge, über welche sie durch ihre allegorische Gesetzesdeutung neue Aufschlüsse geben wollen. Steht es so mit ihrer intendierten Gesetzeslehre, so kann dieselbe nur leeres Gerede (v. 6) sein. — **v. 8.** *οιδαμεν δε*) wie Röm. 2, 2. 3, 19, stellt dieser verkehrten Behandlung des Gesetzes das christliche Bewusstsein über den rechten, d. h. seinem Wesen entsprechenden (*νομιμως*, wie IV Makk. 6, 18) Gebrauch desselben (*χρησθ.* c. dat., wie I Kor. 9, 12. 15) gegenüber, von dem sein Wert für uns abhängt, da es, zur Quelle geheimniskrämerischer Weisheit und zum Mittel unfruchtbarer Spekulationen gemacht, nicht mehr *καλος* (vgl. Röm. 7, 16) ist. — **v. 9.** *ειδως*) wie Röm. 5, 3, bezeichnet das Wissen, welches die Norm für jenes *νομιμως χρησθαι* abgiebt. Zu dem auf *οτι* vorausweisenden *τουτο* vgl. Röm. 6, 6. Für einen Gerechten, d. h. schon an sich der Norm Entsprechenden ist ein Gesetz, das dieses Verhalten normieren soll, überhaupt nicht bestimmt (*κειται* im Sinne von I Thess. 3, 3), vielmehr für solche, welche sich

ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις, ἀνδροφόνοις, 10 *πόρνοις, ἀρσενοκοίταις, ἀνδραποδισταῖς, ψεύσταις, ἐπιόρκοις, καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται,* 11 *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ.*

---

prinzipiell an kein Gesetz binden (*ανομ.*, wie II Thess. 2, 8) und keiner Autorität unterwerfen. Die *ασεβ. κ. αμαρτ.* (I Petr. 4, 18) bezeichnen solche, die Gott nicht scheuen und seinen Willen nicht thun (vgl. Röm. 5, 6. 8). Zu *ανοσιοι* vgl. II Makk. 7, 34, zu *βεβηλ.* Hebr. 12, 16. Wer selbst unfrommen Sinnes ist, achtet auch das Heilige gemein. Der allgemeinen Charakteristik folgt, wie Röm. 1, 29ff., die Aufzählung grober Sünder, die am augenfälligsten einer gesetzlichen Disziplinierung bedürfen, wie Vater- und Muttermörder, Menschenmörder (*ανδροφ.*, vgl. II Makk. 9, 28) überhaupt, denen sich **v. 10** Hurer und Knabenschänder (I Kor. 6, 9), Menschenverkäufer (vgl. Exod. 21, 16. Deut. 24, 7), Lügner (Röm. 3, 4) und Meineidige anreihen. Das *ει τι ετερ.* (vgl. Röm. 13, 9) geht von den Personen zu allem über, was auch sonst rechtschaffen Lebenden etwa noch von Sündhaftem anklebt. Die gesunde Lehre (*διδασκ.*, von dem Inhalt der Lehre) heisst die Verkündigung des Evangeliums im Gegensatz zu der Lehre der *ετεροδ.* v. 3, die sittlich unfruchtbar und deshalb ungesund ist. Das *αντικειται* (Gal. 5, 17) ist mit bezug auf das *κειται* v. 9 gewählt. Für alles, was dem aus der gesunden Lehre sich von selbst ergebenden rechten sittlichen Verhalten widerstreitet, muss es ein Gesetz geben, es aufzudecken und zu verbieten. Aus diesem aus dem Wesen eines Gesetzes als solchem folgenden Gemeinsatz (v. 9f.) ergiebt sich für den Gebrauch des mosaischen Gesetzes (v. 8), dass dasselbe prinzipaliter für den Nichtchristen da ist, um ihn zur Erkenntnis seiner Sünde zu führen (Röm. 3, 20), und für den Christen nur insofern, als die gesunde Lehre ihn noch nicht das derselben Widerstreitende erkennen und abthun gelehrt hat, dass also eine Gesetzeslehre, die es zur Fundgrube geheimniskrämerischer Weisheit macht (v. 7), seinem Wesen widerspricht. — **v. 11.** *κατα τ. ευαγγ.*) wie Röm. 2, 16, gehört zu *ειδως* und deutet an, dass der Gemeinsatz in v. 9f. dem Evangelium gemäss verstanden, d. h. dem entsprechend, was dasselbe über die *δικαιοσυνη χωρις νομου* lehrt, auf das mosaische Gesetz angewandt sein will, wenn man den rechten Gebrauch desselben kennen will. Der Gen. bezeichnet, wie Röm. 1, 9, den Inhalt des Evangeliums. Eine frohe Botschaft, welche die Herrlichkeit des seligen Gottes als unser Hoffnungsziel verkündet, setzt nach Röm. 5, 1f. voraus, dass wir bereits *δικαιοι* geworden sind und nicht erst durch das Gesetz dazu gemacht werden dürfen. Zu *ο επιστευθην* vgl. Gal. 2, 7, wonach sich das betonte *εγω* dadurch erklärt, dass er gerade als Heidenapostel speziell mit dem Evangelium von der Gesetzesfreiheit des Christen betraut ist.

12 χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ
ἡμῶν, ὅτι πιστόν με ἡγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν, 13 τὸ
πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν· ἀλλὰ
ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ, 14 ὑπερεπλεόνασεν δὲ
ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χρι-
στῷ Ἰησοῦ. 15 πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι
Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν

---

v. 12 ff. zeigt, an das *εγω* v. 11 anknüpfend, wie gerade seine persönliche Lebenserfahrung ihn befähigt habe, dies Evangelium von der *οικον. εν πιστ.* im Gegensatz zu allem *ετεροδιδασκ.* als das allein Heilbringende zu erkennen und zu erweisen. — *χαρ. εχ.*) wie Hebr. 12, 28: ich hege Dankbarkeit gegen den, der mir dazu Kraft gegeben hat (*ενδυναμ.*, wie Phil. 4, 13), nämlich zur Verkündigung des Evangeliums, die mit dem *επιστ.* v. 11 vorausgesetzt ist. Gemeint ist, wie die Aopposition sagt, Jesus Christus, unser erhöhter Herr. Als Grund seines Dankes bezeichnet Paul.. dass dieser ihn als treu erachtete (*ηγησ.*, wie II Kor. 9, 5), als er ihn in einen Dienst stellte, der solche Treue erfordert, obwohl er nach **v. 13** in der früheren Zeit (*το προτ.*, wie Gal. 4, 13) ein Lästerer (*βλασφ.*, wie Jes. 66, 3. Sap. 1, 6) und Verfolger (vgl. Gal. 1, 13) und übermütiger Frevler (*υβρ.*, wie Röm. 1, 30) war. Auch das *ηλεηθ.* (Röm. 11, 30 f.) geht auf das trotz so schwerer Vergehungen, die ihn zum Verderben reif machten, ihm bei seiner Berufung erwiesene Erbarmen. Dasselbe war freilich dadurch ermöglicht, dass er aus Unwissenheit (*αγν.*, wie Röm. 2, 4) that, was er im Unglauben (*απιστ.*, wie Röm. 4, 20) that mit jenem *βλασφ.*, *διωκ.*. *υβριζειν*, und nicht etwa in wissentlicher Verstockung wider die Wahrheit. — **v. 14.** *υπερεπλεον.*) steigert, wie das *υπερπερισσ.* Röm. 5, 20, das komparative *πλεοναζειν* Röm. 6, 1 zu dem superlativen Begriff einer jedes Mass übersteigenden Mehrung. Das *δε* schreitet von dem Begriff des Erbarmens zu dem der in ihm wirksamen Gnade fort, die ihm nach I Kor. 15, 10 zur Ausrichtung seines Dienstes die Kraft gab (v. 12). Nur wird dieselbe, da es sich um seinen Apostelдienst handelt, zu dem ihn Christus aussandte (I Kor. 1, 17), hier als die Gnade unsres Herrn bezeichnet, die im Gegensatz zu dem *εν απιστια* und dem daraus hervorgehenden lieblosen Gebahren (v. 13) überschwänglich sich mehrte an (vgl. das hebraisierende *μεγαλ. μετα* Lc. 1, 58) Glaube, wie er durch das in seiner Berufung ihm widerfahrene Erbarmen (v. 13) in ihm gewirkt ward, und an Liebe, wie sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo ihn mit allen Gläubigen verbindet, d. h. die ihn, den Gläubiggewordenen und in christlicher Liebe Wirkenden, begleitete. — **v. 15.** *πιστος*) wie I Kor. 7, 25: glaubwürdig im Gegensatz zu jenen fragwürdigen und unklaren Spekulationen (v. 4. 7) und jeder, d. h. auch die höchste Gewähr fordernder Annahme (vgl. das *αποδεχεσθαι* Act. 2, 41) würdig ist das Wort, das er auf Grund jener

πρῶτός εἰμι ἐγώ· 16 ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξηται Ἰησοῦς Χριστὸς τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ᾽ αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον.
17 τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

18 ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι, τέκνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς

---

eigensten Lebenserfahrung verkündigt. Denn dass Christus (bei seiner Menschwerdung) in die (irdische) Welt gekommen ist, um Sünder zu erretten (*σωσαι*, vgl. Lc. 19, 10), kann er bezeugen, da er ein allen (an Schwere seiner Sünde) vorangehender war, welchen Ausdruck ihm seine Verfolgung der Gemeinde nahelegte. Vgl. I Kor. 15, 9. — **v. 16.** *αλλα*) bildet den Gegensatz dazu, dass ihn diese Grösse seiner Sünde von jener Absicht Christi zu eximieren schien. Das *δια τουτο* weist, wie II Kor. 13, 10, auf den Absichtssatz voraus, nach dem gerade an ihm zuerst (eig: als erstem, vgl. Röm. 10, 19) Christus die ganze Fülle (*απασαν*, vgl. zur Stellung Gal. 5, 14) seiner auch eine so grosse und andauernde Feindschaft ertragenden Langmut (*μακροθ.*, wie Röm. 2, 4) erweisen wollte (*ενδειξ.*, wie Röm. 9, 22), als er sich seiner erbarmte. Dem *πρωτω* entspricht die Hinweisung auf den Zweck (*προς*, wie Röm. 3, 26) jenes *ενδειχν.*: behufs einer vorbildlichen Darstellung derer, die nach ihm das Heil erlangen sollten. Gerade an seiner Person sollte sich zeigen, dass auch die gröbsten Sünder, welche die Langmut Christi aufs äusserste herausgefordert hätten, nicht von ihr ausgeschlossen seien. Zu *μελλ.* vgl. Röm. 4, 24, zu *πιστ. επ αυτω* von dem auf ihm ruhenden Heilsvertrauen Röm. 9, 33 nach Jes. 28, 16. Die *ζωη αιωνιος* (Röm. 5, 21) bildet den Korrelatbegriff zu *σωτηρια* v. 15, wie Röm. 1, 16f. — **v. 17** führt mit *δε* weiter zu dem letzten Urheber solchen Heils, dessen Lobpreisung den Rückblick auf seine persönliche Lebenserfahrung abschliesst. Zu *τ. βασ. τ. αιων.* vgl. Tob. 13, 6. 10. Es bezeichnet den Beherrscher der Weltzeiten, der in diesem Äon die Bedingung des im zukünftigen zu vollendenden Heils ordnet, dem als dem unvergänglichen (*αφθ.*, wie Röm. 1, 23), unsichtbaren (*αορ.*, wie Röm. 1, 20), alleinigen (*μονω.*, vgl. I Kor. 8, 6) Gott Ehre und Preis (Apok. 5, 12f.) bis in Ewigkeit (vgl. Gal. 1, 5) zukommt. Zu *αμην* vgl. Röm. 1, 25. Die nicht mehr speziell auf die v. 15f. dargelegte Heilsveranstaltung Gottes bezüglichen doxologischen Prädikate weisen auf einen bereits fixierten liturgischen Ausdruck hin.

v. 18. *ταυτ. τ. παραγγ.*) geht, wie v. 5, auf das v. 3f. gegebene und v. 6—17 näher begründete Gebot, das Paul. seinem geistlichen Kinde noch einmal vorlegt (*παρατιθ.*, vgl. Mt. 13, 24), d. h. vorhält, damit er es den *ετεροδιδασκαλουντες* einschärfe. Das *κατα* gehört zu *παρατιθ.* und geht auf die Weissagungen (*προφ.*, wie I Kor. 13, 8), welche einst vorauf

τὴν καλὴν στρατείαν, 19 *ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἥν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν·* 20 *ὧν ἐστιν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν.*

II, 1 *Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσ-*

---

hinleiteten auf ihn, als dem Apostel Prophetenstimmen den Tim. als den zum Gehilfenamt Geeigneten bezeichneten, und kraft derer ihm Paul. ein so wichtiges Gebot zur Einschärfung anvertrauen kann, damit er auf Grund ihrer den schönen Kampf führe (vgl. II Kor. 10, 3f.), den es jetzt gegen jene *ετεροδιδ.* zu führen gilt, d. h. aus ihnen dazu Mut und Kraft schöpfe. — **v. 19.** *εχων*) sagt, was ihn zu solchem Kampfe befähigt, nämlich der Besitz von Glauben und von gutem Gewissen, ohne den es nach v. 5 zu keiner Bewährung des Christenlebens kommen kann. Wie es kommt, dass die, welche er bekämpfen soll, beides nicht besitzen, sagt der Relativsatz; denn der Sache nach sind die *τινες* natürlich die *ετεροδιδ.*, wenn auch der Ausdruck mit Absicht nicht anzunehmen nötigt, dass es mit ihnen allen schon so weit gekommen. Das *απωσαμ.* (Röm. 11, 1f.) hebt hervor, dass sie das gute Gewissen, d. h. das Bewusstsein um die Lauterkeit ihres Wahrheitsstrebens (v. 5f.) nicht ohne ihre Schuld verloren, sondern mutwillig von sich gestossen haben, weil sie es nicht der Mühe wert achteten, sich dasselbe dadurch zu erhalten, dass sie ihr Interesse ausschliesslich auf das Evangelium richteten. Die Folge davon war dann, dass sie hinsichtlich des Glaubens, der sich nur auf dies Evangelium gründen kann (eig.: da, wo es sich um den Glauben handelt), Schiffbruch litten. Der Hinweis auf zwei jener *τινες* und ihr dem Tim. wohlbekanntes Schicksal in **v. 20** soll demselben nur vor Augen führen, wie vollständig das Gesagte von ihnen gilt. Wenn der Zweck der I Kor. 5, 5 intendierten, hier ausgeführten disziplinarischen Massregel war, dass diese schmerzliche Züchtigung (*παιδευθ.*, wie I Kor. 11, 32) sie veranlassen sollte, nicht mehr zu lästern (*βλασφ.*, wie Röm. 3, 8), so müssen sie, als er ihnen das *ετεροδιδ.* verbot, seine Autorität mit Lästerung seiner Person zurückgewiesen haben, was freilich nur möglich war, wenn ihr Glaube an das Evangelium, das er lediglich vertrat, bereits unter ihrem verkehrten Treiben ganz untergegangen oder doch schwer geschädigt war.

2, 1—3, 16. Aufträge für die Ordnung von Gemeindeangelegenheiten und zwar zunächst in betreff der gottesdienstlichen Versammlungen (2, 1—15). — *παρακ. ουν*) knüpft an 1, 3 an und zeigt, dass schon dort (in dem durch das Anakoluth in Wegfall gekommenen Nach-

ευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, 2 ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. 3 τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, 4 ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας

---

satz, vgl. zu 1, 5) ein dem zunächst in Kap. 1 nur wiederholten und ausgeführten Auftrage entsprechendes *παρακαλω* in Aussicht genommen war, das, obwohl formell an die Gemeinde adressiert, doch für ihn den Auftrag enthält, dafür zu sorgen, dass es in der Gemeinde so gehalten werde. Das zu *παρακ.* gehörige *πρωτον παντων* zeigt, dass dem Schreiber bereits eine Reihe solcher Anordnungen vorschwebt. Zu *ποιεισθαι δεησεις* vgl. Lc. 5, 33. Phil. 1, 4. Es bezieht sich auf die öffentlichen Gebete in den Gemeindeversammlungen, und die Häufung der Ausdrücke hebt nur hervor, dass das Geforderte von allen Gebeten gelte, welcher Art sie auch seien. Während *δεησ.* speziell Bittgebete sind (vgl. Röm. 10, 1. II Kor. 10, 2), bezeichnet *προσευχ.* jede Art kultischer Gebete, *εντευξ.* (vgl. das Verb. Röm. 8, 27. 34) jedes Anbringen seiner Angelegenheiten bei Gott und *ευχαρ* (II Kor. 9, 12. Phil. 4, 6) speziell die Dankgebete. Die Pointe liegt in dem *υπερ παντων ανθρ.*, welches zeigt, dass die Gemeindegebete immer und überall die Interessen der gesamten Menschheit mit umfassen sollen. — **v. 2.** hebt insbesondere hervor, dass für solche Personen, welche als Könige an der Spitze des Staates stehen (bem. das artikellose *βασιλ.*), und überhaupt alle, die in hervorragender Stellung (*εν υπεροχη*, wie II Makk. 3, 11) sind, also alle obrigkeitlichen Personen gebetet werden soll. Vgl. zur Sache Jerem. 29, 7. Esr. 6, 10. Nur dann kann die Gemeinde ein von der Welt abgezogenes, d. h. durch keine von ihr erfahrene Unbill zu Sorge oder Zorn erregtes, und stilles (*ησυχ.*, wie I Thess. 4, 11. II Thess. 3, 12), d. h. weder durch eignes Reden noch Thun in die äusseren Verhältnisse eingreifendes Leben führen (*διαγ.*, vgl. Sir. 38, 27, wo, wie häufig, das *τ. βιον* zu ergänzen ist) in aller Frömmigkeit (*ευσεβ.*, wie Jes. 11, 2), die alles, was wir von den Menschen um uns her, insbesondere von der Obrigkeit erfahren oder wünschen, Gott im Gebete anheimstellt, und in aller würdevollen Haltung (*σεμν.*, vgl. II Makk. 3, 12, wo es von der Würde des Heiligtums steht), die sich durch nichts von aussen her irritieren lässt. — **v. 3.** *τουτο*) geht auf die im Absichtssatz gezeichnete Lebensführung, welche die Gemeinde sich nur erhalten kann, wenn sie in Fürbitte und Danksagung aller Menschen, und insbesondere der Obrigkeit stetig gedenkt. Das *ενωπιον* gehört, wie II Kor. 8, 21, zu *καλον* und *αποδεκτον* (vgl. das Subst. 1, 15) und bezeichnet dieselbe als wertvoll und einer (wohlgefälligen) Annahme bei Gott gewiss, der, wie 1, 1, als unser Erretter bezeichnet wird, weil er nach **v. 4** will, dass alle Menschen gerettet werden und, weil sie ohne dies nicht vom Verderben errettet werden können, zur vollen Wahrheitserkenntnis gelangen. Zu *επιγν.* vgl. Röm. 1, 28, zu *αληθ.* im Sinne des wahren Heils-

ἐλθεῖν. 5 *εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς* 6 *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις;* 7 *εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι, διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ.*

---

weges Gal. 2, 5. 14. Dieser universalen Heilsabsicht Gottes, die sachlich schon in Röm. 5, 18 liegt, entspricht allein eine Lebensführung der Christen, wie sie in der Fürbitte für alle und in der Danksagung für alles, was dieselbe fördert, zum Ausdruck kommt, weshalb eine solche vor seinem Angesicht wohlgefällig ist. — **v. 5** beginnt die Begründung des in dem *εις επιγν. αληϑ. ελϑ.* hinzugetretenen neuen Moments mit dem Hinweis darauf, dass einer Gott (*ϑεος* ist Präd.) ist, also auch der von Gott geordnete Heilsweg (vgl. Röm. 3, 30), ohne dessen Erkenntnis man nicht errettet wird, nur einer sein kann; und ebenso auch nur einer ein Vermittler (*μεσιτ.*, vgl. Gal. 3, 19) zwischen Gott und Menschen, von dessen Erkenntnis dasselbe gilt. Wenn dieser in der Apposition als ein Mensch, der Christus Jesus heisst (Röm. 5, 15), bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, dass sein Mittlertum nach der Heilsabsicht Gottes v. 4 allen gilt, die irgend Menschen sind, gleichwie er. — **v. 6.** *ο δους εαυτ.*) wie Gal. 1, 4, weist auf die Selbsthingabe in den Tod hin, durch welche er der Mittler geworden. Das *αντιλυτρον* verstärkt nur den Begriff des *λυτρον* (Mc. 10, 45), wonach Paul. die Selbsthingabe Christi als eine Gott so wertvolle Leistung betrachtet, dass er um ihretwillen die Sünder aus der Schuldhaft entlässt (vgl. Röm. 3, 24), und zwar alle, wie das *υπερ παντ.* mit bezug auf v. 4 hervorhebt, da sie ohne dies nicht gerettet werden könnten. Die Apposition zu dem ganzen Satze von v. 5 an (vgl. Röm. 12, 1) besagt, dass dieser eine für alle bereitete Heilsweg bezeugt wird (Inhalt des *μαρτυριον* I Kor. 1, 6. 2, 1 ist), wie es für den zu einem solchen Zeugnis geeigneten Zeitpunkt (*καιρ. ιδ.*, wie Gal. 6, 9, nur pluralisch ausgedrückt, wie I Thess. 5, 1) bestimmt, während vor der Vollziehung der heilsmittlerischen Leistung Christi nur eine weissagende Vorandeutung desselben möglich war. — **v. 7.** *εις ο*) geht auf *τ. μαρτυρ.*, da er zur Ablegung dieses Zeugnisses eingesetzt ist (*ετεϑ.*, wie 1, 12) als Herold und Apostel. Hieraus erhellt, dass *το μαρτ.* v. 6 nur zugesetzt ist, weil es zur Erkenntnis des einen Heilsweges (v. 5 f.) nur kommen kann, wenn solche ausgesandt werden, die aus eigner Erfahrung denselben mit Heroldsruf bezeugen (vgl. Röm. 10, 15). Das *εγω* betont seine spezielle Berufung zum Heidenapostel, die erst im Sinne von v. 4 allen die Möglichkeit eröffnet, zur Wahrheitserkenntnis zu gelangen. Das *αληϑ. λεγ. ου ψευδ.* geht, wie Röm. 9, 1, auf das Folgende, da er sich dafür nur auf seine subjektive Wahrhaftigkeit berufen kann. Das *διδασκ. εϑν.* entspricht dem *εις επιγν. ελϑ.* v. 4; da es aber zur Wahrheitserkenntnis nicht kommen kann ohne die Überzeugung von der Wahrheit seiner Heilsbotschaft, so wird dasselbe näher dahin

8 βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. 9 ὡσαύτως γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ, μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς, μὴ ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσίῳ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ, 10 ἀλλ', ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν, δι' ἔργων ἀγαθῶν. 11 γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω

---

bestimmt, dass er als solcher Heiden im Glauben, wie in dem, was Wahrheit ist (bem. den artikellosen Ausdruck), zu unterweisen hat.

v. 8. *ουν*) nimmt das von dem Inhalte der Gemeindegebete v. 1f. Gesagte auf, um anzuknüpfen, wie er diese Gebete verrichtet haben will, und zwar zunächst von den Männern. Das *εν παντι τοπω* geht auf jeden Ort, wo sich Gemeindeglieder zum Gebet versammeln, also auch die *εκκλησιαι κατ οικον*, so dass nicht bloss dem Versammlungsort der Gesamtgemeinde eine besondere Heiligkeit eignet, welche fordert, dass man nur geweihte (*οσ.*, wie Prov. 22, 11) Hände erhebe zum Gebet (vgl. Psal. 141, 2), d. h. in geweihter Stimmung zum Gebete schreite ohne Zorn und Zank. Das singul. *διαλογ.* kann in der Zusammenfassung mit *οργης* nur eine Streitunterredung bezeichnen, wie dergleichen wohl infolge der *εκζητησεις* 1, 4 oft in den Gemeindeversammlungen vorkamen. — **v. 9.** *ωσαυτ.*) wie Röm. 8, 26. Ebenso will er, dass Weiber diese Gebete verrichten, wie es sich solchem weihevollen Akte geziemt, in sittiger, ehrbarer Gewandung (*καταστολη*, wie Jes. 61, 3), um sich, wie es ihrem Wesen entspricht, mit Scham (*αιδ.*, wie III Makk. 1, 19) und jede unreine Regung niederhaltender Selbstzucht (*σωφρ.*, wie IV Makk. 1, 31), d. h. Züchtigkeit zu schmücken (*κοσμ.*, wie I Petr. 3, 5, hier mit Anspielung auf das *κοσμιω*) zu solcher Feier. Bem. den Gegensatz zu dem *χωρ. οργ. κ. διαλογ.* der Männer. Worin solcher Schmuck bestehen soll, sagt zunächst negativ das *μη*: nicht in Haargeflecht, womit das Weib den natürlichen Schmuck seines Hauptes zu steigern sucht (vgl. I Petr. 3, 3), und Goldzierat oder Perlen, womit es andre Körperteile schmückt, oder in kostbarer (*πολυτελ.*, wie Mc. 14, 3) Kleidung (*ιματ.*, wie Lc. 7, 25), da es hierdurch nur der Sittsamkeit entgegen in provozierender Weise die Augen der Männer auf sich zieht. — **v. 10.** *αλλ*) stellt dem die rechte Art des Sichschmückens entgegen, die sich geziemt (*πρεπει*, wie Eph. 5, 3) für Weiber, die sich zur Gottesfurcht (*θεοσ.*, wie Gen. 20, 11) bekennen (*επαγγ.*, wie Sir. 3, 23) und damit ein ihr gemässes Verhalten versprechen. Das *δια* gehört zu dem zu ergänzenden *κοσμειν εαυτ.* und besagt, dass sie mittels guter Werke (Eph. 2, 10) den Schmuck bewährten Tugendeifers anlegen sollen, der allein ihrer Frömmigkeit geziemt. — **v. 11** geht zu dem sonstigen Verhalten des Weibes (in seinem Gegensatz zum Manne, vgl. das artikellose *γυνη*, wie v. 9) in den gottesdienstlichen Versammlungen über, wo sie auch nicht durch das Aufwerfen von Fragen sich bemerklich machen

ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· 12 διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω, οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλὰ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. 13 Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὕα. 14 καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν, 15 σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης.

III, 1 πιστὸς ὁ λόγος· εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ

---

sollen (vgl. I Kor. 14, 35), sondern in Schweigsamkeit (ησυχ., wie II Thess. 3, 12) lernen in jeder Art von Unterordnung unter den Mann, wozu auch dieses stille Zurücktreten gehört. Vollends aber als Lehrer aufzutreten (betont voranstehend), gestattet Paul. nach **v. 12** einem Weibe nicht (επιτρ., wie I Kor. 14, 34). Das ουδε stellt dasselbe unter den Gesichtspunkt des ganz allgemein ihm verbotenen selbstherrlichen Gebietens über den Mann, da ja jedes Lehren dem andern sagt, was er zu glauben oder zu thun hat. Das dem entgegengestellte ειναι εν ησυχ. geht wohl (vgl. v. 2) auf ein Sichenthalten von jedem (auch andersartigen) Eingreifen in das Herrschaftsgebiet des Mannes durch selbstherrliches Thun. Bem. das Zeugma, wonach aus dem ουκ επιτρεπω der Begriff des Gebietens ergänzt werden muss. — **v. 13** begründet die dem Gebot v. 11f. zu Grunde liegende Anschauung von dem Verhältnis des Weibes zum Manne aus der normativen Darstellung der Schrift von der Schöpfung, wonach Adam zuerst gebildet ward (επλασθη, wie Gen. 2, 7), danach Eva, also jener, der doch eine Zeitlang ohne sie war, nicht auf irgend eine Leitung durch das Weib angewiesen sein kann. — **v. 14.** ηπατ.) mit Anspielung auf Gen. 3, 13, da Adam nur der Stimme des Weibes gehorchte (Gen. 3, 12. 17), während Eva, von der Schlange getäuscht (εξαπατηθ., wie II Kor. 11, 3), in Übertretung geriet. Bem. das prägnante γιν. εν. Ist also das Weib leichter der Verführung zugänglich, als der Mann, so bedarf es der Leitung dieses und nicht umgekehrt. — **v. 15.** σωθησ.) nämlich das Weib, als welches Eva v. 14 ausdrücklich bezeichnet war, da auch der Hinweis auf seine Errettung vom Verderben nur herbeigeführt wird dadurch, dass an Eva exemplifiziert war, was von jedem Weibe gilt. Das lokale δια geht, wie II Kor. 2, 4, ganz in die Bezeichnung der begleitenden Umstände über: nicht im Haschen nach einer ihm versagten Berufswirksamkeit, sondern in der Erfüllung seines natürlichen Berufs wird das (verheiratete) Weib als solches gerettet werden, vorausgesetzt dass sie (nämlich die einzelnen Weiber) die Bedingung erfüllen, an die für alle das Heil geknüpft ist, dass sie nämlich verharren in Glauben und Liebe (als der christlichen Kardinaltugend, vgl. 1, 5) und Heiligung (Röm. 6, 19) samt der ihnen speziell eigentümlichen keuschen Zurückhaltung, die jede unweibliche Regung ausschliesst (σωφρ., wie v. 9).

3, 1—13 behandelt sodann die Erfordernisse zum Gemeinde-

ἔργου ἐπιθυμεῖ. 2 δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, νηφάλιον, σώφρονα, κόσμιον, φιλόξενον, διδακτικόν, 3 μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, ἀλλὰ ἐπιεικῆ, ἄμαχον, ἀφιλάργυρον, 4 τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα

---

amt. — πιστ. τ. λογ.) geht, wie 1, 15, auf das Folgende, nämlich auf die zweifellose Aussage, dass, wer (natürlich in der Gemeinde) ein Aufsichtsamt (επισκοπη, wie Num. 4, 16. Act. 1, 20) begehrt (ορεγ., wie Hebr. 11, 16), gleichsam die Hand danach ausstreckt, eine schöne, wertvolle Wirksamkeit (εργον, wie I Kor. 15, 58) verlange (επιθυμ. sensu bono, wie Hebr. 6, 11; vgl. Phil. 1, 23). Solche ausgesprochene Neigung setzt die besondre Befähigung dazu voraus, so dass v. 2 nur noch aus dem Charakter dieses Amtes folgern darf, dass der Träger desselben (επισκοπος, wie Phil. 1, 1) ihm auch in seinem Privatleben entsprechen muss. Das ανεπιλημπτ. bezeichnet einen, dem nicht beizukommen ist, der auch dem die höchsten Forderungen Stellenden keine Handhabe bietet, ihn herabzusetzen. Daher zunächst die Forderung der Einehe, da die zweite Ehe im Bewusstsein der Zeit immer für ein Zeichen von Unenthaltsamkeit galt, die den Bischof in den Augen der Gemeinde herabsetzen würde. Das νηφαλ. (vgl. das Verb. I Thess. 5, 6. 8) steht hier in übertragener Bedeutung, wie schon die Verbindung mit σωφρων zeigt, von der Geistesklarkeit im Urteil, die sich durch keine noch so blendenden Eindrücke berauschen lässt, wie dies von der Besonnenheit, die sich stets im Zügel hält und jeder ungesunden Erregung wehrt. Daher endlich das κοσμ. (2, 9), das auf die ehrbare Haltung geht, in der diese Selbstbeherrschung zum Ausdruck kommt. Daran reiht sich die positive Tugend der Gastlichkeit gegen auswärtige Brüder (vgl. das Subst. Röm. 12, 13) und die Lehrtüchtigkeit, die ihn befähigt, der eignen Gemeinde unter den besondren Bedürfnissen der Gegenwart zu dienen. Erst v. 3 folgen zwei Forderungen, die, wie das μη zeigt, einen sittlichen Makel ausschliessen, welcher den Bischof gerechtem Vorwurf aussetzen würde, nämlich die Trunksucht und Rauflust. Dass damit nur auf die schlimmsten Unzuträglichkeiten hingewiesen ist, zu denen es führt, wenn auf die sittliche Gesamthaltung nicht die gebührende Rücksicht genommen wird, zeigt der Gegensatz der Billigkeit und Milde (επιεικ., wie Phil. 4, 5), die allen Streit vermeidet (αμαχ., vgl. Sir. 19, 5), und das Gleiche gilt von der Freiheit vom Geldgeiz (αφιλαργ., wie Hebr. 13, 5). — v. 4. τ. ιδιου οικ.) von der eignen Familie (vgl. I Kor. 1, 16) im Gegensatz zu der familia dei. Zu καλως προισταμ. vgl. Röm. 12, 8. I Thess. 5, 12. Das zweite, mit »indem« aufzulösende Part. ist dem ersten subordiniert und deutet an, wie sein gutes Hausregiment sich darin zeigt, dass er Kinder in Gehorsam, d. h. in solcher Stellung sich gegenüber hat, welche zeigt, dass sie sein Regiment unbedingt respektieren. Das μετα πασης σεμνοτ. (2, 2) kann in keiner Weise ein Verhalten der Kinder bezeichnen und gehört daher zu dem durch den Zwischensatz

ἐν ὑποταγῇ, μετὰ πάσης σεμνότητος 5 — *εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται;* —,
6 *μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου.*
7 *δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου.*

8 *διακόνους ὡσαύτως σεμνούς, μὴ διλόγους, μὴ οἴνῳ πολλῷ*

---

nur näher bestimmten *προισταμ.*, das, eben weil es eine Würdestellung bezeichnet, auch eine derselben entsprechende würdevolle Haltung verlangt. — **v. 5** fügt parenthetisch den Gesichtspunkt ein, unter dem diese Bewährung für die Qualifikation des Bischofs in Betracht kommt. Zu *οιδεν* im Sinne des Verstehens vgl. Phil. 4, 12, zu der Frage mit *πως* nach dem Bedingungssatz, in der die Unmöglichkeit des Erfragten in dem gesetzten Fall enthalten ist, vgl. I Kor. 14, 7. 9. Die Evidenz derselben liegt darin, dass die *εκκλ. θεου* (I Kor. 1, 2) auch eine Familie ist (vgl. Hos. 8, 1. Jerem. 12, 7), die doch schwerer zu leiten ist als die eigne. Zu *επιμελ.* im Sinne des Sorgetragens für etwas vgl. Lc. 10, 34. — **v. 6.** *νεοφ.*) wie Hiob 14, 9. Psal. 128, 3, doch hier im Sinne des Bildes I Kor. 3, 6f. übertragen auf Neubekehrte. Das *τυφωθ.* (vgl. das Subst. III Makk. 3, 18) geht auf den Hochmut, der ihn infolge solcher Bevorzugung umnebeln könnte, dass er die Verfehlungen nicht bemerkt, in die er gerät, und die ihn dem Urteil des Verleumders (*τ. διαβ.*, wie Esth. 8, 1) verfallen lassen (*εμπιπτ. εις*, wie Hebr. 10, 31), da die Gemeinde ja überall von solchen umgeben ist, die nur darauf passen, ihr und insbesondre ihren Vorstehern Böses nachzureden. Der Bischof muss vielmehr nach **v. 7** auch ein gutes Zeugnis haben von seiten (*απο*, wie I Kor. 6, 19) der Nichtchristen, die als *οι εξωθεν* bezeichnet werden (statt *οι εξω*: I Kor. 5, 12f.), weil ihr Zeugnis eben als von ausserhalb der Gemeinde herkommend gedacht ist. Die absichtliche Wiederholung des *ινα μη εις—εμπεσ.* entspricht dem *και*. Auch der blosse Mangel solchen Zeugnisses kann dem Bischof Schmähung (*ονειδ.*, wie Röm. 15, 3 nach Psal. 69, 10) seitens des Verleumders zuziehen, der immer darauf aus ist, einen Makel aus seiner Vergangenheit zu erspähen, und in dessen Schlinge (*παγις*, wie Röm. 11, 9 nach Psal. 69, 23) er fällt, wenn es ihm gelingt, schmähend darauf hinzuweisen, was für Leute es sind, welche die Christen zu ihren Vorstehern wählen.

v. 8. *διακον.*) wie Phil. 1, 1. Ergänze *δει ειναι* aus v. 2. Das *ωσαυτως* geht speziell auf *σεμνους* (Phil. 4, 8), das indirekt v. 4 gefordert war und bei den Vorstehern sich von selbst zu verstehen schien, während hier ausdrücklich hervorgehoben wird, wie auch die niederen Dienste mit derselben würdevollen Haltung versehen werden sollen, weil sie im Namen der Gemeinde geschehen. Das *διλογ.* geht wohl, wie *διγλωσσος* Prov. 11, 13, auf die Zweizüngigkeit, die im berufsmässigen Verkehr mit den Gemeinde-

προσέχοντας, μὴ αἰσχροκερδεῖς, 9 ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει — 10 καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν, ἀνέγκλητοι ὄντες —, 11 γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους, πιστὰς ἐν πᾶσιν. 12 διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες, τέκνων καλῶς προϊ-

---

gliedern mit einem so, mit dem andern anders redet und ihnen dadurch das Vertrauen derselben raubt. Auch das οιν. πολλ. προσεχ. scheint darauf hinzudeuten, dass ihr Beruf sie viel in die Häuser führte, und die dort gebotene Gastfreundschaft solche, die dem Wein ergeben waren, dazu verleiten konnte, dem Genuss zu fröhnen, statt ihres Amtes zu warten, wie das αισχροκ. (das Adv. vgl. I Petr. 5, 2) darauf, dass ihre Geschäfte ihnen Anlass boten, sich in unerlaubter Weise zu bereichern. Nur von der letzten Forderung sagt **v. 9,** dass sie nur erfüllt werden kann, wenn sie das Geheimnis ihres Glaubens, d. h. (wie II Thess. 2, 7) ihren allen verborgenen, sich daher der Prüfung jedes andern entziehenden Glauben in reinem Gewissen besitzen (εχειν εν, wie v. 4, vgl. auch Jak. 2, 1), d. h. wenn dasselbe nicht mit dem Bewusstsein befleckt ist, ihn erheuchelt zu haben, um sich in der Gemeinde eine gewinnbringende Stellung zu verschaffen. — **v. 10.** και ουτοι δε) vgl. Röm. 11, 23: auch diese aber, wie die Bischöfe bei der Feststellung ihrer v. 2—7 geforderten Qualifikation, sollen zuerst, d. h. ehe man sie anstellt, geprüft werden (δοκιμαζ., wie II Kor. 8, 8), danach ihres Dienstes warten, wenn sie unbescholten sind (ανεγκλ., wie I Kor. 1, 8). Wie es mit der Aufrichtigkeit (vgl. 1, 5) ihres Glaubens steht, darüber kann nur ihr eignes Gewissen richten (v. 9), ob sie das v. 8 geforderte Verhalten bewähren werden, kann sich erst in ihrer Berufsthätigkeit herausstellen; daher bleibt nur eine Prüfung ihrer Vergangenheit im Sinne von v. 2—7 übrig, welche feststellen kann und soll, ob eine fleckenlose Berufsthätigkeit im Sinne von v. 8 von ihnen zu erwarten steht. Dieser Satz schaltet sich ebenso parenthetisch ein, wie v. 5, da das γυναικας **v. 11** durchaus die Ergänzung eines εχοντας aus v. 9 fordert, das sich den Accusativen in v. 8 anreiht. Bei ihnen muss sich nämlich die Prüfung v. 10 auch auf ihre Frauen erstrecken, die ihnen in ihrer Berufsthätigkeit vielfach zur Hand gehen und dabei dieselbe würdevolle Haltung haben müssen, wie sie selbst (v. 8), die, wenn sie zu böser Nachrede geneigt sind (διαβ., wie v. 6), von den mancherlei Details, die der Diakon über die Gemeindeglieder und ihre Familienverhältnisse erfährt, üblen Gebrauch machen können, oder, wenn sie der rechten Nüchternheit im Sinne von v. 2 ermangeln, leicht auch sein Urteil trüben und seine Berufsthätigkeit ungünstig beeinflussen. Direkt aber geht das εν πασιν (Phil. 4, 12) auf alles, worin sie auch über ihren nächsten Beruf hinaus dem Manne als Gehilfen seiner Amtsthätigkeit Treue beweisen müssen. — **v. 12.** εστωσαν) Der Wechsel des Ausdrucks erklärt sich nur, wenn bei γυν. v. 11 nicht wieder ein δει ειναι zu ergänzen war; wie nur, wenn dort an ihre Frauen

στάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων. 13 *οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται καὶ πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

---

14 *Ταῦτά σοι γράφω, ἐλπίζων ἐλθεῖν πρὸς σὲ τάχειον·*
15 *ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέ-*

---

zu denken ist, die Rückkehr zu der Forderung der Einehe (v. 2) an die Diakonen, die dann ganz naturgemäss von ihrem ehelichen Verhältnis zu dem zu ihren Kindern und Hausgenossen überhaupt (im Sinne von v. 4) weiter geht. Da erst hier etwas gefordert wird, was nicht für ihre amtliche Thätigkeit unmittelbar notwendig war, wird dafür noch **v. 13** eine ausdrückliche Begründung gegeben, welche eine Verheissung enthält für solche, die auf Grund dieser Voraussetzungen ihren Dienst wohl ausgerichtet haben. Nicht um das handelt es sich, was die Gemeinde von solchem Dienen hat, sondern um das, was sie sich für sich selbst dadurch erwerben (*περιποιουντ.*, wie Act. 20, 28). Das *βαθμ.* (Sir. 6, 36) bezeichnet hier metaphorisch eine schöne Stufe, die sie in der Hochschätzung der Gemeinde ersteigen; und diese Ehrenstellung könnte ihnen nicht zu teil werden, wenn eine zweite Ehe oder schlechtes Hausregiment sie von der Hochschätzung der Gemeinde ausschlössen. Verbunden damit kann die *πολλη παρρ.* nur, wie II Kor. 3, 12, die volle Zuversicht in ihrem Auftreten innerhalb der Gemeinde sein, die jener Ehrenstufe entspricht und durch das Bewusstsein irgend eines an ihnen haftenden Makels gelähmt würde. Das *εν πιστ.* (1, 2) zeigt, dass es sich um ein zuversichtliches Auftreten handelt nicht im Selbstvertrauen, sondern in einem Vertrauen, wie es in Christo Jesu begründet ist. Zu dem artikulierten Zusatz vgl. 1, 4.

3, 14—16 schliesst die 2, 1 begonnenen Anweisungen ab, auf welche das *ταυτα* zurückblickt, und leitet den d r i t t e n Hauptteil ein. Er schreibt, obwohl er hofft (*ελπ.* c. inf., wie Röm. 15, 24), schneller als dies Schreiben es erwarten lässt (*ταχ.*, wie Hebr. 13, 19. 23) zu ihm zu kommen. — **v. 15.** *βραδ.*) wie II Petr. 3, 9. Sollte er aber seiner Hoffnung zuwider mit seiner Ankunft verziehen, so schreibt er, damit Tim. wisse, wie man, nämlich Männer und Frauen (Kap. 2), Bischöfe und Diakonen (Kap. 3), wandeln (II Kor. 1, 12), d. h. sich verhalten sollen in einer Gottesfamilie, wie es ja (*ητις*, im Genus durch das Präd. attrahiert, wie I Kor. 3, 17) schon nach der Andeutung in v. 4 f. eine Gemeinde Gottes, wie die ephesinische, ist. Eben weil die familia dei in der Gemeinde zu einer Gott angehörigen Gemeinschaft sich erweitert, der er als der lebendige (*ζων*, wie II Kor. 3, 3) ihre Ordnungen vorschreibt, muss der Gottesdienst der Gemeinde, wie die Gemeindeleitung und der Gemeindedienst, bestimmte Ordnungen haben.

φεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας. 16 καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύ-

---

welche Tim. kennen muss, solange er den Apostel in der von ihm gegründeten Gemeinde vertritt. Die Apposition zu εκκλ. kann nur ein zweites Moment hervorheben, weshalb diese Gemeinschaft ihre festen Ordnungen hat, die man kennen muss; denn sie ist eine Gemeinschaft solcher, welche zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen sind (2, 4), an der die Wahrheit, die doch in der Welt ihre Stätte finden soll, einen Träger (στυλος, wie Gal. 2, 9) und (in einem andern Bilde) eine gefestigte Unterlage (vgl. das Adj. I Kor. 15, 58), auf der sie ruht (also eine gesicherte Existenz), gefunden hat. Da aber diese Wahrheit, so gewiss sie zunächst Heilswahrheit ist, doch überall auch das praktische Leben normiert, so hat auch darum die Gemeinde, die ihre Trägerin und Erhalterin in der Welt ist, ihre bestimmten Ordnungen, die man kennen muss, zumal, wie v. 16 mit einem και hinzufügt, diese Wahrheit anerkanntermassen (ομολογ., wie IV Makk. 6, 31. 7, 16) etwas so überaus Grosses (μεγα, wie I Kor. 9, 11) ist. Dieselbe wird aber als das der Frömmigkeit (2, 2) zu teil gewordene Geheimnis bezeichnet, weil ihr hoher Wert eben darin besteht, dass sie das durch keine Menschenweisheit erkennbare, sondern allein durch Offenbarung kundgewordene Geheimnis (μυστηρ., wie Röm. 11, 25. I Kor. 15, 51) des göttlichen Heilsratschlusses enthält, und weil die Frömmigkeit, welche die Besitzerin dieses Geheimnisses ist, immer und überall durch den Willen Gottes sich bestimmen lassen will und muss. Dass der Inhalt dieses Geheimnisses oder der Wahrheit, wie überall bei Paulus, Christus sei, erhellt aus 2, 5f. (vgl. 1, 15. Kol. 1, 27); dass derselbe aber durch einen aus drei symmetrischen Gliederpaaren bestehenden Relativsatz ausgedrückt wird, der sich auf dies im Zusammenhange nicht genannte Subjekt bezieht, erklärt sich nur, wenn der Apostel hier an eine in der Gemeinde gangbare Bekenntnisformel oder an die Strophe eines altchristlichen Gesanges erinnert, auf die ihn wohl der an μυστηρ. anklingende (vgl. Röm. 16, 26) Beginn desselben führt. Denn das εφανερωθη besagt, dass der vorher εν κρυπτω Existierende und darum der Welt Unbekannte offenbar geworden ist durch seine Sendung εν σαρκι (Röm. 8, 3), d. h. in irdisch-menschlicher Natur, wie sie ihr Spezifisches in der materiellen Basis des Fleisches hat. Das εδικαιωθη kann nur auf seinen Anspruch gehen, der Heilsmittler zu sein, der (in seiner Auferweckung) auf Grund (göttlichen) Geistes, der in ihm war (vgl. Röm. 1, 4), gerechtfertigt wurde. Das zweite Gliederpaar sagt, dass, während er Engeln (wie sie die Himmelsbewohner bilden) erschien (ωφθη, wie I Kor. 15, 5—8) infolge seiner mit der Auferstehung gegebenen Erhöhung, er unter Völkern (als den verschiedenen Kreisen der Erdbewohner) durch die apostolische Botschaft verkündet ward (εκηρυχθη, vgl. II Kor. 1, 19). Wenn schon hier keineswegs die zeitliche Folge der

ματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

IV, 1 *τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων* 2 *ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν,* 3 *κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχε-*

---

beiden Akte der leitende Gesichtspunkt ist, sondern die Kundmachung des im ersten Gliederpaar von ihm Ausgesagten im Himmel und auf Erden, so behandelt das dritte Gliederpaar die ihm dadurch zu teil werdende Verherrlichung. Das *επιστευθη εν κοσμω* ist chiastisch vorangestellt, weil die innerweltliche Verherrlichung Christi durch den Glauben, dass er der sei, als der er gerechtfertigt, eben die Folge des *εκηρυχθη εν εθν.* ist, und erst an den Schluss tritt die Aufnahme (*ανελημφθη*, wie Act. 1, 2. 22) in den Zustand göttlicher Herrlichkeit, in dem er sich jetzt dauernd befindet (bem. die prägnante Verbindung mit *εν*), sofern dieselbe voraussetzt, dass er auch himmlischen Wesen, wie die Engel sind, als ihr Herr erschienen ist. Vgl. II Thess. 1, 10. 12.

4, 1—16 bringt eine Reihe persönlicher Ermahnungen des Tim., die dem Apostel durch den Gedanken an die mögliche Verzögerung seiner Rückkehr (3, 15) nahegelegt waren. Die erste derselben wird eingeleitet durch einen Blick auf die Gefahren der Zukunft. Wohl ist die Kirche die Bewahrerin der Wahrheit (3, 15 f.); aber das schliesst nicht aus, dass, wie der (prophetische) Geist (vgl. Act. 20, 23. 21, 11) mit ausdrücklichen Worten, d. h. unmissverständlich in bereits hie und da ergangenen Weissagungen sagt, in späteren Zeitläufen etliche vom Glauben abfallen werden (*αποστησ.* c. gen., wie Sap. 3, 10), indem sie sich ergeben (*προσεχ.* c. dat., wie 3, 8) irreführenden (*πλαν.*, wie II Kor. 6, 8) Geistern. Gemeint sind böse Geister, welche spätere Irrlehrer inspirieren, wie daraus erhellt, dass die Lehren, welche sie ihnen eingeben, als dämonische (I Kor. 10, 20 f.) bezeichnet werden. — **v. 2.** *εν υποκρ.*) vgl. Gal. 2, 13, gehört zu *προσεχ.* v. 1 und bezeichnet, was sie bestimmt, jenen Lehrern sich zu ergeben. Sie thun es auf Grund heuchlerischen Gebahrens von Lügenlehrern, welche sich den Schein besondrer Enthaltsamkeit geben. Die *ψευδολογοι* sind solche, die Lügen lehren (nach Analogie der *ψευδομαρτ.* I Kor. 15, 15) und die, weil von Dämonen inspiriert, nur auf dem Gebiete des Heidentums zu suchen sind. Paul. charakterisiert sie als solche, welche ein Brandmal an ihrem eignen Gewissen (Acc. der näheren Bestimmung) tragen, d. h. sich selbst ihrer Sünden wohl bewusst sind, die sie unter dem Schein solcher Enthaltsamkeit verbergen wollen. Wenn von ihnen **v. 3** ganz in concreto ausgesagt ist, dass sie die Ehe verbieten (*κωλ.* c. inf., wie I Kor. 14, 39) und fordern (vgl. zu dem Zeugma 2, 12), sich von Speisen zu enthalten (*απεχ.* c. gen., wie Act. 15, 29), so schweben

σθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν, 4 ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· 5 ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, 6 ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐντρε-

dem Apostel bestimmte asketische Verirrungen auf dem Gebiet des Heidentums vor, die sich auf dualistischen Irrwahn gründeten; und was er von der Zukunft befürchtet, ist nur, dass dieselben auch in der Gemeinde Anklang finden und etliche in ihr zum Abfall vom Glauben verführen werden, sofern jede dualistische Weltanschauung mit den Grundvoraussetzungen desselben unvereinbar ist. Was aber solche Befürchtung nahelegte, war die bereits in die Gemeinde eindringende Neigung zu übertriebener Wertschätzung der Askese (Röm. 14. Kol. 2). Da nun dieselbe bisher sich nur in asketischer Speisewählerei zeigte, so knüpft der Apostel an diesen Punkt an, um dieselbe in jeder Form zu verurteilen, da Gott ja die Speisen geschaffen hat, damit man mit Danksagung (*μετα ευχ.*, wie Phil. 4, 6) für den Genuss, den sie uns bieten, und der durch solches Danksagen geheiligt wird (I Kor. 10, 30), daran teil nehme (vgl. das Verb. Hebr. 6, 7. 12, 10). Freilich ist das uneingeschränkt nur der Fall für die, welche gläubig sind (*πιστ.*, wie Eph. 1, 1) und die Wahrheit vollkommen erkannt haben; denn den noch ungläubigen Juden war ja wirklich durch ihr Gesetz manche Speise versagt, und den schwachen Christen, welchen es an der vollen Erkenntnis der Wahrheit fehlte, und die darum noch an manchem Genuss Anstoss nahmen, blieb derselbe gewissenswidrig und daher unerlaubt (vgl. Röm. 14, 23). — **v. 4** begründet diese Behauptung über die Bestimmung aller Speisen dadurch, dass alles von Gott Geschaffene (*κτισμα*, wie Sap. 9, 2) schon nach Gen. 1, 10. 31 gut, d. h. wertvoll und zweckentsprechend ist und nichts verwerflich, so dass es aus irgend einem Grunde von der Aneignung ausgeschlossen werden müsste, vorausgesetzt dass es nach v. 3 mit Danksagung empfangen wird. Dies begründet **v. 5** dadurch, dass, wenn es auch an sich als rein Natürliches der spezifischen Gottgeweihtheit entbehrt, die der Christ hat, und darum gemieden werden zu müssen scheint, um nicht den *αγιασμος* des Christen aufzuheben, es doch eben in die Kategorie des Gottgeweihten versetzt wird (*αγιαζ.*, wie I Kor. 7, 14) durch die Danksagung. Diese wird nämlich in irgend einem ATlichen Gebetswort ausgesprochen und vor Gott gebracht (*εντευξ.*, wie 2, 1), wodurch die dem Gotteswort eignende Heiligkeit (Röm. 1, 2) der Speise mitgeteilt wird und dieselbe dem Christen homogen macht. — **v. 6.** *ταυτα*) geht auf die richtigen Grundsätze in betreff des Speisegebrauchs (v. 3ff.), welche Tim. den Brüdern gleichsam unter den Fuss (an die Hand) geben soll, um sie dadurch gegen die für die Zukunft drohenden Gefahren (v. 1f.) zu schützen. Dass die von ihm zu Belehrenden als seine Brüder bezeichnet werden, deutet an, dass er

φόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας, ᾗ παρηκολούθηκας· 7 τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ, γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν. 8 ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος· ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης.

---

sich diese Wahrheit selbst gesagt sein lassen soll. Durch das, was er an den Brüdern thut, wird er ein guter Diener Christi (II Kor. 11, 23) sein, Christo selbst einen Dienst leisten, sofern er sie gegen asketische Verirrungen sicher stellt, die sie immer von Christo und dem Heil in ihm abführen würden. Er wird es aber sein, weil er sich nährt mit den Worten, in denen der Glaube und die gute, zweckdienliche Lehre sich ausspricht, und die daher den Gläubigen, welche die Wahrheit kennen (v. 3), die rechten Gesichtspunkte an die Hand zu geben vermag für den ihnen allein möglichen rechten Gebrauch des von Gott Geschaffenen. Zu *παρηκολουθ.* vgl. Lc. 1, 3: dieser rechten Lehre ist Tim. nachgegangen und geht er nach (bem. das Perf.), um sie als Nahrung für sein geistliches Leben stetig zu gebrauchen. — v. 7 stellt dem entgegen, was man damals als ein ganz neues Mittel anpries, das geistliche Leben zu nähren und zu tieferer Erkenntnis zu führen, nämlich die Mythen (1, 4), die er jedes religiösen Wertes bar, weil profan und mit dem Heiligen nichts gemein habend (*βεβηλος* von Dingen, wie Lev. 10, 10), ja gradezu als Altweibergeschwätz charakterisiert. Erhellt schon daraus, dass sie mit den Teufelslehren v. 1 nichts zu thun haben, so soll ja auch Tim. nur jede Beschäftigung damit ablehnen (*παραιτ.*, wie Lc. 14, 18. Act. 25, 11). Vielmehr soll er, um ein rechter Diener Christi zu werden, welcher den Brüdern an die Hand giebt, was sie gegen alle asketischen Verirrungen wappnet, zunächst mit sich selbst die rechten Übungen anstellen (*γυμν.*, wie Hebr. 5, 14. 12, 11), welche den einen Zweck erfüllen (*προς*, wie 1, 16), zur Frömmigkeit tüchtig zu machen, wenn man nämlich die inneren Regungen zu unterdrücken sich übt, welche die Entwickelung wahrer Frömmigkeit hemmen. Hier tritt also klar hervor, dass der Ausblick auf die asketischen Verirrungen der Zukunft (v. 1 ff.) nur die Einleitung bildete zu der Warnung vor einer Art der Askese, zu der auch Tim. eine gewisse Neigung gehabt haben muss, und die v. 8 ausdrücklich als eine leibliche Übung bezeichnet wird, in der man durch leibliche Enthaltungen die Herrschaft über die Triebe des Leibes zu gewinnen sucht. Den relativen Nutzen dieser Übung hat Paul. I Kor. 9, 27 anerkannt, sofern dadurch die Kraft zur sittlichen Selbstbeherrschung gestählt wird; auch hier wird anerkannt, dass sie einen, wenn auch beschränkten (*προς ολιγον*) Nutzen hat. Im Gegensatz wird nicht die wahre Askese (v. 7) genannt, die keinen passenden Gegensatz zu dem *ολιγον* ergeben hätte, sondern gleich von der Frömmigkeit, zu der sie führen soll, gesagt, dass sie zu allen Dingen nütze ist, weil sie eine die Gegenwart und Zukunft umfassende Bedeutung

9 πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος. 10 εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ὀνειδιζόμεθα, ὅτι ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι, ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν. 11 παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε.

12 μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω, ἀλλὰ τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἁγνείᾳ. 13 ἕως ἔρχομαι, πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει,

---

hat. Zu επαγγ. εχ. vgl. II Kor. 7, 1. Der Gen. der Angehörigkeit bezeichnet eine Verheissung, die dem gegenwärtigen und zukünftigen Leben angehört, weil sie beiden Segen verheisst. — **v. 9,** wie 1, 15. Gemeint ist, was v. 8 über den Segen der Frömmigkeit gesagt ist. Wie glaubwürdig und der Annahme wert dies Wort ist, erhellt daraus, dass mit bezug darauf wir (d. h. der Apostel und seinesgleichen) uns mühen (κοπ., wie I Kor. 4, 12) und geschmäht werden (ονειδ., wie Röm. 15, 3), d. h. uns schmähen lassen, weil wir unsre Hoffnung gesetzt haben und setzen (ηλπικ., wie II Kor. 1, 10) auf einen lebendigen Gott (3, 15), der solche Verheissung erfüllen kann und wird. Diese Hoffnung begründet der Relativsatz dadurch, dass Gott ein Retter aller Menschen ist, sofern er zur Errettung aller seine Heilsveranstaltungen getroffen hat, am meisten aber (μαλ., wie Gal. 6, 10) solcher, die gläubig sind, sofern er in ihnen auch gewirkt hat, was die Teilnahme an der Errettung ermöglicht. Darum ist den Gläubigen das Wort der Verheissung, die er gegeben, so glaubwürdig und annehmenswert, dass sie daraufhin keine Mühe und kein Leiden scheuen. — **v. 11.** παραγγ.) wie 1, 3. Das ταυτα geht auf die Vorschrift der rechten Askese v. 7, die ja nur auf Tim. selbst zugespitzt war, weil er ihrer besonders bedurfte, aber nach v. 6 offenbar auch die Richtschnur seines Lehrens bilden sollte, natürlich verbunden mit der Begründung derselben in v. 8, weshalb mit bezug auf sie das διδασκε hinzugefügt wird.

v. 12—16 folgt eine zweite persönliche Ermahnung, da in der der Form nach an die Gemeinde gerichteten Weisung, seine Jugend nicht zu verachten (καταφρον., wie Röm. 2, 4), welche ihm jede Schüchternheit benehmen soll, derselben gegenüber in der Autorität des Apostels aufzutreten, der Sache nach liegt, dass er keinen Anlass dazu geben soll, wie der Gegensatz zeigt. Zu τυπ. γιν. vgl. I Thess. 1, 7. Eben darum war ja die Ermahnung zum rechten γυμν. εαυτ. v. 7 zuerst an ihn gerichtet, ehe er sie weiter geben sollte. Das εν λογω (I Kor. 4, 20) geht auf alles, was er redet, wie εν αναστρ. (Gal. 1, 13) auf alles, was er thut. Das εν αγαπη nennt das positive Charakteristikum des christlichen Wandels, wie das εν πιστ. die Quelle der Liebe (1, 5), und εν αγνεια das negative, die unbefleckte Sittenreinheit im weitesten Umfange (vgl. II Kor. 7, 11). — **v. 13.** εως) Um jede Scheu in ihm zu überwinden, erteilt ihm Paul. bis

τῇ διδασκαλίᾳ. 14 *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη*
σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.
15 *ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἴσθι, ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ*
πᾶσιν. 16 *ἔπεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ, ἐπίμενε αὐτοῖς· τοῦτο*
γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου.

---

zu seiner nach 3, 15 zunächst noch ins Ungewisse hinausgeschobenen Rückkehr den förmlichen Auftrag, ihn zu vertreten in allem, was sonst er selbst zur Pflege des Gemeindelebens thun würde. Er soll sich dauernd annehmen (*προσεχ.*, wie Hebr. 7, 13) der Schriftvorlesung (*αναγνωσ.*, wie II Kor. 3, 14), die natürlich mit Auslegung verknüpft war, der Ermahnung (*παρακλησ.*, wie Röm. 12, 8) und der Lehrthätigkeit (*διδ.*, wie Röm. 12, 7). — **v. 14.** *αμελ.*) vgl. Hebr. 2, 3, geht hier auf eine Vernachlässigung aus jugendlicher Schüchternheit, die sich nicht mit seiner Gabe hervorwagt, obwohl sie in ihm vorhanden ist. Daher das *εν σοι.* Aus dem Zusammenhange erhellt, dass die Gabe des Ermahnens und Lehrens gemeint ist. Natürlich wird dieselbe durch den heiligen Geist erteilt (I Kor. 12, 8); aber dass hier an seiner Statt die von demselben Geist ausgehende Weissagung (vgl. 1, 18) genannt wird, geschieht, weil diese ihn dessen gewiss machte, dass der Geist ihm erteilt habe, was er in jenen Prophetenstimmen verheissen, und zwar unter Handauflegung des Presbyteriums (seiner Heimatgemeinde), d. h. der Gesamtheit der Presbyter, die als ein Kollegium gedacht ist, wie der Sanhedrin (Act. 22, 5). Auch die Erinnerung an diesen feierlichen Akt, der jene Geistesmitteilung begleitete, soll ihn des gewiss machen, dass er in ihm durch den Geist die Gabe empfangen hat, die ihn befähigt, mit aller Freudigkeit den Apostel in seiner gottesdienstlichen Thätigkeit (worauf die *αναγν.* v. 13 deutet) zu vertreten. — **v. 15.** *ταυτα*) geht darauf, dass er die ihm hinsichtlich seines *χαρισμα* zu erwägen gegebenen Momente bedenken (*μελετα*, wie Act. 4, 25) und zur Grundlage seines gesamten Seins (*εν*, wie 1, 18) machen soll, wodurch jede Scheu im Gebrauch seiner Gabe ausgeschlossen wird. Dies erhellt aus dem Absichtssatz, wonach infolge solcher freimütigen Anwendung seiner Gabe sein Fortschritt in der Bethätigung derselben (*προκοπη*, wie Phil. 1, 12. 25) allen offenbar wird und so jedes *καταφρον.* seiner Jugend (v. 12) ausgeschlossen. — **v. 16.** *επεχ.*) wie Act. 3, 5 c. dat.: habe acht auf dich selbst (um ein Vorbild zu werden im Sinne von v. 12) und auf die (deine) Lehrthätigkeit (worin die drei Stücke des v. 13 zusammengefasst werden). Zu *επιμεν.* c. dat. vgl. Röm. 6, 1. Das *αυτοις* geht auf das geforderte doppelte *επεχ.*, wobei er verharren soll, weil er, wenn er dies thut, sowohl sich selbst erretten wird durch Bewährung in seinem Beruf, als auch seine Hörer durch Beispiel und Unterweisung im rechten

V, 1 *Πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς, ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα, νεωτέρους ὡς ἀδελφούς, 2 πρεσβυτέρας ὡς μητέρας, νεωτέρας ὡς ἀδελφὰς ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ. 3 χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας. 4 εἰ δέ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει, μανθανέτωσαν πρῶτον τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν καὶ ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις·*

Christenleben. Zu *ακουοντ.* c. gen. vgl. Act. 3, 22f. nach Deut. 18, 15. Ohne empfängliches Hören auf ihn kann ihnen natürlich sein Lehren nichts helfen.

5, 1 — 6, 2 folgen spezielle Anweisungen für die Thätigkeit, die Tim. in der Vertretung des Apostels ausüben soll. Die 4, 13 geforderte Paraklese soll er nicht nur im Gemeindegottesdienst üben, sondern auch in der Privatseelsorge, in der er aber auf Alter und Geschlecht der einzelnen Gemeindemitglieder gebührende Rücksicht zu nehmen hat. Wenn er seiner Jugend halber sich nicht soll verachten lassen (4, 12), so soll er doch auch in seinem Auftreten derselben stets eingedenk sein und solche, die im höheren Lebensalter (als er) stehen (*πρεσβ.*, wie Gen. 27, 1), nicht hart anfahren (*επιπληξ.*, vgl. das Subst. II Makk. 7, 33), sondern vermahnen mit der Pietät, wie sie sich einem Älteren gegenüber ziemt, der sein Vater sein könnte, und solche, die jünger sind, als er (*νεωτ.*, wie Jud. 8, 20), im Bewusstsein brüderlicher Gleichstellung mit ihnen. — **v. 2.** *πρεσβ.*) zeigt, dass auch das *πρεσβ.* v. 1 nur Altersbezeichnung sein kann. Zu dem zu ergänzenden *παρακαλει* gehört *εν παση αγν.*, das hier natürlich im Verkehr mit jüngeren Frauenzimmern auch jeden Schein einer unreinen Gesinnung im geschlechtlichen Sinne ausschliesst. — **v. 3.** *χηρ.*) Das *τιμα* (Eph. 6, 2 nach Exod. 20, 12) fordert für die Witwen eine besonders pietätsvolle Ehrerbietung, weil die, welche Gott ihres Ernährers und Versorgers beraubt hat, seine besonderen Schützlinge geworden sind. Daher das *τ. οντως* (I Kor. 14, 25. Gal. 3, 21) *χηρ.*, welches darauf hinweist, dass er solche meint, die wirklich nicht nur des Mannes beraubt sind, sondern auch andrer Verwandten, die für sie sorgen können; denn den Gegensatz dazu bildet **v. 4** der Fall, wo eine Witwe Kinder oder andre Nachkommen (*εκγονα*, wie Prov. 24, 20) hat. Subjekt von *μανθαν.* können nur diese Nachkommen sein, die, wenn sie es nicht von Natur sind, lernen müssen, ihre Versorger zu werden, so dass solche Witwen noch nicht ganz allein stehen. Paul. bezeichnet dies als eine Pietätspflicht (*ευσεβ.*, wie Hist. Sus. 64), welche sie gegen ihre eigne Familie, zu der auch Mutter oder Grossmutter gehören, zu üben haben, und als eine pflichtmässige Leistung (*αποδιδ.*, wie Röm. 13, 7), die in der Erwiderung der von den Vorfahren (*προγον.*, wie Sir. 8, 4. II Makk. 8, 19, hier mit bezug auf die *εκγ.* gewählt) empfangenen Wohlthaten besteht. Zu *αποδεκτ. ενωπ. τ. θ.* vgl. 2, 3. —

τοῦτο γάρ ἐστιν ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 5 *ἡ δὲ ὄντως*
χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ κύριον καὶ προσμένει ταῖς
δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας· 6 *ἡ δὲ σπατα-*
λῶσα ζῶσα τέθνηκεν. 7 *καὶ ταῦτα παράγγελλε, ἵνα ἀνεπίλημπτοι*
ὦσιν. 8 *εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων οὐ προνοεῖ, τὴν*
πίστιν ἤρνηται καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων.

9 *χήρα καταλεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγονυῖα,*

---

v. 5. *η δε οντ. χηρα*) zeigt, dass die Erinnerung in v. 4 nur ganz gelegentlich den Begriff der *οντως χηρ.* v. 3 klarstellen sollte. Das unter denselben Art. befasste *μεμονωμ.* soll nur solche einschliessen, welche nicht der Nachkommen, wie des Mannes, beraubt sind, sondern nie solche gehabt haben und insofern ebenfalls gänzlich vereinsamt sind. Zu *ηλπ. επι κυρ.* vgl. Psal. 4, 6. Eben weil solche auf Gott allein ihre Hoffnung setzen (bem. das Perf.) und verharren bei (*προσμεν.* c. dat., wie Act. 13,43) (ihren) Bitten und Gebeten Tag und Nacht, haben sie sich ganz der Fürsorge Gottes befohlen und sind als seine Schutzbefohlenen zu ehren (v. 3). — **v. 6.** *σπαταλ.*) wie Sir. 21, 15. Jak. 5, 5. Ist die wirklich ganz vereinsamte Witwe nicht, wie sie v. 5 beschrieben, sondern eine, welche vollauf hat (also keines Versorgers bedarf) und ihre Habe zu üppigem Leben verwendet, die ist, obwohl lebend, tot im Sinne von Röm. 7, 10. 24, sie kommt also für das Gebot des *τιμαν* gar nicht mit in Betracht. — **v. 7.** *κ. ταυτα παραγγ.*) wie 4, 11, kann nur darauf gehen, dass Tim. die Anweisung, die ihm für das Verhalten gegen wirkliche Witwen gegeben ist, nun auch der Gemeinde geben soll, damit sie unangreifbar (3, 2) seien. Dass bei ihr dieses *τιμαν* sich auch in der Unterstützung der Witwen zeigen wird, versteht sich von selbst. Das erhellt auch aus **v. 8,** wonach es für Kinder und Enkel in dem v. 4 gesetzten Fall keiner besondern Weisung bedarf, weil, wer die Angehörigen im weitesten Sinne und am meisten solche, welche Hausgenossen (Eph. 2, 19) im engern Sinne sind, nicht versorgt (*προνοει*, wie II Kor. 8, 21) — und unter diese Kategorie fallen viele Witwen —, den Glauben verleugnet hat (vgl. Apok. 2, 13), der ihn heissen würde, seine natürlichen Pflichten nur um so treuer zu erfüllen (vgl. I Kor. 7, 17. 20. 24). Ja er stellt sich dadurch nicht nur den Ungläubigen gleich, sondern ist thatsächlich (bem. das betonte *εστιν*) schlimmer (Lc. 11, 26) als ein Ungläubiger, da dieser oft auf Grund des ins Herz geschriebenen Gesetzes die natürlichen Pflichten erfüllt (vgl. Röm. 2, 14f.).

v. 9 leitet, nachdem schon v. 7 von der Ermahnung des Tim. zu einer Anweisung der Gemeinde in betreff der Ehrung (resp. Versorgung) der Witwen übergegangen war, zur Anweisung in betreff einer besondern Ehrung solcher über, welche darin bestand, dass man sie einer Art kirchlichen Amtes (wohl der Aufsicht über den weiblichen Teil der Gemeinde)

ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, 10 *ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη, εἰ ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενοδόχησεν, εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν.* 11 *νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ· ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσιν,* 12 *ἔχουσαι κρίμα, ὅτι τὴν πρώτην*

---

würdig erachtete. Solche müssen in ein besondres Verzeichnis eingetragen sein, damit man wisse, an wen man sich vorkommenden Falles zu wenden habe. Das soll aber mit einer Witwe nur geschehen, wenn sie nicht weniger (*ελαττ.*, das auch Röm. 9, 12 vom jüngern Alter steht) als (gen. comp.) 60 Jahre geworden, wenn sie eines Mannes Weib (scil. gewesen), weil bei ihnen noch mehr, wie 3, 2. 12, die Verzichtleistung auf eine zweite Ehe für eine Enthaltsamkeit zeugt, die sie der Gemeinde besonders ehrwürdig erscheinen lässt (vgl. Lc. 2, 36 f.). — **v. 10.** *εργ. καλ.*) steht, wie schon 3, 1 zeigt, ganz allgemein von guten Werken, auf Grund derer sie ein gutes Zeugnis erlangt hat (*μαρτυρ.*, wie Hebr. 11, 2). Die folgenden Konditionalsätze sind nur eine andere Form der vorhergehenden, in solche aufzulösenden Partizipien und stehen ihnen daher ganz parallel. Sie sollen sich in Erfüllung der nächsten Mutterpflicht, der Kindererziehung, bewährt haben, wie in der Gastlichkeit, welche die besondre Ehre der Hausfrau ist. Da das *αγιων* ausdrücklich über den Kreis der Fremden hinausgeht, kann das Fusswaschen, wie Joh. 13, 14, nur Ausdruck für die willige Erweisung jeder, auch der niedrigsten Liebesdienste sein. Zu *θλιβ.* vgl. II Kor. 1, 6. 4, 8, zu *επαρκ.* I Makk. 8, 26. 11, 35. Die in Bedrängnis Befindlichen bedürfen besonders, dass ihnen Beistand geleistet werde. Zu *παντι εργω αγ.* vgl. II Kor. 9, 8, zu *επακολ.* I Petr. 2, 21. Es hebt hervor, dass sie nicht nur jedes gute Werk gethan haben, wo sich Gelegenheit dazu bot, sondern dass sie die Gelegenheit dazu eifrig aufsuchten. — **v. 11.** *νεωτερ.*) bezeichnet solche, die jünger als 60 Jahre sind, und zwar, wie die Begründung ergiebt, erheblich jünger. Solche jüngere Witwen soll er sich verbitten (*παραιτ.*, wie 4, 7), wenn man sie im Sinne von v. 9 aufzeichnen will; selbst wenn man allerlei Gründe für die Wahl solcher dazu anführt, sie ablehnen. Die an Tim. speziell gerichtete Weisung zeigt, dass auch v. 9 f. so gemeint ist, dass Tim. dies Verfahren in der Gemeinde sichern soll (vgl. zu 2, 1). Das nach der Analogie von *κατακαυχ.* Röm. 11, 18 gebildete *καταστρην.* mit dem Genit. bezeichnet nur, dass die Vollkraft der Jugend sich in ihnen regt und Befriedigung des Geschlechtstriebes in einer neuen Ehe verlangt, obwohl sie dies von einem ausschliesslich Christo (an seiner Gemeinde) gewidmeten Dienst im Sinne von I Kor. 7, 32 ff. abzieht. Zu *γαμ. θελ.* von der Wiederverheiratung vgl. I Kor. 7, 39, zu dem aktivischen *γαμειν* I Kor. 7, 28. 34. — **v. 12.** *κριμα*) wie Röm. 13, 2 von einem Schuldurteil, das sie trifft, gleichviel, wer dasselbe ausspricht, weil sie die erste, d. h. die Treue (Röm. 3, 3. Gal. 5, 22) gegen den zuerst (der Gemeinde gegenüber) übernommenen Beruf für

πίστιν ἠθέτησαν· 13 *ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ μανθάνουσιν περιερχόμεναι τὰς οἰκίας, οὐ μόνον δὲ ἀργαί, ἀλλὰ καὶ φλύαροι καὶ περίεργοι, λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα.* 14 *βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν·* 15 *ἤδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ.* 16 *εἴ τις πιστὸς ἢ πιστὴ ἔχει χήρας, ἐπαρ-*

---

nichtig erklärt haben (*αθετ.*, wie Gal. 2, 21. 3, 15), wenn sie (in einer zweiten Ehe) dem Manne Treue geloben. — **v. 13.** *αμα δε και*) wie Philem. v. 22, führt einen zweiten Grund ein, weshalb er solche jüngere Witwen zum gemeindlichen Beruf nicht zulassen soll. Das *αργαι* (II Petr. 1, 8) kann sie nur als träge und unlustig zu der ihnen zugemuteten Berufsarbeit bezeichnen, weshalb sie, statt zu lehren, nur lernen, was es beim Umhergehen (*περιερχ.*, wie Act. 19, 13, und, wie *περιαγ.* Mc. 6, 6, c. acc.) durch die Häuser, wozu ihr Beruf sie nötigt, zu erfahren giebt von intimen Familienangelegenheiten. Wären sie nur träge, so könnte solches *μανθ.* wenigstens keinen Schaden anrichten, wohl aber, wenn sie zugleich geschwätzig sind (*φλυαρ.*, wie IV Makk. 5, 10) und geneigt, sich in fremde Dinge zu mischen, die sie nichts angehen (*περιεργ.*, vgl. das Verb. II Thess. 3, 11), so dass sie Dinge reden, die doch (nach dem Urteil des Apostels, bem. die subj. Neg.) zu reden keine Notwendigkeit vorliegt. Der explikative Inf. deutet also an, dass ihre Schwatzhaftigkeit und träge Vielgeschäftigkeit sie eben verleitet, die Dinge, die sie erfahren haben, weiter zu tragen oder in Dinge drein zu reden, die sie nichts angehen. — **v. 14.** *βουλ. ουν*) wie 2, 8. Infolge solcher Erfahrungen, wie sie offenbar v. 11ff. zu Grunde liegen, ist es sein bestimmter Wille, dass jüngere Frauenzimmer überhaupt heiraten sollen, Kinder gebären (vgl. das Subst. 2, 15), haushalten (vgl. das Subst. Lc. 22, 11), wodurch eben verhütet werden soll, dass sie (zu irgend einem Vorwurf wegen zuchtlosen Wandels) Anlass geben (*αφορμ. διδ.*, wie II Kor. 5, 12) dem Widersacher des Christentums (*αντικειμ.*, wie I Kor. 16, 9) zu gunsten von (*χαριν*, wie Gal. 3, 19) Schmähung (*λοιδ.*, wie I Petr. 3, 9; doch vgl. das Verb. I Kor. 4, 12), für die er solchen Anlass ausbeuten würde. — **v. 15** begründet die dieser Anweisung zu Grunde liegende Befürchtung dadurch, dass schon etliche (jener jüngeren Weibspersonen), vielleicht gerade, weil sie der Ehre beständiger Jungfrauschaft oder Verzichtleistung auf die zweite Ehe nachjagten, abgewichen sind (1, 6), hier vom rechten Pfade der Keuschheit, hinter (*οπισω*, wie Act. 5, 37) dem Satan her, der sie auf den Pfad der Unzuchtsünden verlockt hat. — **v. 16** kehrt noch einmal zu der Weisung v. 4. 8 zurück, um sie auch auf die in kirchlicher Ehrenstellung befindlichen und von solcher ausgeschlossenen auszudehnen. Daher wird der Fall ganz allgemein gesetzt, dass irgend ein Gläubiger, männlichen oder weiblichen Geschlechts, Witwen (in seiner Verwandtschaft) hat, denen er irgendwie verpflichtet

κείτω αὐταῖς, καὶ μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία, ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ.

17 *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ·* 18 *λέγει γὰρ ἡ γραφή· βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις, καί· ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.* 19 *κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παρα-*

---

ist. Zu *επαρκειτω αυτ.* vgl. v. 10, zu *βαρεισθω* (II Kor. 1, 8. 5, 4) vgl. I Thess. 2, 9. Eine Gemeindeunterstützung soll also nie als Aequivalent geleisteter Dienste, sondern immer nur nach Bedürfnis stattfinden, wo keine Näherverpflichteten vorhanden sind.

v. 17 geht zu den Gemeindevorstehern (*πρεσβ.* im Sinne von Act. 11, 30. 20, 17) über, die ebenso, wie die Witwen (v. 3), schon an sich Gegenstände besondrer Ehre sind, was um so näher lag, als es sich auch hier um solche handelt, die nicht nur wegen ihrer amtlichen Stellung überhaupt, sondern wegen ihrer trefflichen Amtsführung (vgl. 3, 4), womit offenbar eine über die normale Pflichterfüllung hinausgehende gemeint ist, einer doppelten Ehre wert sind, wie die kirchlichen Witwen v. 9. Ganz wie dort richtet sich auch hier die Weisung (*αξιουσθ.*, wie II Thess. 1, 11. Hebr. 3, 3) an die ganze Gemeinde, freilich in demselben Sinne wie v. 9f. (vgl. zu v. 11). Der Grund liegt darin, dass es dem Apostel insbesondre darauf ankommt, als solche doppelt verdiente Presbyter die zu bezeichnen, welche sich mühen in irgend einer Art des Redens (I Kor. 1, 5) oder in Lehrthätigkeit (4, 13. 16), weil es ihm von besondrem Wert war, durch die Verbindung derselben mit dem Gemeindeamt (vgl. schon 3, 2) die Ausübung der Lehre überhaupt zu sichern und die Gemeinde vor den um sich greifenden Lehrverirrungen zu bewahren. Bei solchen sich zugleich der Lehrthätigkeit annehmenden Presbytern aber musste die doppelte Ehrung dadurch zum Ausdruck kommen, dass sie von der Gemeinde verpflegt wurden, was **v. 18**, ganz wie I Kor. 9, 9, durch Verweisung auf Deut. 25, 4 begründet wird. Zu *λεγει γαρ η γρ.* vgl. Röm. 9, 17. 10, 11. Diesem Schriftwort wird ein Herrnwort (Lc. 10, 7), auf das auch I Kor. 9, 14 jener Anspruch gegründet wird, angereiht, ohne dass bei dem dem Tim. hinlänglich bekannten Wort ausdrücklich darauf hingewiesen wird, wie seine begründende Kraft in der Autorität des Herrn liegt. — **v. 19** weist den Tim. speziell an, seine Ehrerbietung gegen die Stellung der Presbyter dadurch auszudrücken, dass er wider einen solchen eine einseitige Anklage (vgl. das Verb. Röm. 2, 15) überhaupt nicht annimmt (*παραδεχ.*, wie Act. 22, 18). Zu dem pleonastischen *εκτος ει μη* vgl. I Kor. 14, 5. 15, 2. Das an Deut. 19, 15 (vgl. II Kor. 13, 1) anspielende *επι δυο η τρ. μαρτ.* heisst nur: in Gegenwart von zwei oder drei Zeugen (vgl. I Kor. 6, 1. 6), setzt aber voraus, dass dieselben die Anklage bestätigen, so dass dieselbe von vorn herein als gesichert erscheint, und jedes immer

δέχου, ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων. 20 *τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν.* 21 *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.* 22 *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει,*

---

die Ehre des Presbyter schädigende Verfahren gegen ihn vermieden wird, das sich etwa nachher als grundlos herausstellen könnte. Dahin gehört auch nach **v. 20** die Art, wie das Disziplinarverfahren überhaupt gehandhabt werden soll, indem er die Presbyter, welche sich (in oder ausser ihrem Amt) etwas zu schulden kommen lassen (*αμαρτ.* ganz allgemein, wie I Kor. 8, 12), vor allen (II Kor. 8, 21), d. h. nach dem Zusammenhange vor allen Presbytern überführen und rügen (*ελεγχ.*, wie I Kor. 14, 24) soll, damit die übrigen sich vor gleicher Rüge fürchten. Auch hier handelt es sich um Rücksichtnahme auf die Ehrenstellung des Presbyters, die nicht durch eine Verhandlung vor der Gemeinde untergraben werden soll. — **v. 21.** *διαμαρτ.*) wie I Thess. 4, 6; nur dass hier, wo es sich nicht um eine Aussage, sondern um eine Ermahnung handelt, die feierliche Beteuerung Gott zum Zeugen anruft (*ενωπ. τ. θ.*, wie Gal. 1, 20) für das, wozu er den Tim. ermahnt, damit derselbe dessen Strafe fürchtet, wenn er die Ermahnung nicht befolgt. In gleichem Sinne erinnert er an Christum, durch den Gott sein Gericht vollstreckt (vgl. Röm. 2, 16. II Kor. 5, 10), und an die auserlesenen (vgl. Röm. 16, 13) Engel, d. h. die höchste Ordnung derselben, die unmittelbar Gottes Thron umgeben (vgl. Lc. 1, 19. Apok. 8, 2) und so Zeugen seines Urteilsspruchs sind, weil er sich vor ihnen schämen müsste (vgl. I Kor. 11, 10). Das *ινα* führt den Gegenstand der Ermahnung in der Form der Absicht ein (vgl. I Kor. 1, 10. 16, 12): dass du dieses (nämlich die Vorschriften v. 19 f.) beobachten sollst (*φυλαξ.*, wie Röm. 2, 26. Gal. 6, 13) ohne ungünstiges Vorurteil gegen irgend einen von ihnen. Der der Sache nach das Gegenteil fordernde Partizipialsatz, wonach er nichts nach Zuneigung, Gunst thun soll, kann als nähere Bestimmung angeschlossen werden, weil es nur die andre Seite der in jeder Form bei einem Disziplinarverfahren verwerflichen Parteilichkeit ist. Die feierliche Beschwörung hat darin ihren Grund, dass gerade in diesem Stücke Tim. direkt in Stellvertretung des Apostels handeln soll. — Die Handauflegung, von der **v. 22** redet, kann in diesem Zusammenhange nur die sein, durch welche nach Analogie von Act. 6, 6 die Presbyter (v. 17—21) in ihr Amt eingeführt werden. Wenn Tim., der sie in Stellvertretung des Apostels vollzogen zu haben scheint, damit nicht übereilt (*ταχ.*, wie Gal. 1, 6. II Thess. 2, 2), d. h. ohne gehörige Prüfung, ob die Kap. 3 geforderten Garantien auch vorhanden seien, vorgehen soll, so soll er damit offenbar alles thun, damit es nicht nachher zu den immerhin ärgerlichen Prozessen v. 19 ff. komme. Sind aber einmal Versündigungen vorgekommen, so soll er sich auch nicht (*μηδε*, nach dem nur in *μηδενι* liegenden *μη*, vgl.

μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις, σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει. 23 μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλὰ οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας. 24 τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσιν προάγουσαι εἰς κρίσιν, τισὶν δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν· 25 ὡσαύτως καὶ τὰ ἔργα τὰ καλὰ πρόδηλα, καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα κρυβῆναι οὐ δύναται.

VI, 1 ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι, τοὺς ἰδίους δεσπότας

Röm. 9, 11) fremder (αλλοτρ., wie II Kor. 10, 15) Sünden teilhaftig machen (κοινων. τινι, wie Röm. 15, 27), indem er (etwa aus Zuneigung gegen einzelne, vgl. v. 21) das Einschreiten gegen sie unterlässt. Das vorantretende σεαυτον zeigt, dass Tim. bei solcher strengen und unparteiischen Disziplin nur dafür sorgen soll, dass er sich selbst keine Blössen giebt. Zu τηρ. εαυτ. vgl. II Kor. 11, 9, zu αγν. von der Sittenreinheit überhaupt, die keinen Makel an sich duldet, 4, 12. — **v. 23.** Die Ermahnung, nicht mehr Wassertrinker zu sein, d. h. sich grundsätzlich jedes andern Getränkes zu enthalten, zeigt, dass Tim. dies bisher gethan hatte, um gegenüber der offenbar in Ephesus herrschenden Trunksucht (vgl. 3, 3. 8) seine Sittenreinheit zu bewähren, zumal er selbst zu solcher Askese neigte (vgl. 4, 7f.). Zu οινω ολιγ. vgl. 3, 8, zu χρω 1, 8. Mit dieser verkehrten Art, die Forderung v. 22 zu erfüllen, würde also Tim. nur seine Gesundheit schädigen, die wegen seines Magens und seiner häufigen (πυκν., vgl. Lc. 5, 33) Kränklichkeiten (ασθ., wie Gal. 4, 13) mässigen Weingenuss verlangte. — **v. 24.** προδηλ.) wie II Makk. 3, 17. Hebr. 7, 14, ein verstärktes δηλ. von dem, was klar vor Augen liegt, wie etlicher Menschen Sünden, die darum nicht erst durch ein Gericht festgestellt werden dürfen, weil sie vielmehr voraneilen, um ein Gericht wider sie herauszufordern. Das προαγ. steht also, abweichend von 1, 18, intransitiv (wie Mc. 11, 9), wie der Gegensatz des επακολ. (5, 10) zeigt. Etlichen aber auch folgen sie erst nach, weil diese sie in ihrer Gegenwart geschickt zu verbergen wissen, so dass sie erst nachher herauskommen. Diese Parallele war sehr nahe gelegt dadurch, dass v. 19f. von den Vergehen der Presbyter gehandelt hatte, und dass überhaupt hier die behauptete Thatsache von vorn herein evident ist. Allein das Fehlen eines δε in **v. 25** zeigt, dass der Hauptnachdruck auf dem liegt, was von den guten Werken (5, 10) gesagt werden soll, dass ebenso auch sie, und zwar in der Regel, offenkundig sind und die, bei denen es sich (ausnahmsweise) anders verhält (εχ. c. adv., wie II Kor. 12, 14), nicht verborgen bleiben können. Darum braucht auch Tim. nicht erst durch völlige Enthaltsamkeit (v. 22) einen Beweis seines sittenreinen Lebens zu geben, weil seine Mässigkeit auch ohne solche εργα προδηλα nicht verborgen bleiben kann.

6, 1 f. schliesst die Anweisungen über das τιμαν (5, 3. 17) damit ab, dass auch das in den allgemein menschlichen Unterordnungsverhältnissen

πάσης τιμῆς ἀξίους ἡγείσθωσαν, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται. 2 *οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας μὴ καταφρονείτωσαν, ὅτι ἀδελφοί εἰσιν, ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν, ὅτι πιστοί εἰσιν καὶ ἀγαπητοὶ οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι. ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει.*

---

3 *Εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ' εὐσέ-*

---

geforderte *τιμαν* durch das Christentum nicht aufgehoben werde. Daher das *οσοι:* wie viele irgend unter einem Joch (vgl. Gal. 5, 1) als Sklaven sich befinden, die sollen die ihnen gehörigen Hausherren (*δεσπ.*, wie I Petr. 2, 18) jeder Art von Ehrerbietung wert achten. Es wird nur der Grundsatz als solcher aufgestellt, dessen Begründung der Absichtssatz ergiebt. Wenn das Christentum den Sklaven gestattete, ihren heidnischen Herren die ihnen gebührende Ehre zu versagen, so würden diese den Namen des Christengottes lästern (vgl. Röm. 2, 24), welcher seine Verehrer anleitet, ihre Pflicht in den natürlichen Unterodnungsverhältnissen zu vernachlässigen, und die ihnen gepredigte Lehre als eine sittlich irreleitende. — **v. 2.** *πιστ.*) welche aber Gläubige zu Herren haben. Auch hier, wie 4, 12, steht das *καταφρον.* nicht von direkt verächtlicher Behandlung, sondern davon, dass man ihnen die gebührende Ehre versagt, weil man sie als christliche Brüder sich gleichgestellt ansieht. Gerade weil die Herren gläubig sind, liegt in dieser Glaubensgemeinschaft ein neues Motiv, ihren Dienst noch eifriger (*μαλλον*, im Sinne von magis) auszurichten, als bei heidnischen Herren. Dazu fügt das *και* noch hinzu, dass die Herren auch Gegenstände ihrer (dankbaren) Liebe sind, weil sie (als Christen) sich des Wohlthuns (*ευεργεσ.*, wie Sap. 16, 11. 24) überhaupt und dann natürlich auch an ihren Sklaven eifrig annehmen (Act. 20, 35), befleissigen. Erst zum Schluss wird das über die Sklaven Gesagte eingeschlossen in das, was Tim. zu lehren (4, 11) und zu ermahnen (5, 1) angewiesen ist.

6, 3—16. Die Schlussermahnung geht von dem Gegenbilde der schlechten Lehrer aus, welche Tim. nach 1, 3 bekämpfen sollte. Auch hier werden sie nicht als solche charakterisiert, welche die rechte Lehre bestreiten, sondern als solche, welche sich überhaupt nicht an sie heranmachen, mit ihr garnichts zu thun haben wollen, weil sie sich mit völlig fremdartigen Dingen beschäftigen. Im Gegensatz zu diesem krankhaften Treiben wird jene bezeichnet als aus Worten bestehend, die darum gesund sind, weil sie von unserm Herrn Jesu Christo handeln (gen. obj., wie I Kor.

βειαν διδασκαλίᾳ, 4 *τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος, ἔρις, βλασφημίαι, ὑπόνοιαι πονηραί,* 5 *διαπαρατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας, νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν.* 6 *ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἡ*

1, 18), und als die wahrhafter Frömmigkeit entsprechende Lehre, d. h. als eine solche, welche der Fromme allein liebt und übt. — **v. 4** beginnt der Nachsatz. Wer so das einzig im Christentum Wertvolle für jene fremdartigen Lehren hingiebt, der ist von Hochmut umnebelt (*τετυφ.*, wie 3, 6), weil er sich einbildet, durch sie zu einer höhern Weisheit als alle andern gelangt zu sein, obwohl er doch in Wahrheit nichts versteht, weil er nicht einmal das Gesunde und Ungesunde, das wahrhaft Fromme und das allen religiösen Wertes Bare zu unterscheiden weiss. Dies wird aber im Gegensatz nicht als ein intellektueller Mangel dargestellt, sondern darauf zurückgeführt, dass er selbst krank ist und darum das Gesunde nicht versteht. Als Gegenstand seiner krankhaften Sucht bezeichnet das *ζητησεις*, wie das Comp. 1, 4, Untersuchungen über allerlei müssige Streitfragen, die ihn eben nur als Gegenstände der Untersuchung, des Spekulierens und Diskutierens interessieren, und die daraus sich entspinnenden Wortgefechte, bei denen es sich nicht um die Wahrheit, sondern um die geschickte Verfechtung der eignen Ansicht handelt. Zu dem *γιν. εκ* vgl. Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. Solche Wortgefechte erzeugen ein Beneiden dessen, der als Sieger daraus hervorging, oder Streit darüber, wer es gewesen sei (vgl. Röm. 1, 29, wo auch beides verbunden), Lästerreden gegen die Person, wo die Gründe ausgehen, oder bösen Argwohn (Sir. 3, 23), wo man meint, dem andern sei es nicht um die Sache, sondern um die Person zu thun. — **v. 5.** *διαπαρατρ.*) nur hier, Verstärkung von *παρατριβ.*, charakterisiert jene vier Erzeugnisse als fortgesetzte Reibereien von Menschen, deren natürliche Vernunft (als das Organ für das Verständnis des Göttlichen, vgl. Röm. 1, 20) zerrüttet ist, weil sie nicht mehr das religiös Wertvolle von dem Wertlosen, worüber sie sich entzweien, unterscheiden können. Zur Wortstellung vgl. Röm. 8, 18; bem. den Acc. zur näheren Bestimmung des Teils, an dem das *διαφθειρ.* (II Kor. 4, 16) stattgefunden. Durch ihre Beschäftigung mit jenen fremdartigen Dingen sind sie aber zugleich der Wahrheit beraubt, weil sie allen Sinn und alles Verständnis für dieselbe verloren und so durchaus keinen Grund haben, um den Vorzug in der Erkenntnis derselben zu streiten. Endlich charakterisiert sie das *νομιζ.* als solche, welche die *διδασκ. κατ ευσεβ.* v. 3 verlassen, weil sie die Frömmigkeit für ein Erwerbsmittel (*πορισμ.*, vgl. Sap. 13, 19. 14, 2) halten, sofern es bei all jenem Streit doch zuletzt darauf ankam, wer die andern ausstach und als der beste Lehrer jener Geheimnisse sich die materiellen Vorteile zuwandte, welche die Pflege der Lehrthätigkeit nach 5, 18 in Aussicht stellte. — **v. 6.** *εστι*) betont voranstehend:

εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας. 7 *οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν*
κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα· 8 *ἔχοντες δὲ διατροφὴν*
καὶ σκεπάσματα, τούτοις ἀρκεσθησόμεθα. 9 *οἱ δὲ βουλόμενοι*
πλουτεῖν ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας
πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβεράς, αἵτινες βυθίζουσιν τοὺς ἀνθρώ-
πους εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν. 10 *ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν*

---

es ist aber in der That ein hochwichtiges (*μεγ.*, wie 3, 16) **Erwerbsmittel** die Frömmigkeit im Sinne von 4, 8, aber freilich nur beim gleichzeitigen Vorhandensein von (*μετα*, wie 2, 15) Genügsamkeit (*αυταρκ.*, die Eigenschaft des *αυταρκης* Phil. 4, 11), da, wo diese nicht vorhanden, man nach Gütern trachtet, zu deren Erlangung sie nichts beizutragen vermag. Diese in *μετα αυταρκ.* hinzugefügte Voraussetzung wird **v. 7** dadurch begründet, dass wir nichts in die Welt (*κοσμ.* im Sinne von 1, 15) hineingebracht haben, also nichts von irdischen Gütern zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehört, und zwar darum, weil dieselben nicht für die wesentliche Bestimmung des Menschen, sondern nur für dies irdische Leben Wert haben. Das erhellt daraus, dass wir beim Ausgang aus demselben auch nicht irgend etwas herausbringen können, da ja der Tod uns von allen Beziehungen zur irdischen Welt löst. Also nur, wo die Genügsamkeit in Betreff dieser irdischen Güter vorhanden, die für das ursprüngliche und dauernde, also das wesentliche Sein des Menschen wertlos sind, kann die Frömmigkeit ein Erwerbsmittel sein, da das, was sie erwirbt, nur für den Menschen nach seiner ursprünglichen Bestimmung und nach seinem letzten Ziel Wert hat. — **v. 8** vollendet nur den Beweis für v. 6 dadurch, dass wir Christen ordentlicherweise, wenn wir Lebensunterhalt (I Makk. 6, 49) haben und was zur Bedeckung unsrer Blösse dient, uns werden genügen lassen (*αρκεσθ.*, wie Lc. 3, 14. Hebr. 13, 5), also die dort vorausgesetzte *αυταρκ.* bei uns wirklich vorhanden sein wird. — **v. 9** illustriert das von den Christen Gesagte durch den Gegensatz derer, die gewillt sind, reich zu sein, und darum alle dazu gehörigen Mittel ergreifen, insofern, als sie dadurch notwendig ins Verderben geraten, was wir doch nicht wollen. Zunächst nämlich fallen sie dadurch in Versuchung (I Kor. 10, 13), sofern bei diesem Streben sich ihnen so oft Gelegenheit zu unrechtmässigem Gewinn darbietet, und in eine Schlinge (3, 7), welche es ihnen unmöglich macht, dem Reiz solcher Versuchung sich zu entziehen, und in viele (sündhafte) Begierden nach Befriedigung ihrer Habsucht, die dadurch erregt werden. Diese Begierden sind unvernünftig (*ανοητ.*, wie Gal. 3, 1. 3), sofern ihre Befriedigung das Gegenteil von dem einbringt, was man von ihnen erwartete, und schädlich (*βλαβ.*, wie Prov. 10, 26), da sie ja (*αιτινες*) in die Tiefe von Verderben (*ολεθρ.*, wie I Thess. 5, 3) und Verdammnis versenken. — **v. 10** begründet das dadurch, dass die Geldliebe (*φιλαργυρ.*, wie Jerem. 8, 10) eine Wurzel [illegible] allem möglichen Bösen ist, sofern die verschiedensten Sünden [illegible]

ἐστὶν ἡ φιλαργυρία, ἧς τινὲς ὀρεγόμενοι ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως καὶ ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις πολλαῖς.

11 *σὺ δέ, ὦ ἄνθρωπε θεοῦ, ταῦτα φεῦγε, δίωκε δὲ δικαιοσύνην, εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν, πραϋπαθίαν·* 12 *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς,*

---

erzeugt werden. Das auf *φιλαργ.* bezügliche *ης ορεγ.* ist ein ungenauer Ausdruck, sofern ja die *φιλαργ.* selbst ein Begehren ist, der sich aber daraus erklärt, dass dieselbe, weil sie doch das notwendige Mittel zur Befriedigung der irdischen Bedürfnisse ist, selbst als ein scheinbarer Gewinn angesehen und so Gegenstand des Begehrens (3, 1) werden kann. Zu dem *αποπλαν.*, dessen aor. pass. hier in neutraler Bedeutung steht, vgl. Mc. 13, 22. Gemeint ist die Abirrung vom Glauben zu jener Beschäftigung mit fremdartigen Dingen (v. 3), welche ihnen Anlass zu einer gewinnbringenden Thätigkeit boten (v. 5). Das *περιεπειρ. οδυν.* geht auf die Gewissensschmerzen (vgl. Röm. 9, 1), die sie durchbohren, weil sie das Bewusstsein von der Sündhaftigkeit ihrer *φιλαργ.* nicht ersticken können. Also auch die Abirrung zum *ετεροδ.* gehört zu den *κακα*, deren Wurzel die Geldliebe ist. Gerade wegen des grellen Gegensatzes des hochfliegenden Stolzes auf die neuen Spekulationen v. 4 zu den niedrigen Motiven, die zur Beschäftigung damit trieben (v. 5), verweilt der Apostel bei den letzteren und hebt den Widerspruch aller Gewinnsucht (v. 9 f.) gegen den Grundcharakter christlicher Frömmigkeit (v. 6 ff.) so nachdrücklich hervor.

v. 11. *συ δε*) bildet den Gegensatz zu den *τινες* v. 10, sofern dieses eben die v. 3 ff. geschilderten *ετεροδιδασκαλουντες* sind. Zu dem *ω* vor dem Voc. vgl. Röm. 2, 1. 3, zu *ανθρ. θεου* Deut. 33, 1. I Sam. 2, 27. Psal. 90, 1. Allein wenn dort das Ideal der Gottangehörigkeit nur an einzelnen wegen ihrer Berufsstellung verwirklicht war, so gilt es dem Tim. als einem, der, wie jeder Christenmensch, Gott angehört und zu seinem Dienst verpflichtet ist. Das *ταυτα φευγ.* (I Kor. 6, 18) geht auf das Treiben der *ετεροδ.* v. 3—5, natürlich mit Einschluss dessen, was v. 10 zuletzt als die niedrige Triebfeder desselben zu Tage gekommen war, sofern dasselbe schon dem widerspricht, was von jedem Gottesmenschen zu fordern ist. Das kaum noch mit dem Bewusstsein seiner Bildlichkeit gebrauchte *διωκ.* (Röm. 12, 13. 14, 19) ist hier wohl durch den Gegensatz des *φευγ.* hervorgerufen. Die einzelnen Objekte desselben sind nicht koordiniert gedacht, da die *ευσεβ.*, die nach v. 5 f. hier besonders in Betracht kommt, doch zweifellos als die religiöse Grundlage des normalen Gesamtverhaltens (*δικαιοσ.* im Sinne von Röm. 6, 13. 16. 18) gedacht ist, wie die *πιστις* nach 1, 5 als Quelle der Liebe, und die Geduld als Quelle der Gelassenheit, die sich auch im Leiden nicht erbittern lässt. Direkt aber erscheint v. 12 der Glaube selbst (eigentlich der Gläubige) als der Wettkämpfer, dem gleich Tim. den schönen Wettkampf des Christenlebens kämpfen (*αγωνιζ.*, wie I Kor. 9, 25) und so nach dem ewigen Leben, das als der Siegespreis

εἰς ἣν ἐκλήθης καὶ ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων. 13 παραγγέλλω ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, 14 τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ἀνεπίλημπτον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 15 ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, 16 ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσ-

---

am Ziele winkt, greifen soll (επιλαβ. c. gen., wie Act. 21, 30. 33). Mit dem εις ην εκληθ. wird das Bild verlassen, da das Ziel der Christenberufung als solcher die Heilsvollendung im ewigen Leben ist (vgl. I Kor. 1, 9). Die Relativkonstruktion löst sich auf (wie I Kor. 8, 6); aber da die Berufung in der Taufe sich thatsächlich verwirklicht, ist das mit ihr verbundene schöne Bekenntnis (II Kor. 9, 13) das Taufbekenntnis zu Christo als dem einigen Heilbringer. Da er dasselbe einst vor vielen Zeugen ablegte, müsste er sich vor denselben schämen, wenn er jetzt nicht im Glaubenskampf, zu dem er sich damals verpflichtete, um das Ziel des ewigen Lebens ränge. — **v. 13.** παραγγ.) Die Ermahnung erhebt sich mit feierlichem Nachdruck zum kategorischen Befehl im Angesichte Gottes, der allem, was lebt, das Leben schafft (ζωογον. im weiteren Sinne), also auch das ewige Leben am Ziel allein zu geben vermag, und Christi, der vor (επι, wie 5, 19) Pontius Pilatus jenes schöne Bekenntnis (v. 12) bezeugt hat, indem das Bekenntnis zu seiner Messianität, das er vor jenem ablegte, bezeugt, dass jenes Taufbekenntnis ein unzweifelhaft wahres sei. — **v. 14.** τηρησαι) geht auf die Befolgung des v. 11f. gegebenen Gebots. Das ασπιλον (Jak. 1, 27), das durch ανεπιλημπτ. (3, 2. 5, 7) näher bestimmt wird, gehört zu σε, da die Eigenschaft, in der Tim. das Gebot beobachtet, die Art seines τηρειν näher bestimmt. Das επιφαν. (II Thess. 2, 8) geht auf die sichtbare Erscheinung des jetzt in seiner Erhöhung unsichtbaren Herrn bei der Parusie (vgl. I Kor. 1, 7), die das Gericht bringt (I Kor. 4, 5), bis zu welchem die tadellose Befolgung des Gebotes nicht aufhören darf. — **v. 15.** δειξει) Die Herbeiführung der Parusie erscheint als ein Schauenlassen derselben, das, wie die Verkündigung Christi (2, 6), zu der dafür geeigneten Zeit stattfinden wird. Wie 1, 17, zeigt die Doxologie keinerlei nähere Beziehung auf das zuletzt Gesagte, wohl aber mannigfache Ähnlichkeit mit der dortigen. Gott wird bezeichnet als der selige, d. h. sich vollgenugsame (vgl. 1, 11) und alleinige (1, 17) Machthaber (δυναστ., wie II Makk. 12, 15. Sir. 46, 5). Zu ο βασιλ. τ. βασ. κτλ. vgl. Deut. 10, 17. Psal. 136, 3. — **v. 16.** αθανασ.) wie I Kor. 15, 53f. Dass er allein Unsterblichkeit hat, ist Umschreibung des αφθ. 1, 17 und erhellt aus Gen. 3, 22, wonach der Mensch erst Unsterblichkeit erlangen sollte (vgl. I Kor. 15, 45). Das Licht (II Kor. 11, 14), das er bewohnt, ist unzugänglich, weil kein menschliches Auge es vertragen kann, wie die Umschreibung seiner Un-

ιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν.

---

17 *Τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν, μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐν θεῷ τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν,* 18 *ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς,* 19 *ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς.*

---

sichtbarkeit (1, 17, vgl. I Joh. 4, 12) zeigt. Zum relativischen Anschluss der Doxologie vgl. Gal. 1, 5, zu *τιμη* 1, 17, zu *κρατος* Kol. 1, 11.

6, 17—21. Nachschrift. Die bei den Erwägungen v. 9f. dem Apostel sich aufdrängende Ermahnung an die Reichen, die dort die in sich geschlossene Schlussermahnung an Tim. übel unterbrochen hätte, wird in dieser Form nachgebracht. Da es sich nicht um eine besondre Kategorie von Reichen, sondern um die, welche es überhaupt nur in der jetzigen Weltzeit giebt, handelt, wird der präpositionelle Zusatz artikellos an *τ. πλουσ.* (Jak. 1, 10f.) angeschlossen. Zu *υψηλοφρον.* vgl. Röm. 11, 20. Der Hochmut, der sich des Reichtums wegen über andre erhebt, ist ebenso ein Zeichen der Überschätzung desselben, wie die Hoffnung, die man auf ihn setzt (*ελπ. επι*, wie 4, 10) trotz seiner Ungewissheit. Die *αδηλοτης* (vgl. I Kor. 9, 26. 14, 8) ist gerade die Eigenschaft des Reichtums, die ihn am ungeeignetsten zum Grunde der Hoffnung macht (vgl. *αδηλ. ελπ.* II Makk. 7, 34), da man nie weiss, wie lange man auf seinen Besitz rechnen kann. Im Gegensatz wechselt die Konstruktion des *ελπιζειν*. Vgl. zu dem *εν* I Kor. 15, 19. Gott, der uns alles, was wir brauchen, reichlich darreicht, so dass es uns nie an dem nötigen Reichtum fehlt, ist der allein sichre Grund der Hoffnung; und er giebt es, damit wir es geniessen (*απολαυσ.*, wie Hebr. 11, 25) und geniessend verbrauchen, womit jedes Objekt für das *υψηλοφρον.* wegfällt. — **v. 18.** *αγαθοεργ.*) wie Act. 14, 17, geht so wenig, wie das *πλουτειν εν εργ. καλ.* (vgl. 5, 10), speziell auf die Wohlthätigkeit, da auch sonst viel Gutes und Treffliches mittels des Reichtums geschaffen werden kann, und ja auf jene erst die Neigung zur Mildthätigkeit (*ευμεταδοτ.*, vgl. das Verb. Röm. 12, 8) und die Mitteilsamkeit (*κοινωνικ.*, vgl. das Subst. Röm. 15, 26) geht. — **v. 19.** *αποθησαυρ.*) wie Sir. 3, 4, bezeichnet nachdrücklich, dass einer für sich selbst Schätze aufspeichert auf die Zukunft (*εις τ. μελλ.*, wie Lc. 13, 9), wo man Nutzen davon haben wird. Man gewinnt nämlich dadurch eine gute Grundlage (*θεμελ.*, wie Röm. 15, 20), um von ihr aus nach dem allein wahren (*οντως*, wie 5, 3. 5) Leben, d. h. dem ewigen, zu greifen (v. 12). Die Erlangung der Heilsvollendung wird erleichtert, wenn man den Reichtum im Dienst

20 ὦ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, 21 ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.

---

des Gutesthuns und der Liebe verwendet und so durch ihn in der Erfüllung der Christenpflicht, auf die es für jene ankommt, gefördert wird.

v. 20 muss natürlich nach der Wiederaufnahme der Beauftragung in v. 17 ff. nun einen neuen Abschluss machen, den das *ω τιμοθ.* indiziert. Der ihm anvertraute Auftrag (*παραθηκ.*, wie Lev. 5, 21. 23; doch vgl. 1, 18), auf den der Art., wie v. 14, zurückweist, kann nur der ihm im ganzen Briefe erteilte sein, in dem aber freilich das in betreff der Lehrverirrungen ihm Aufgetragene, schon nach der Art, wie 4, 7. 6, 3 ff. immer wieder darauf zurückkommt, der eigentliche Mittelpunkt ist. Daher besteht auch hier die Bewahrung des Auftrags, wie 5, 21, in seiner Befolgung. Das *εκτρεπ.* (1, 6. 5, 15) c. acc. bezeichnet, dass er sich ganz und gar nicht einlassen soll mit den Lehrverirrungen, die er abzustellen beauftragt war (1, 3), auch nicht durch irgend welche Versuche sie zu widerlegen, weil sie eben sind, als was sie der unter einen Artikel zusammengefasste Doppelausdruck charakterisiert, einmal profane, alles religiösen Gehalts bare (4, 7), ja jedes wahren Inhalts entbehrende Geschwätze und sodann Behauptungen, von denen immer eine der andern widerspricht, weil jede mit gleichem Recht der andern gegenüber sich geltend machen kann (vgl. zu v. 4). Daraus folgt dann freilich, dass sie mit der wahren Erkenntnis, deren Gegenstand nur das Geheimnis der Frömmigkeit (3, 16, vgl. auch 6, 3), und zwar ein einheitliches und zweifelloses, sein kann, nichts zu thun haben und nur einer fälschlich sogenannten angehören können. — **v. 21.** *επαγγ.*) wie 2, 10, bezeichnet nicht ohne Ironie die oft erwähnten *τινες* als solche, welche von dieser Weisheit Profession machen, die sie natürlich für eine überaus hohe ausgeben, deren sonderliche Besitzer sie sind. Für den Apostel ist es die entscheidende Verurteilung dieser fälschlich sogenannten Weisheit, dass solche, die ihrer besonders kundig sein wollen, hinsichtlich des Glaubens das Ziel verfehlt haben (1, 6. 9), d. h. zu einem festgegründeten Heilsvertrauen nicht gelangt sind, entweder weil sie in der Beschäftigung mit solchen Allotriis nach dem Grunde eines solchen überhaupt nicht gesucht oder denselben an ganz verkehrter Stelle gesucht haben. Jedenfalls erhellt auch hier, dass es sich bei jenen Lehrverirrungen nicht um Bestreitung der christlichen Heilswahrheit handelt. Der Segenswunsch in seiner schlichtesten Form (Kol. 4, 18) richtet sich, wie Philem. v. 25, an die ganze Gemeinde, weil der Apostel voraussetzt, dass Tim. alle Ausführungen des Briefes, die nicht rein persönlicher Natur sind, wie auch diesen Segenswunsch, der Gemeinde vorlesen wird.

ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ Β.

I, 1 Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 2 Τιμοθέῳ ἀγαπητῷ τέκνῳ. χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

3 χάριν ἔχω τῷ θεῷ, ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει, ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς δεή-

1, 1f. Zuschrift und Gruss. — *δια θελ. θ.*) wie I Kor. 1, 1, hebt ähnlich wie das *κατ επιταγ.* I Tim. 1, 1 hervor, dass es der göttliche Wille, durch den er Apostel geworden, ist, welcher ihn nötigt, nur solches an sein geliebtes Kind zu schreiben, was sich auf sein amtliches Verhalten bezieht. Das *κατ επαγγ.* (I Tim. 4, 8) gehört zu *αποστολ.* und bezeichnet, dass er durch göttlichen Willen Apostel geworden in Gemässheit einer Verheissung, die Gott gegeben und die zu verkündigen (nach Inhalt, Grund und Bedingung) einer ausgesandt werden musste. Als Gegenstand derselben wird Leben bezeichnet, nämlich das ewige Leben (Röm. 5, 17f.), wie es in Christo (dem Vermittler unsrer Hoffnung, vgl. I Tim. 1, 1) begründet ist. Der Blick des alternden Apostels zeigt sich immer mehr auf dies Endziel gerichtet. — **v. 2.** *αγαπ. τεκνω*) wie I Kor. 4, 14. Zu dem Grusse vgl. I Tim. 1, 2.

1, 3—18. Ermunterung des Timotheus. — *χαρ. εχ.*) wie I Tim. 1, 12. Das *ω λατρ.* (Röm. 1, 9) hebt hervor, wie solche Dankbarkeit der natürliche Ausfluss einer Gottesverehrung sei, die im Vorblick auf das über Tim. zu Sagende als eine bezeichnet wird, welche schon in seinen Vorfahren (*προγον.*, wie I Tim. 5, 4) begonnen hat, weil diese demselben Gotte dienten, wie er, und er, wie sie (vgl. Act. 24, 14). Zugleich wird sie in dem koordinierten *εν καθ. συνειδ.* (I Tim. 3, 9) charakterisiert als eine, bei der er sich keiner unlautern Nebenabsichten bewusst ist und in der er also Gott für alles dankbar sein muss, was von gleicher Gesinnung zeugt. Sein *χαριν εχ.* entspricht aber (*ως*, wie Gal. 6, 10) seinem *μνειαν εχ.* (I Thess. 3, 6), sofern seine mit Tim. sich beschäftigende (*περι σου*) Erinnerung, wie sie allezeit in seinen Gebeten stattfindet, eine unablässige (Röm. 9, 2) ist, weil sie (wie jene seine Gebete) nachts und tags

σεσίν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας, 4 *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν, μεμνημένος σου τῶν δακρύων, ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ,* 5 *ὑπόμνησιν λαβὼν τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως, ἥτις ἐνῴκησεν πρῶτον ἐν τῇ μάμμῃ σου Λωΐδι καὶ τῇ μητρί σου Εὐνίκῃ, πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί.* 6 *δι' ἣν αἰτίαν ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα*

(vgl. I Tim. 5, 5) nicht aussetzt. Dem entsprechend wird also auch seine Dankbarkeit eine unauslöschliche sein, weil sich mit jedem seiner fürbittenden Gebete für Tim. nach Phil. 4, 6 immer auch der Dank für alles, was Gott bereits an ihm gethan hat, verbindet.. — **v. 4.** *επιπ. σε ιδ.*) bezeichnet, genau wie I Thess. 3, 6, dass diese Erinnerung überall mit der Sehnsucht verbunden ist, ihn zu sehen, weil er gedenkt der Thränen, die Tim. beim Abschiede von ihm geweint hat. Die dadurch hervorgerufene Sehnsucht, ihn wiederzusehen, kann nur die Absicht haben, bei diesem Wiedersehen mit Freude erfüllt zu werden (vgl. Act. 13, 52). Doch ist dabei nicht bloss an die Freude über die Wiedervereinigung mit dem geliebten Kinde gedacht, sondern nach **v. 5** an eine Freude, welche dadurch hervorgerufen wird, dass er bei derselben wieder einen lebendigen Eindruck (eine *υπομνησις*, wie II Petr. 1, 13. 3, 1) empfängt von seinem ungeheuchelten Glauben (I Tim. 1, 5). Das *λαβων* gehört im Sinne des fut. exact. (vgl. Röm. 15, 28) zu *πληρωθω*, der Partizipialsatz bezeichnet aber der Sache nach indirekt, was der Gegenstand seiner Dankbarkeit gegen Gott ist, die sich mit aller Erinnerung an ihn verbindet, weil das, wovon er bei dem ersehnten Wiedersehen mit ihm einen neuen Eindruck zu empfangen sich freut, schon jetzt ihm so gewiss ist, dass der Dank gegen Gott, der es gewirkt, sich mit all seinen Gebeten für ihn verbinden muss. Statt *σου* sagt der Apostel *εν σοι* (Röm. 1, 12), weil solcher Glaube keineswegs ihm speziell angehört. Denn seine Gewissheit, bei seinem Wiedersehen einen neuen lebendigen Eindruck davon zu empfangen, gründet sich ja darauf (*ητις*), dass dieser Glaube zuerst, d. h. ehe Tim. dazu gelangte, bereits in seiner Grossmutter Lois und seiner Mutter Eunike gewohnt hat (*ενωκ.*, vgl. Röm. 8, 11). Wie der Apostel weiss, was es heisst, nicht einen selbst erwählten Gottesdienst zu üben, sondern einen von den Vätern ererbten (v. 3), so hat der ungefälschte Glaube des Tim. eine ganz andere Gewähr seines Bestandes, weil derselbe ihn sich nicht erst im Gegensatz zu seinen nächsten Blutsverwandten erkämpft, sondern als ein teures Erbgut von Mutter und Grossmutter überkommen hat. Daher das *πεπεισμ.* (Röm. 8, 38) *οτι και εν σοι* scil. *ενοικει*, das er hervorhebt, weil die folgende Ermahnung zeigt, dass er eine Bewährung dieses Glaubens vermisste, obwohl er nach allem, was er von Tim. wusste und wofür er Gott so brünstig dankt, jeden Zweifel daran ausgeschlossen sieht. — **v. 6.** *δι ην αιτ.*) vgl. Hebr. 2, 11. Weil er des Vorhandenseins solchen Glaubens in ihm schlechthin gewiss ist, braucht er ihn nur zu erinnern (*αναμιμνησκ.*, wie I Kor. 4, 17) an das, was er sehr

τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.
7 οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως
καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ. 8 μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύ-
ριον τοῦ κυρίου ἡμῶν, μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ, ἀλλὰ συν-
κακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύναμιν θεοῦ 9 τοῦ σώσαντος
ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ

---

wohl weiss und nur vergessen zu haben scheint. Der Inf. nach *αναμιμν.* drückt, wie oft nach den verb. dicendi, nicht ein Sein, sondern ein Seinsollen aus. Die Gnadengabe Gottes (I Tim. 4, 14) ist auch hier die ihm verliehene Befähigung zur Verkündigung des Evangeliums, die Tim. bei der über ihn gekommenen Entmutigung nicht mehr gebraucht, und die nun, wie ein Feuer, das in sich zusammengesunken ist, wieder angefacht werden muss durch ihre energische Anwendung. Diese von ihm zu fordern, hat aber Paul. das nächste Recht, weil er einst mit dem Presbyterium (I Tim. 4, 14) ihm die Hand aufgelegt hat, und die damals bei dieser Handauflegung, wie Act. 13, 3, ihm erflehte Gabe nun durch Vermittelung derselben in ihm ist. — **v. 7** begründet diese (indirekte) Aufforderung durch den Hinweis auf den Geist, den ihm und allen Gläubigen Gott gegeben hat, und der ihn zur erneuten Kraftanstrengung im Gebrauch seiner Gabe befähigt, weil er nicht ein Geist ist, dem Zaghaftigkeit (*δειλ.*, wie Psal. 55, 5), wie sie den Tim. ergriffen hat, eignet (gen. qual.), sondern Kraft, wie sie not thut, solche Zaghaftigkeit zu überwinden, und Liebe, wie sie antreibt, ohne Rücksicht auf drohende Gefahren im Dienste der Brüder thätig zu sein, und Selbstzucht, welche in der Überwindung aller Zaghaftigkeit die eigne Besserung erstrebt. — **v. 8.** *ουν*) Weil es ihm an Kraft dazu nicht fehlen kann, darf der Apostel ihn auffordern, sich nicht zu schämen (Röm. 1, 16) des Zeugnisses von unserm Herrn (vgl. I Kor. 1, 6) Das also war es, was den Tim. zaghaft gemacht und ihm alle Freudigkeit geraubt hatte, sein *χαρισμα* zu bethätigen, dass der Herr seine Zeugen im Stiche zu lassen und sie schutz- und hilflos aller Unbill der Feinde preiszugeben schien, insbesondre den Apostel, der ihm als sein Gefesselter dienen musste (*τ. δεσμ. αυτ.*, wie Philem. 1), der also kürzlich wieder in Gefangenschaft geraten sein muss. Es gilt vielmehr mit dem Apostel alles Leiden zu tragen für das Evangelium (dat. comm., wie Phil. 1, 27), freilich nicht mit eigner Kraft, die dazu nicht ausreicht, sondern nach Massgabe göttlicher Kraft, wie sie nach v. 7 der Geist darreicht. — **v. 9f.** charakterisiert Gott als den Begründer unsers Heiles, sofern er als solcher auch die Kraft zur Bewährung im Heilsleben geben wird (vgl. I Kor. 1, 8f. Phil. 1, 6). Das *σωσ.* weist, wie I Kor. 1, 21, auf die objektive Heilsveranstaltung im Tode Christi hin, das *καλεσ.* auf die Erweckung der Heilszuversicht im einzelnen, die ihn zur Gemeinde hinzuführte. Da der Akt dieser *κλησις* (I Kor. 7, 20) als von Gott ausgehend ein heiliger

κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, 10 *φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου,* 11 *εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος.*

12 *δι' ἣν αἰτίαν καὶ ταῦτα πάσχω, ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι·*

---

ist, so ist er auch unverbrüchlich (vgl. Röm. 11, 29) und gewährleistet also dem einzelnen die Darreichung von allem, dessen er zur Bewährung des Glaubens im Leiden bedarf. Da ferner dieser Akt nicht in Gemässheit unsrer Werke vollzogen wurde, sondern lediglich nach seinem eignen (*ιδιαν*) erwählungsmässigem Vorsatz (Röm. 9, 11), so wird auch die in demselben intendierte Heilsvollendung (Röm. 8, 29f.) nicht nach Massgabe menschlichen Vermögens erfolgen, sondern nach göttlicher Gnadenwirkung, welche die Kraft zur Bewährung verleiht. Daher wird die Gnade, in Gemässheit derer unsre Berufung erfolgt ist (vgl. Gal. 1, 15), bezeichnet als eine, die uns in dem Heilsmittler Jesus, d. h. bei der Erwählung desselben zum Heilsmittler (vgl. Eph. 1, 3f.) im Ratschlusse Gottes verliehen ist (*δοθ. ημ.*, wie I Kor. 1, 4. II Kor. 8, 1) vor ewigen Zeiten (Röm. 16, 25) und darum uns, abgesehen von all unserm Thun, der Heilsvollendung zuverlässig gewiss macht (vgl. Röm. 4, 16). — **v. 10.** *φανερωθ.*), wie Röm. 3, 21. Diese so lange noch verborgene (Kol. 1, 26) Gnade ist gegenwärtig kundgemacht durch die (geschichtliche) Erscheinung (I Tim. 6, 14) dessen, durch den Gott nach v. 9 unsre Errettung thatsächlich vollzogen hat (*τ. σωτηρ.*, vgl. Phil. 3, 20), nämlich Jesu Christi. Wie das geschehen, sagt der Partizipialsatz, der durch „indem" aufzulösen. Zwar hat er schon an sich (durch seinen Erlösungstod) den Tod, in den uns die Sünde brachte (I Kor. 15, 56), unwirksam gemacht (*καταργ.*, wie I Kor. 15, 24), ihm alle Macht uns zu töten genommen; aber ans Licht gebracht (*φωτ.*, wie I Kor. 4, 5) hat er mit Unvergänglichkeit (I Kor. 15, 54) verbundenes Leben erst durch das Evangelium, in dem uns seine Auferstehung als Bürgschaft für unsre Erlösung verkündigt wird. Nun wissen wir, dass die Gnade Gottes uns zum Ziel der Heilsvollendung führen will und also alles geben wird, was zur Erreichung jenes Ziels notwendig ist. — **v. 11.** *εις ο*) setzt für die Wahrheit dieses Evangeliums seine persönliche (bem. das betonte *εγω*) Berufung zum Herold und Apostel für dasselbe ein, indem er (wie I Tim. 2, 7) *και διδασκ.* hinzufügt, um sich dem Tim. an die Seite zu stellen, der, ohne jenes zu sein, dieses ist und v. 8 zum *συνκακοπ.* mit ihm aufgefordert war, da er sich im folgenden ihm zum Vorbilde aufstellen will.

v. 12. *δι ην αιτ.*) wie v. 6. Weil er zum Verkündiger des Evangeliums gesetzt ist, leidet er dem entsprechend auch die in dem *δεσμ.* v. 8 an-

οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα, καὶ πέπεισμαι, ὅτι δυνατός ἐστιν τὴν
παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν. 13 ὑποτύπω-
σιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων, ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας. ἐν πίστει
καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 14 τὴν καλὴν παραθήκην
φύλαξον διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν. 15 οἶδας
τοῦτο, ὅτι ἀπεστράφησάν με πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὧν ἐστὶν
Φύγελος καὶ Ἑρμογένης. 16 δῴη ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφό-

gedeutete Gefangenschaft; aber er schämt sich dessen nicht (v. 8) als eines Zeichens, dass der Herr ihn im Stiche gelassen und so vor seinen Feinden blossgestellt hat, weil er weiss, wer der ist, dem er Glauben geschenkt hat (πιστ. τινι, wie Act. 27, 25), als er ihm mit seiner Berufung zum Apostel die Zusage gab, durch ihn seine Sache hinauszuführen. Er ist aber auch überzeugt (v. 5), dass, was Gott thun will, er auch ausführen kann, indem er im stande ist (δυν. εστ., wie Röm. 11, 23), das ihm anvertraute Amt (παραθ., wie I Tim. 6, 20) zu bewahren auf jenen Tag (ημ. εκειν., wie II Thess. 1, 10) hin, d. h. ihn zu befähigen, dass er die ihm anvertraute Verkündigung des Evangeliums nicht aufgiebt, damit er nicht am Tage des Gerichts dastehe als einer, der aus Leidensscheu seine Pflicht versäumt hat. Verleiht ihm Gott die Kraft, seinen Beruf treu zu erfüllen, so braucht er sich nicht zu schämen, weil Gott ihn keineswegs im Stiche gelassen hat. — **v. 13.** υποτυπ.), wie I Tim. 1, 16. Ist nach v. 12 Paul. das Vorbild des v. 8 von Tim. geforderten συγκακοπ., so kommt es nur noch darauf an, dass er als vorbildliche Darstellung der Verkündigung, die er nach v. 6 wieder aufnehmen soll, die habe, welche die gesunden Lehren (I Tim. 6, 3) geben, die er von Paul. gehört hat (bem. die Brachyologie statt τ. υποτυπ. των υγ. λογ. ους). Das εν gehört zum folgenden; denn in Glauben und Liebe, nämlich in der in der Lebensgemeinschaft mit Christo wurzelnden, soll er nach **v. 14** den schönen, ihm anvertrauten Auftrag (v. 12) bewahren im Sinne von I Tim. 5, 21, d. h. treulich erfüllen, freilich nach v. 7 nicht aus eigner Kraft, sondern mittels heiligen Geistes, wie er in uns (den Gläubigen) wohnt, so dass dies φυλασσειν v. 12 auch geradezu auf Gott selbst zurückgeführt werden kann. Wie v. 12 ff. für das μη επαισχ. τ. μαρτ. v. 8 das Vorbild des Apostels selbst aufstellte, so v. 16 ff. für das μηδε εμε τ. δεσμ. das des Onesiphorus, das durch den einleitenden **v. 15** nur nach seiner vollen Bedeutung ins Licht gestellt wird. Zu οιδας τουτο οτι vgl. I Tim. 1, 9. Tim. muss es ja wissen, wie alle, die in Asien sind (natürlich, wie das folgende Verb. voraussetzt, soviel ihrer Paul. aufforderte, zu ihm zu kommen), ihm den Rücken kehrten (απεστραφ., wie Mt. 5, 42. Hebr. 12, 25), wahrscheinlich weil sie sich durch die Gemeinschaft mit dem Gefangenen zu kompromittieren fürchteten. Das ων εστιν weist, wie I Tim. 1, 20, auf einige Beispiele aus diesem Kreise hin, welche dem Tim. wohl näher bekannt waren. — **v. 16.** δωη) wie Röm. 15, 5. Wenn Christus nur dem Hause (I Tim. 3, 4f.) des Onesiphorus

ρου οἴκῳ, ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξεν καὶ τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη, 17 *ἀλλὰ γενόμενος ἐν Ῥώμῃ σπουδαιοτέρως ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν.* 18 *δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. καὶ ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν, βέλτιον σὺ γινώσκεις.*

II, 1 *Σὺ οὖν, τέκνον μου, ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν*

Barmherzigkeit verleihen soll, so war er selbst wahrscheinlich bereits gestorben. Das *αναψυχ.* steht in den LXX (Exod. 23, 12. II Sam. 16, 14) nur intransitiv. Dass er den von der Kerkerhaft Gebeugten durch seine Liebesbeweise erquickte, kommt nach v. 8 als ein Zeichen davon in Betracht, dass er sich seiner Bande (*αλυσ.*, wie Eph. 6, 20) nicht schämte. — **v. 17.** *σπουδ.*) wie Phil. 2, 28: sondern, als er gelegentlich nach Rom kam (*γενομ. εν*, wie Act. 13, 5), suchte er, weit entfernt sich meiner Bande zu schämen, mich nur noch eifriger auf, als er erfuhr, dass ich in Gefangenschaft sei, um mich zu erquicken, und ruhte nicht eher, bis er mich fand. Zu *ζητ.* — *ευρ.* vgl. Mt. 7, 7f. Es scheint den Christen in Rom selbst noch unbekannt gewesen zu sein, in welchem Kerker der Apostel damals gerade schmachtete. — **v. 18.** *δωη αυτω ο κυρ.*) wie v. 16, doch hier mit *ευρειν ελ.* (Gebet Asarj. 14) verbunden in Anspielung auf das *ευρεν* v. 17: Wie hier sein Suchen mit Finden gekrönt ward, so wird es dort mit noch herrlicherem Finden belohnt werden von Gott her (bem. das artikellose *κυρ.*, wie Röm. 4, 8. 9, 28 nach den LXX), der an jenem Tage (v. 12) im Endgericht Barmherzigkeit über ihm walten lassen wird (vgl. Jak. 2, 13). Wie dieser Wunsch, so zeigt die Erinnerung an Dienste, die er einst in Ephesus geleistet hat (*διηκ.*, wie Röm. 15, 25), dass Ones. bereits gestorben war. Dass Tim. davon besser (*βελτ.*, wie Jerem. 38, 20) Bescheid weiss als er, zeigt, dass es sich um Dienstleistungen handelt, deren Augenzeuge Tim. gewesen ist, nachdem Paul. Ephesus bereits verlassen hatte.

2, 1—21. Anweisung des Tim. zur Gewinnung von Lehrgehilfen. — *συ ουν*) nimmt nach der Verweisung auf die warnenden und aufmunternden Beispiele 1, 15—18 die Ermahnung 1, 14 wieder auf. Das betonte *συ* bildet einen Gegensatz gegen das inzwischen von andern Personen Gesagte, zumal sofort von dem die Rede sein soll, was Tim. an andern zu thun hat. Die bewegte Anrede zeigt, dass diese persönliche Ermahnung dem Apostel als seinem geistlichen Vater besonders am Herzen liegt. Zu *ενδυν.* vgl. Röm. 4, 20. Dass ohne solche Kräftigung die Ermahnung 1, 14 nicht befolgt werden kann, zeigte schon 1, 7f.; ermahnen aber kann der Apostel auf Grund der in Christo erschienenen Gnade (1, 9f.),

Χριστῷ Ἰησοῦ, 2 καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι. 3 συνκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ. 4 οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου

---

die stets bereit ist, solche Kräftigung zu spenden, wenn man dieselbe nur gläubig empfangen will. — **v. 2.** *και*) Erst wenn er selbst infolge solcher Kräftigung wieder begonnen hat, was er von dem Apostel gehört (1, 13), zu verkündigen, kann davon die Rede sein, dass er auch andre dazu verpflichtet. Das *δια π. μαρτ.* (I Tim. 5, 19. 6, 12) erinnert den Tim. daran, wie sich Paulus für alles, was er sagte, auf viele Zeugen, sei es der Heilsthatsachen, sei es der Glaubenserfahrungen, von denen er sprach, berief, so dass Tim. alles nur durch Vermittelung ihres Zeugnisses zu hören bekam, weil er ihn auf die hohe Bedeutung davon aufmerksam machen will, wenn die Wahrheit aus vieler Zeugen Mund bestätigt wird. Er soll ja eben die ihm zur Verkündigung anvertrauten Lehren (vgl. die *παραθηκη* 1, 14) wieder andern zuverlässigen Leuten (*πιστ.*, wie I Tim. 1, 12. 3, 11) anvertrauen (*παρατιθ.*, wie I Tim. 1, 18), weil nur solche (*οιτινες*), eben infolge dieser Eigenschaft, im stande sein werden (*ικαν.*, wie II Kor. 2, 16), nicht nur das Empfangene für sich selbst treu zu bewahren, sondern auch andre zu lehren (*διδ.* c. acc. der Person, wie Röm. 2, 21). Den krankhaften Lehrverirrungen der Zeit gegenüber lag es dem Apostel nahe, durch einen ausdrücklichen Lehrauftrag an geeignete Männer die Erhaltung und Fortpflanzung gesunder Lehre zu sichern, wenn dieselben auch, solange Tim. noch da war, nur als Zeugen für die von ihm verkündigte Wahrheit auftreten konnten. — **v. 3.** *συνκακ.*) wie 1, 8, deutet an, wie er sich dadurch nicht der Aufgabe überhoben achten soll, auch seinerseits zu leiden, was solche Verkündiger der Wahrheit von den Feinden des Evangeliums zu leiden haben, wie es einem guten Streiter Jesu Christi (vgl. Phil. 2, 25. Philem. v. 2) für dieselbe ziemt (*ως*, wie I Kor. 3, 10), weist aber zugleich ermutigend darauf hin, wie er dann nicht mehr allein zu kämpfen und zu leiden braucht, sondern in Gemeinschaft mit denen, die nun mit ihm für dieselbe Wahrheit eintreten. — **v. 4.** *στρατευομ.*) wie I Kor. 9, 7. Das *εμπλεκ.* (II Petr. 2, 20) geht darauf, dass er sich nicht in Dinge verflicht, die ihm in seinem eigentlichen Berufe hinderlich werden. Die *πραγματ.* (I Chron. 28, 21) sind Geschäfte, welche auf den Lebensunterhalt (*βιος*, wie Mc. 12, 44) Bezug haben, also Erwerbsthätigkeiten aller Art. Der *στρατολογ.* ist der, welcher das Heer gesammelt und die Truppen geworben hat. Zu *αρεση* vgl. I Kor. 7, 32 ff. Erst hier, wo Tim. nicht mehr alleinstehend in seinem Lehrberufe erscheint, erinnert ihn der Apostel in drei parabolischen Sprüchen daran, was mit diesem Beruf notwendig gegeben ist, und zwar zunächst in Anlehnung an das Bild vom *στρατιωτης* v. 3: so wenig der Kriegsmann durch Erwerbsgeschäfte sich in der ausschliesslichen Hingabe an den Dienst des Kriegsherrn behindern lassen

πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. 5 ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ. 6 τὸν κοπιῶντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν. 7 νόει ὃ λέγω· δώσει γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσιν. 8 μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος

---

darf, so wenig darf sich der Streiter Christi durch die Sorge um sein irdisches Wohlergehen von der Übung seines Lehrerberufes abbringen lassen. — **v. 5.** *εαν δε*) setzt dem vom Kriegsdienst entnommenen das Bild vom Wettkampf entgegen. Das *και* gehört zu dem eben darum vorantretenden *αθλη* (vgl. die Subst. IV Makk. 6, 10. Sap. 4, 2): wenn aber einer auch wirklich kämpft, das Kämpfen an sich thut's noch nicht; den Siegespreis (vgl. I Kor. 9, 25) erlangt er nicht, wenn er nicht nach den Gesetzen des Wettkampfes (*νομ.*, wie I Tim. 1, 8) den Kampf führt. Ebensowenig darf der Streiter Christi sich dem *κακοπ.* entziehen, das nach dem Willen seines Herrn ihm auferlegt ist, wenn er einst von ihm belohnt sein will. — **v. 6.** *τον κοπ.*) wie Röm. 16, 6. 12 von mühevoller Arbeit, die das Gesetz motiviert, wonach der Ackersmann (*γεωργ.*, wie Jak. 5, 7) vor allen andern der Früchte (I Kor. 9, 7), die aus solcher Arbeit erwachsen, geniessen (*μεταλαμβ.*, vgl. das Subst. I Tim. 4, 3) muss. Nach dem Zusammenhange muss dieser Spruch freilich nicht in seinen erfreulichen, sondern in seinen übeln Konsequenzen auf den Arbeiter im Dienste Christi angewandt werden, der, je eifriger er ist, desto früher die aus der Feindschaft wider das Evangelium ihm erwachsenden Leiden zu kosten bekommen wird. Daher auch die Aufforderung **v. 7,** ganz zu verstehen (I Tim. 1, 7), was er damit sagt, da man diese Konsequenz gewöhnlich nicht zieht, womit übrigens die Beziehung auf die beiden ersten Parallelsprüche, deren Sinn auch nicht auf flacher Hand liegt, nicht ausgeschlossen sein will. Er kann diese Aufforderung an ihn richten, da der Herr (Christus) das dazu nötige Verständnis (*συνεσ.*, wie Kol. 1, 9. 2, 2), d. h. die Fähigkeit zu solchem Verstehen ihm in allen Stücken (*εν πασιν*, wie I Tim. 3, 11), also auch hinsichtlich dieses schwierigsten Gleichnisses, geben wird. — **v. 8.** *μνημον.*) c. acc., wie I Thess. 2, 9. Er soll Jesu Christi als eines von Toten Auferweckten (perf. pass., wie I Kor. 15, 12) eingedenk sein, weil seine Auferstehung auch ihm den endlichen Sieg nach scheinbarer Niederlage im Leiden in Aussicht stellt, als eines aus Davids Samen gekommenen (erg. *γενομενον*) und darum zur königlichen Machtstellung bestimmten (vgl. Röm. 1, 3 f.), weil diese ihm als einem Streiter Christi diesen Sieg sicher verbürgt. Beides entspricht seiner evangelischen Verkündigung, die ja überall von der *κυριοτης* des Auferstandenen ausgeht, und die man, wie das harte Asyndeton zeigt, wohl so schon in stereotyper Form zur Begründung des Glaubens an die Messianität Christi zusammenzufassen pflegte. Das *κατα τ. ευαγγ. μ.* (Röm. 2, 16) steht hier, wie Röm. 1, 9,

Δαυείδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, 9 ἐν ᾧ κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν ὡς κακοῦργος, ἀλλὰ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ δέδεται. 10 διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου. 11 πιστὸς ὁ

---

von seiner Thätigkeit des *ευαγγελιζεσθαι*, weil nur von ihr **v. 9** gesagt werden kann, dass in ihr ihn das Leiden trifft, das er erduldet (*κακοπ.*, wie Jak. 5, 13) bis zu (*μεχρι*, wie Phil. 2, 8) Fesseln, wie er sie trägt (vgl. Phil. 1, 7. 13), als ob er ein *κακουργ.* (Lc. 23, 32f.) wäre (*ως*, vgl. v. 3). Der Ausdruck hebt absichtsvoll die mit seinem Leiden verbundene Schmach hervor, weil er den Tim. ermuntern soll, sich desselben nicht zu schämen (1, 8). Das dürfte er nur, wenn dasselbe ein Zeichen wäre, dass Gott von weiterer Verkündigung des Evangeliums nichts mehr wissen will, wie Tim. in seiner tiefen Entmutigung es ansah. Aber das Wort Gottes (II Kor. 2, 17. 4, 2), wie jetzt diese Verkündigung ihrem Inhalt nach bezeichnet wird, um denselben als unabhängig von dem Schicksal seines Verkündigers darzustellen, ist nicht gebunden, wie dieser, sondern setzt ungehemmt seine Wirksamkeit fort. — **v. 10.** *δια τουτο*) wie I Tim. 1, 16. Diese Gewissheit ermutigt ihn, alles (auch wenn es über die *δεσμοι* hinausgehen sollte) geduldig zu ertragen (*υπομεν.*, wie Röm. 12, 12) um der Auserwählten (*εκλεκτ.*, wie Röm. 8, 33) willen, d. h. um ihnen, die von Gott zur Heilsvollendung bestimmt sind, soviel an ihm liegt, zu diesem Ziel zu verhelfen, indem er sie durch sein *υπομενειν* zu gleichem *υπομ.* ermuntert, was freilich nicht eintreten könnte, wenn nicht auch ohne ihn das Wort Gottes in ihnen ungehemmt fortwirkte. Dem *δια* entspricht der Absichtssatz: damit auch sie, wie er selbst, der infolge seiner *υπομονη* der Heilsvollendung gewiss ist (Röm. 5, 3f.), Errettung erlangen, nämlich die, welche in Christo (in seinem Erlösungstode) begründet ist, und welche sie doch nur erlangen können, wenn sie im Glauben ausharren, wie er. Das *μετα δοξ. αιων.* (vgl. II Kor. 4, 17) weist auf das Ziel der Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit hin, das den Erretteten bestimmt ist, und zu dem ihnen zu verhelfen kein Opfer zu gross ist. — **v. 11.** *πιστ. ο λογ.*) geht, wie I Tim. 4, 9, auf das Vorhergehende, nämlich auf das Wort von der königlichen Machtherrlichkeit des Auferstandenen (v. 8), das als ein Wort Gottes (v. 9), wie das *δια τουτο* v. 10 zeigt, in den Auserwählten die ausdauernde Zuversicht auf alles wirkt, was der erhöhte Herr zu ihrer Errettung und Vollendung thut. Begründet kann diese Glaubwürdigkeit durch eine dem Christen unmittelbar gewisse Wahrheit um so mehr werden, wenn die Aussage darüber mit ihrem rhythmischen Wohlklang einem altchristlichen Liede entlehnt sein sollte, worauf auch die im Kontext nicht angedeutete und doch zweifellose Beziehung des *συναπεθ.* auf Christum führt. Der Aor. zeigt, dass dieses nicht im Sinne von Röm. 6, 8, sondern von dem Märtyrertode zu verstehen ist, in dem sich die Gemeinschaft mit Christo als in der höchsten Probe bewährt, wie das *συνζησ.*

τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην· ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καί· ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου. 20 *ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστιν μόνον σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα, καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν·* 21 *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ*

Thatsache freilich den äussersten Gegensatz gegen den Gedanken bildet, als könnte zuletzt die ganze Gemeinde, die nach I Tim. 3, 15 Trägerin und Bewahrerin der Wahrheit ist, von derselben abkommen, und ihr Glaube umgestürzt werden. Das von Gott gelegte (vgl. Eph. 2, 20) Fundament, das unerschütterlich (*στερ.*, wie I Petr. 5, 9) feststeht (*εστηκ.*, wie Röm. 11, 20), sind die Erwählten, welche als die wahren Christen den Kern der Gemeinde bilden. Sie haben die Bestätigung (*σφραγ.*, wie Röm. 4, 11), Verbürgung ihres Stehenbleibens darin, dass Gott gleichsam auf dieses Fundament die Inschrift aus Num. 16, 5 gesetzt hat. Wenn Gott die ihm Angehörigen erkannt (Gal. 4, 9. I Kor. 8, 3) und auf Grund solchen Erkennens zum Heil bestimmt hat (Röm. 8, 29), so kann er sie unmöglich verstossen (Röm. 11, 2), sondern muss sie bei der Erkenntnis der Wahrheit und dem Glauben erhalten. Dasselbe versiegelt ihnen die zweite Inschrift, wonach jeder, der Gott seinen Gott nennt (vgl. Jes. 26, 13), wie Gott ihn den Seinen, die Pflicht hat, sich von Ungerechtigkeit fernzuhalten (*αποστητ. απο*, wie II Kor. 12, 8), also in die *ασεβεια* v. 16, welche zur Verkehrung des Glaubens und dem Verlust der Wahrheit führt (v. 17 f.), gar nicht hineingeraten kann. Das *δε* **v. 20** weist dem *μεντοι* v. 19 gegenüber auf die dadurch nicht ausgeschlossene Thatsache zurück, dass dies bei einzelnen in der Gemeinde eintreten kann, sofern in einem grossen Hause es sehr verschiedenartige Geräte giebt nach dem Stoff, aus dem, und dem Zweck, zu dem sie gebildet sind. Dem *ου μονον—αλλα και* (I Tim. 5, 13) entspricht das *α μεν—α δε* (I Kor. 11, 21). Die goldnen und silbernen Prunkgefässe sind zu einem sie ehrenden Gebrauch bestimmt, die hölzernen und thönernen zu gemeinem, sie entehrendem (vgl. Röm. 9, 21). Es hatte sich eben herausgestellt, dass nicht alle Glieder der Gemeinde in Wahrheit Erwählte waren, da die, welche in den Lehrverirrungen der Zeit, sei es als Irrende, sei es als Verführte, sich nicht bewährten, nicht aus demselben Stoff gemacht und nicht zu demselben Ziel bestimmt sein konnten, wie jene. — **v. 21** folgert aus dem Gleichnisbilde, das seine Deutung in sich selbst trägt, woran man die echten Glieder der Gemeinde, die den *θεμελ.* v. 19 bilden, erkennen kann. Eben weil die Inschrift auf demselben nicht nur eine Aussage über die Stellung Gottes zu ihnen, sondern auch über ihre Verpflichtung gegen Gott enthält, wird es darauf ankommen, dass einer sich selber völlig reinigt (*εκκαθαρ.*, wie I Kor. 5, 7) von allem, was ihm noch von natürlicher Unreinheit anhaftet, und somit das *αποστ. απο αδικ.* befolgt. Das *απο τουτων* geht in prägnanter Verbindung (vgl. Röm. 7, 2. 6) darauf, dass er sich

τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμὴν ἡγιασμένον, εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.

22 *τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε, δίωκε δὲ δικαιοσύνην, πίστιν, ἀγάπην, εἰρήνην μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας.* 23 *τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις*

---

dadurch von den hölzernen und thönernen Gefässen *εις ατιμιαν*, auf denen ja, wie das *μεν—δε* zeigt, in v. 20 der Hauptnachdruck lag, völlig scheidet. Das *ηγιασμ.* bezeichnet das *σκ. εις τιμην* (v. 20) als ein durch die Reinigung von allem Gottmissfälligen Gottgeweihtes, also ganz sein Eigentum Gewordenes. Der Hausherr (I Tim. 6, 1 f.) heisst Gott, weil es sich ja in dem aus v. 20 nachklingenden Bilde um ein Gefäss in seinem Hausrat handelt, das von ihm wohl zu gebrauchen ist (*ευχρηστ.*, wie Philem. v. 11). Mit dem *εις παν εργ. αγ.* (II Kor. 9, 8) verlässt Paul. wieder das Bild, sofern der Sache nach die Dienste, zu welchen das Gefäss bereitgestellt (*ητοιμ.*, wie I Kor. 2, 9), nur durch gute Werke, die die Erwählten thun, geleistet werden. In dem Abschluss des Abschnittes, der von der Gewinnung treuer Gehilfen für den Dienst am Evangelium handelt, denkt der Apostel unwillkürlich hauptsächlich an den Dienst, den man Gott an seiner Gemeinde leistet, obwohl natürlich jedes gute Werk ein Gottesdienst ist.

2, 22—3, 17. Anweisung des Tim. zum Verhalten den Lehrverirrungen gegenüber. — Das *δε* kann nur der rechten Art, sich zu einem *σκευος εις τιμην* zu machen, wie es v. 21 qualifiziert ist, die Warnung vor einer verkehrten gegenüberstellen. Dann aber können die jugendlichen Gelüste (*νεωτερικ.*. wie III Makk. 4, 8) nur die unreifen Christen eignenden sein, welche durch Eifern und Streiten die Irrenden und Verführten zurechtzubringen hoffen. Damit knüpft der neue Abschnitt an eine Warnung an, die indirekt schon in v. 14. 16 lag. Zu *φευγε, διωκε* vgl. I Tim. 6, 11. Der Gegensatz kann natürlich nur zu v. 21 zurückkehren und das, was dort negativ gesagt war, positiv bestimmen. Daher tritt der *αδικ.* v. 19 die *δικ.* gegenüber. Für den Christen fasst sich aber das normale Verhalten, wie I Tim. 6, 11, in Glauben und Liebe zusammen. Vollends die Hervorhebung der *ειρηνη* zeigt deutlich, wie die *νεωτ. επιθ.* zu fassen sind. Allerdings ist diese zunächst eine Eintracht mit (*μετα*, wie Hebr. 12, 14. Röm. 12, 18) denen, welche den Herrn (Christum) anrufen (Röm. 10, 12. I Kor. 1, 2) aus reinem Herzen (I Tim. 1, 5), d. h. mit den *σκευη εις τιμ.*, welche sich wirklich durch völlige Selbstreinigung zu solchen qualifiziert haben (v. 21). Wem es aber vor allem auf den Frieden mit diesen ankommt, der kann seine Aufgabe nicht im Eifern und Streiten mit denen suchen, die es erst werden sollen. — **v. 23** kann als Gegensatz des zu Erstrebenden wieder nur zu dem nach v. 22 zu Fliehenden zurücklenken. Die Eigenschaften derer, welche jene völlig unfrucht-

παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσιν μάχας· 24 *δοῦλον δὲ κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι, ἀλλὰ ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας, διδακτικόν, ἀνεξίκακον,* 25 *ἐν πραΰτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους, μήποτε δώῃ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας,* 26 *καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ, εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.*

---

baren Untersuchungen (*ζητησ.*, wie I Tim. 6, 4) aufbringen, werden auf diese selbst übertragen. Thöricht sind sie (*μωρ.*, wie I Kor. 1, 25. 27), weil sie Dinge, die jedes wirklichen Wahrheitsgehalts bar sind, als tiefe Weisheit ausgeben, und unerzogen (*απαιδ.*, wie Prov. 5, 23), weil sie mit eitler Anmasslichkeit Dinge wissen und ergründen wollen, die nun einmal nicht zu ergründen sind. Wenn man sich diese *ζητησ.* darum verbitten soll (vgl. I Tim. 4, 7), weil man weiss (*ειδως*, wie I Tim. 1, 9), dass sie Streitigkeiten (*μαχαι*, wie Jak. 4, 1) erzeugen, so müssen die *νεωτ. επιθ.* eben in der unreifen Lust zum Streiten und Disputieren bestehen, das doch nur auf leeres Wortgezänk (I Tim. 6, 4) herauskommt, wenn es sich um Dinge handelt, über die man im Grunde nichts wissen kann, und in denen nur Meinung gegen Meinung steht. Ein Knecht Gottes (*κυρ.*, wie v. 19) soll aber nach **v. 24** nicht streiten (*μαχ.*, wie Jak. 4, 2, hier mit Anspielung auf die *μαχαι* v. 23), sondern jedermann (also auch den in die Lehrverirrungen Geratenen) freundlich zureden (*ηπιον*, wie I Thess. 2, 7), so dass er dieselben wirklich zu belehren im stande ist (*διδακτ.*, vgl. I Tim. 3, 2); er soll die geduldige Gelassenheit haben, die sich auch da nicht zum Eifern und Streiten bewegen lässt, wo man ihn durch die Art des Widerspruchs dazu reizt (*ανεξικ.*, vgl. das Subst. Sap. 2, 19). — **v. 25.** *εν πραυτ.*) wie I Kor. 4, 21, gehört zu *παιδ.* (I Tim. 1, 20), das hier ein strafendes Zurechtweisen bezeichnet, welches Besserung bewirken soll. Das *αντιδιατιθ.* bezeichnet solche, die gegen alles freundliche Zureden widerspenstig sind und sich nicht wollen belehren oder zureden lassen. Es können darunter auch solche sein, die an den Lehrverirrungen der Zeit sich beteiligen oder von ihnen sich haben berauschen lassen; aber keinesfalls ist an solche ausschliesslich oder gar an ihre Bestreitung der Wahrheit zu denken. Zu *μηπ.* c. opt. vgl. Lc. 3, 15, zu *διδ. μεταν.* Act. 5, 31. Gemeint ist die Sinnesänderung, wonach sie ihre Widerspenstigkeit gegen das Mahnwort des Gottesknechtes aufgeben und sich zur Wahrheitserkenntnis (I Tim. 2, 4) führen, d. h. den Weg, um echte Gemeindeglieder (v. 21) zu werden, weisen lassen. Die **v. 26** gehoffte Ernüchterung (*αναvηψ.*, vgl. das *εκν.* I Kor. 15, 34), die sie aus der Schlinge, in der sie der Teufel (Eph. 4, 27) gefangen hat, wieder befreien soll (*εκ* prägnant, wie das *απο* v. 21), geht auf die neue Weisheit, die mit ihren hochfliegenden Spekulationen Lehrer und Schüler berauscht hat, ebenso aber auf jede andre *αδικια* (v. 19), in deren Schlinge man geraten, und die

III, 1 τοῦτο δὲ γίνωσκε, ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί. 2 ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι φίλαυτοι, φιλάργυροι, ἀλαζόνες, ὑπερήφανοι, βλάσφημοι, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι, ἀνόσιοι, 3 ἄστοργοι, ἄσπονδοι, διάβολοι, ἀκρατεῖς, ἀνήμεροι, ἀφιλάγαθοι, 4 προδόται, προπετεῖς, τετυφωμένοι, φιλήδονοι μᾶλλον

---

einen so verblendet, dass das nüchterne Urteil über sich selbst ganz verloren geht. Auch das εζωγρ. (Lc. 5, 10) hebt ganz allgemein zur Erläuterung des εκ τ. παγ. hervor, dass sie solche sind, die vom Teufel (in seiner Schlinge) gefangen sind (bem. das part. perf.), während das εις τ. εκ. θελ. (1, 1), zeigt, dass ihre Ernüchterung sie nur zur Erfüllung des göttlichen Willens führen soll, wenn sie ihn nach v. 25 erkennen gelernt haben.

3, 1. *τουτο*) vorausweisend auf die Wichtigkeit der mitzuteilenden Erkenntnis, dass in den letzten Tagen des gegenwärtigen Weltlaufs, also unmittelbar vor der Parusie, eintreten werden (vgl. II Thess. 2, 2) schlimme (χαλ., wie Mt. 8, 28) Zeitläufe. Das δε deutet darauf hin, dass mit dem Eintreten dieser Erscheinung sich für Tim. ganz neue Aufgaben ergeben werden. — **v. 2** begründet, wodurch die Zeitläufe so schwer sein werden, nämlich durch das bevorstehende allgemeine Sittenverderben, das ein Charakteristikum der Menschen überhaupt sein wird. Trotzdem ist nur an die Menschen in der Christenheit gedacht, da sich ja ausserhalb derselben die Sittenlosigkeit von selbst versteht (Röm. 1, 29 ff.) und auch immerhin noch ganz andrer Art ist. Die Schilderung beginnt mit der Selbstliebe, die nur das Ihre sucht (vgl. I Kor. 10, 24), und der Geldliebe (φιλαργ., vgl. das Subst. I Tim. 6, 10), die nur nach dem irdischen Gut trachtet. Prahler und Hoffärtige erscheinen auch Röm. 1, 30 verbunden, hier gesellt sich dazu noch das schmähsüchtige Lästern andrer. Mit dem Ungehorsam gegen die Eltern (Röm. 1, 30) verbindet sich die Undankbarkeit gegen Wohlthäter (αχαρ., wie Lc. 6, 35) und die Impietät, die nichts für heilig achtet (ανοσ., wie I Tim. 1, 9). — **v. 3.** *αστοργ.*) wie Röm. 1, 31, geht auf den Mangel der natürlichen Liebe, wie ασπονδ. auf die Unverträglichkeit, die keinen Bund schliesst oder hält; διαβ. (I Tim. 3, 11) auf jede böse Nachrede, nicht bloss die erlogene. Nur hier findet sich ακρατης (von der Unenthaltsamkeit, die ihren Lüsten den Zügel schiessen lässt, vgl. das Subst. I Kor. 7, 5), ανημερος (der auch von andern nicht zu zähmen ist) und αφιλαγαθ. von dem, dem es an aller Liebe zum Guten fehlt. — **v. 4.** *προδοτ.*) wie Lc. 6, 16, verbindet sich wohl nur durch den Gleichklang mit προπετ., das nach Act. 19, 36 auf kecke Unbesonnenheit geht, wie τετυφ. (das I Tim. 3, 6. 6, 4 nur durch den Kontext die Beziehung auf den Hochmut erhält) auf ein Umnebeltsein von Leidenschaft, das nicht mehr sehen lässt, wohin man gerät. Nur hier finden sich die beiden Schlussworte, die in schönem Gleichklang zum Anfang der Schilde-

ἢ φιλόθεοι, 5 ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι· καὶ τούτους ἀποτρέπου. 6 ἐκ τούτων γάρ εἰσιν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις, ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις, 7 πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα.

---

rung zurückkehren: mehr (*μαλλον η*, wie I Tim. 1, 4) lustergeben, als gottergeben. So stark auch manche Ausdrücke sind, die Schilderung ist doch wesentlich anders, als etwa I Tim. 1, 9ff., was sich daraus erklärt, dass nach **v. 5** an solche gedacht ist, die immer noch in ihrer äussern Lebensgestaltung Frömmigkeit darstellen (*μορφ.*, wie Röm. 2, 20), d. h. die Formen christlichen Lebens mitmachen, obwohl sie die Wirkungskraft der Frömmigkeit verleugnen (vgl. I Tim. 5, 8), indem sie thun, als habe dieselbe die entgegengesetzte Wirkung wie die, welche sie in Wirklichkeit hat. Da Paul. die letzten Zeiten (v. 1) für nahe bevorstehend hält, und Tim. sie jedenfalls noch erleben wird, so ermahnt er denselben, dass er von diesen Leuten, wenn sie kommen (v. 2), sich gänzlich abwenden soll (*αποτρεπ.*, vgl. das *εκτρεπ.* I Tim. 6, 20), also auch nicht einmal mehr um ihre Besserung sich bemühen im Sinne von 2, 24ff., weil, wie nach **v. 6ff.** schon Erscheinungen der Gegenwart zeigen, dies ebenso vergeblich, wie nach v. 9 unnötig ist. Zu *ειναι εκ* vgl. I Kor. 12, 15f. Der Apostel weist auf gewisse, dem Tim. bekannte Leute hin, deren propagandistisches Treiben den Schein annimmt, der Frömmigkeit zu dienen, und doch sicher keine Wirkung wahrer Frömmigkeit (v. 5) ist. Wofür sie Propaganda machen, ist zwar nicht gesagt, aber I Tim. 6, 4f. lässt vermuten, dass es ihre angeblich die Frömmigkeit fördernden neuen Erkenntnisse sind, welche sie in gewinnsüchtiger Absicht in den Häusern, in die sie sich mit allerlei Künsten Zugang zu verschaffen wissen, feil bieten. Das halb ironische *ενδυν.* setzt sich fort in der Schilderung der leicht verführbaren Weiblein, die sie mit ihren Mitteln als wohlfeile Beute gefangen zu führen (*αιχμαλωτ.*, wie Röm. 7, 23) vermögen. Denn gerade dass diese überhäuft sind (*σεσωρ.*, vgl. Röm. 12, 20 nach Prov. 25, 22) mit Sünden, erweckt in ihnen ein gewisses Schuldgefühl, das sie treibt, in religiösen Bestrebungen Beruhigung zu suchen; da sie aber gleichzeitig von mancherlei (*ποικ.*, wie Hebr. 2, 4) Begierden umgetrieben werden (Röm. 8, 14), denen sie keineswegs zu entsagen beabsichtigen, so sind sie leicht für angeblich fromme Spekulationen zu gewinnen, die keinen Einfluss aufs Leben haben und ihnen gestatten, sich ruhig ihren Lüsten hinzugeben. — **v. 7** charakterisiert diese Weiblein weiter als solche, die immerfort lernen, weil ihr religiöses Bedürfnis ein wesentlich theoretisches ist, und doch niemals (bem. die subj. Negation) zur Wahrheitserkenntnis gelangen (vgl. I Tim. 2, 4) können, weil man eben zur wirklichen Wahrheitserkenntnis ohne Sinnesänderung nicht gelangt (vgl. 2, 25), zu der sie durchaus keine

8 ὃν τρόπον δὲ Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς ἀντέστησαν Μωϋσεῖ, οὕτως καὶ οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν, 9 ἀλλ' οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον· ἡ γὰρ ἄνοια αὐτῶν ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν, ὡς καὶ ἡ ἐκείνων ἐγένετο.

10 σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ,

Neigung haben. — **v. 8** führt mit *δε* eine nähere Erläuterung über das Treiben dieser Leute ein, aus welcher erhellt, warum bei ihnen jeder Versuch, sie zu bessern, aussichtslos erscheint. Wenn diese Proselytenmacher in gleicher Weise, wie (*ον τροπ.*, wie Act. 1, 11) Jannes und Jambres, wie die jüdische Tradition die ägyptischen Zauberer Exod. 7, 11 nannte (vgl. Targ. Jonath. z. d. St.), dem Moses Widerstand leisteten (*ανεστ.*, wie Gal. 2, 11), ebenso der Wahrheit Widerstand leisten, weil sie eben die Leute für ihre Lehre gewinnen wollen, so ist klar, dass man solche nicht zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen versuchen kann, sondern sich völlig von ihnen abwenden muss (v. 5). Es wäre aber auch vergeblich, da sie, wie I Tim. 6, 5, als Menschen bezeichnet werden, die am Organ für das Verständnis des Göttlichen zerrüttet sind (*κατεφθαρμ.*, vgl. II Chron. 27, 2) und bereits als unprobehaltig (*αδοκ.*, wie I Kor. 9, 27) konstatiert in Ansehung des Glaubens (I Tim. 1, 19), so dass jeder Versuch zu erproben, wie weit ihr Glaube noch einen Anknüpfungspunkt für Besserungsversuche bietet, aussichtslos ist. — **v. 9.** *αλλ*) aber es ist auch nicht nötig, da von ihnen keine grossen Gefahren zu befürchten sind. Das absichtlich aus 2, 16 wiederholte *προκ. επι πλ.* geht hier, da eben ein Gen., wie dort das *ασεβ.*, fehlt, auf ihre Erfolge, von denen sie selbst durch ihre Jagd nach jenen Weiblein v. 6f. zeigen, wie sie sich selbst keine höheren zutrauen. Die Sinnlosigkeit (*ανοια*, wie Lc. 6, 11) ihres Unternehmens, die eben darin besteht, dass sie sich als fromme Leute geberden und doch nur für eine Erkenntnis Propaganda machen, die mit der Frömmigkeit nichts zu thun hat, wird nach dem Begründungssatz bald genug allen handgreiflich (*εκδηλ.*, wie III Makk. 3, 19. 6, 5) sein und sie vor jedem gefährlichen Einfluss desselben bewahren. Da schliesslich in dem Satz mit *ως και* (Röm. 9, 25) darauf hingewiesen wird, wie auch jene es nach Exod. 8, 14f. 9, 11 dem Moses gegenüber nicht weit brachten, so ist damit ausdrücklich das tert. comp. angegeben, um deswillen v. 8 gerade die ägyptischen Zauberer als Parallele herangezogen sind, und jedes Suchen nach einem andern tert. comp. ausgeschlossen. —

v. 10. *συ δε*) hebt hervor, wie Tim. sich von jener Scheinfrömmigkeit der Zukunft notwendig abwenden muss (v. 5), da er nicht Leuten, wie die v. 6—9 geschilderten, die schon ganz ihr Bild zeigen (vgl. *εκ τουτ. εισιν* v. 6), sondern des Apostels (bem. das betont gestellte *μου*) Lehre (im Sinne von I Tim. 1, 10. 4, 6) bei seiner Bekehrung zum Christentum nach-

τῇ προθέσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθυμίᾳ, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ,
11 *τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ,*
ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις, οἵους διωγμοὺς ὑπήνεγκα· καὶ ἐκ πάν-
των με ἐρύσατο ὁ κύριος. 12 *καὶ πάντες δὲ οἱ θέλοντες ζῆν*
εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται. 13 *πονηροὶ δὲ ἄνθρω-*

---

zufolgen sich entschloss, wie der Aor. von *παρακολουθ.* (I Tim. 4, 6) sagt. Grade im Gegensatz zu den Lehren jener Leute, welche auf das Leben keinerlei Einfluss ausüben, heben die weiter sich anreihenden Dative hervor, dass Tim. sich damit zugleich entschloss, die gesamte Lebensführung (*αγωγη*, wie Esth. 2, 20) des Apostels sich zum massgebenden Vorbilde zu nehmen oder wenigstens, wie das *προθεσ.* (vgl. Act. 11, 23) bescheiden hinzufügt, den derselben zu Grunde liegenden Vorsatz, auch wo dieser noch nicht, wie er es wünschte, in ihr zum Ausdruck gekommen. Eben darum folgen noch die Stücke, in denen dies wenigstens unleugbar geschehen, der Glaube, die Langmut, welche die Unbill andrer dauernd trägt, und welche Paul. von sich nach II Kor. 6, 6 aussagen kann, wie die Liebe selbst in ihren positiven Erweisungen und die Geduld gegenüber dem, was Gott ihm in seinem Beruf zu tragen auferlegt. — **v. 11.** *τ. διωγμ.*) reiht sich ganz parallel den vorigen Dativen an, weil die Verfolgungen mit zu dem Bilde des Christenlebens gehören, dem Tim. bei seiner Bekehrung nachzufolgen sich entschloss, und zwar solche, welche ihm schwere Leiden (*παθημ.*, wie II Kor. 1, 5. 7) bereiteten von der Art, wie (*οια*) sie dem Apostel gerade in der Zeit, in welcher Tim. bekehrt wurde, in Antiochia, Ikonium, Lystra widerfuhren (*γιν.* c. dat., wie Röm. 11, 25), wie er sie also als vom Christenleben unzertrennlich betrachten musste. In dem parallelen Relativsatz wird das *διωγμ.* wieder aufgenommen, weil der Nachdruck auf dem *υπηνεγκα* (I Kor. 10, 13) ruht; denn nur weil Paulus die Verfolgungen standhaft erduldete, konnte Tim. ein Leben, das solche Verfolgungen mit sich brachte, sich zum Vorbilde wählen. Erst mit dem *και εκ παντων* (statt *και εξ ων παντ.*) löst sich die Relativkonstruktion auf (wie I Kor. 8, 6) zur Vermeidung des Wechsels im Relativpronomen; aber die Thatsache, dass Christus den Apostel aus den mit all diesen Verfolgungen verbundenen Todesgefahren errettete (*ερυσ.*, wie II Kor. 1, 10), gehört mit zur Erklärung, wie sich Tim. ein Leben voll Leiden und Verfolgungen zum Vorbilde wählen konnte, was doch kaum möglich gewesen wäre, wenn er nicht zugleich sah, wie der Herr sich in ihnen seines standhaften Bekenners annahm. — **v. 12.** *και παντ. δε*) vgl. I Tim. 3, 10, fügt erläuternd hinzu, wie solche Verfolgungen ja keineswegs bloss zu dem Berufsleben eines Apostels gehören, sondern dass alle, welche in der Lebensgemeinschaft mit Christo ein frommes Leben (*ζην ευσεβ.*, nur noch Tit. 2, 12) zu führen wünschen, Verfolgung erleiden werden (vgl. zur Sache I Thess. 3, 4), da ja Tim. sich zum Christenleben überhaupt bei seiner Bekehrung entschloss. — **v. 13** tritt nun erst der Gegensatz zu

ποι καὶ γόητες προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον, πλανῶντες καὶ πλανώμενοι. 14 *σὺ δὲ μένε, ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες,* 15 *καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* 16 *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδα-*

---

dem *συ δε* v. 10 hervor. Während Tim. den Weg erwählt hat, den ihm die Nachfolge des apostolischen Lebens vorschreibt, gehen böse Menschen (II Thess. 3, 2), wie die, von denen er sich nach v. 2—5 abwenden soll, und Betrüger (vgl. das Subst. II Makk. 12, 24), die mit ihren Gauklerkünsten etwas völlig Fremdartiges an die Stelle der Wahrheit setzen, wie die mit den ägyptischen Zauberern verglichenen Proselytenmacher v. 6—9, einen Weg, der nur abwärts führt. Das *προκοψ.* steht hier natürlich wieder, wie 2, 16, vom Fortschritt ihrer inneren Entwicklung zum Schlechteren (*χειρ.*, wie I Tim. 5, 8). Das *πλανωντ. κ. πλανωμ.* charakterisiert die Gemeinten als solche, die andre verführen, wie die *γοητ.*, und die selbst in die Irre gehen, wie die *πον. ανθρ.* — **v. 14.** *συ δε*), wie v. 10, hebt im Gegensatz zu den v. 13 genannten Kategorien hervor, wie Tim., um nicht auf denselben Weg zu geraten, wie sie, nur zu beharren braucht in dem was (*εν οις = εν εκεινοις α*) er gelernt hat in der Nachfolge des Apostels v. 10. Das in das *εν οις* verschlungene *α* gehört auch zu *επιστ.*: in betreff dessen du zur vollen Gewissheit gebracht wurdest (vgl. I Reg. 1, 36. 8, 26). Das *ειδως* motiviert die Ermahnung zum *μενειν*, sofern schon die Pietät gegen seine leiblichen Eltern (1, 5), die in das *παρα τινων* mit eingeschlossen sind, wie gegen Paulus, ihn dazu bewegen muss. — **v. 15.** *και οτι*) leitet mit leichter var. struct. einen dem begründenden Partizipialsatz (*ειδως*) parallelen Begründungssatz ein, weil das *ειδεναι* hier in etwas anderm Sinne genommen ist. Auch darum soll er bleiben in dem, was er gelernt hat, weil er von Kindheit auf nicht nur mündlichen Unterricht genossen hat, sondern auch in Buchstaben gefasste heilige (*ιερα*, wie I Kor. 9, 13) Schriften (daher *γραμμ.* statt *γραφαι.* vgl. Esth. 6, 1) kennt (*οιδ.* im Sinne von I Kor. 13, 2. II Kor. 5, 16), welche im stande sind (bem. das artikulierte Part. nach dem artikellosen Subst., wie Röm. 1, 18. 2, 14), weise zu machen (*σοφισ.*, wie Psal. 19, 8. 105, 22) zum Errettetwerden vom Verderben, d. h. den Weg zu zeigen, der im Gegensatz zu der Scheinfrömmigkeit v. 5 zur Heilsvollendung führt. Das vermag sie freilich nur mittels eines in Christo begründeten Heilsvertrauens (vgl. I Tim. 3, 13), ohne welches die Schrift nicht recht verstanden und angewandt werden kann, und nicht, wenn sie etwa, wie in jener neuen Weisheit, zum Ausgangspunkt unfruchtbarer Spekulation gemacht wird. — **v. 16.** *πασα γραφη θεοπν.*) nimmt den Begriff der *ιερα γραμμ.* auf, indem von jeder Schrift, welche von Gott eingehaucht. durch einen divinus afflatus entstanden und eben darum heilig ist, ausgesagt wird, dass sie diesem ihrem Ursprung nach auch nützlich ist (*ωφελ. προς*. wie I Tim. 4, 8) zur Belehrung,

σκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, 17 *ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.*

IV, 1 *Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.* 2 *κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι εὐκαίρως, ἀκαίρως, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ*

---

zur strafenden Überführung (*ελεγμ.*, wie Lev. 19, 17) von allem, was dem Willen Gottes zuwider ist, zur Wiederherstellung in einen besseren Stand (*επανορθ.*, wie III Esr. 8, 52), zu einer erziehenden Thätigkeit (*παιδ.*. wie Eph. 6, 4), die sich in der Sphäre der Gerechtigkeit (2, 22) bewegt, also die Herstellung derselben bezweckt. Dass es sich ausschliesslich um den Nutzen der Schrift zur Verwirklichung des nach v. 10 von Tim. bereits acceptierten christlichen Lebensideals handelt, zeigt der Absichtssatz in **v. 17**, wonach ihre Dienlichkeit zu allen diesen Thätigkeiten beabsichtigt, dass der Mensch Gottes (vgl. I Tim. 6, 11) in seiner Art vollkommen sei, was durch das mit *κατηρτισμ.* (I Kor. 1, 10) gleichbedeutende Part. *εξηρτισμ.* dahin erklärt wird, dass er fertig zubereitet sei zu jedem guten Werk (2, 21).

4, 1—8 folgt die an 1, 6ff. anknüpfende feierliche Schlussermahnung. — *διαμαρτ. ενωπ. τ. θ.*) wie 2, 14, doch, wie I Tim. 5, 21, mit *κ. χρ. ιησ.* verbunden, weil nicht nur Gott, sondern auch Christus, welcher dereinst Lebendige und Tote (Act. 10, 42), also auch ihn, wenn er inzwischen gestorben, richten wird, sein Zeuge sein soll, dass er gethan hat, was er konnte, um den Tim. an seine Pflicht zu erinnern. Darum bezeugt er ihm feierlich sowohl die Erscheinung Christi als des Richters bei seiner Wiederkunft (I Tim. 6, 14), als sein Reich, d. h. das vollendete Gottesreich, in dem er zur Rechten Gottes mitherrscht (vgl. Eph. 5, 5), damit Tim. sich prüfe, ob er vor jenem bestehen und an diesem teilnehmen kann, was davon abhängen wird, ob er die asyndetisch angeknüpfte Ermahnung befolgt oder nicht. — **v. 2.** *κηρυξ.*) wie Gal. 2, 2, da der *λογος* schlechthin (I Thess. 1, 6) nichts andres ist als das Evangelium. Das *επιστηθι* (vgl. I Thess. 5, 3) kann nur das Auftreten (mit der Verkündigung des Evang.) schlechthin bezeichnen, wobei er nicht darauf reflektieren soll, ob er denen, vor die er hintritt, damit zur rechten (*ευκαιρ.*, wie Sir. 18, 21) oder zur unrechten Zeit (*ακαιρ.*, wie Sir. 35, 4) kommt. Zu *ελεγξ.* vgl. I Tim. 5, 20, zu *επιτιμ.* (Jud. v. 9), das auf tadeln-

μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ. 3 ἔσται γὰρ καιρός, ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους, κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν, 4 καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. 5 σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν, κακοπάθησον, ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. 6 ἐγὼ

---

des Schelten der Überführten geht, das Subst. II Kor. 2, 6. Das *πασῃ* geht auf jede Erweisung der Langmut, die nicht aufhört, auf Erfolg der Ermahnung zu hoffen (vgl. I Kor. 13, 7), wie bei *διδ.* auf jede Art von Belehrung, durch welche der Ermahnte zugleich von der Notwendigkeit des Geforderten überzeugt wird. — **v. 3** begründet diese Ermahnung dadurch, dass in einer Zukunft, die Tim. noch erleben wird, dies alles doppelt notwendig sein wird. Denn man wird in ihr die gesunde Lehre (I Tim. 1, 10) unerträglich finden (*ανεξ.*, wie II Kor. 11, 1. 19), weil sie die Sünden straft, von denen man nicht lassen will. Es ist offenbar der Beginn des 3, 2—5 geschilderten Sittenverderbens, der diese Abneigung gegen die gesunde Lehre herbeiführen wird. Weil sie sich die ihnen eigentümlichen Lüste massgebend sein lassen, suchen sie sich andre Lehrer, als die, welche dieselben rügen und strafen. Es liegt eine Ironie darin, dass sie sich solche, einen über den andern, aufhäufen (bem. das verstärkende Comp. von *σωρ.* 3, 6), weil es ihnen darauf ankommt, dass jeder etwas Neues bringt, während es doch rechte Lehrer nicht so massenhaft giebt. Daher das begründende *κνηθ. τ. ακοην.* Der Kitzel, den sie am Gehörwerkzeuge (I Kor. 12, 17) empfinden, ist Bild des Bedürfnisses, stets etwas Neues und Pikantes zu hören, wie es von den immer neuen Lehrern befriedigt wird. — **v. 4.** *αποστρεψ.*) Von der Wahrheit, die sie nötigen würde, ihren Lüsten zu entsagen, werden sie ihre Ohren abwenden und aus dem rechten Wege abbiegend sich wenden (*εκτραπ.*, wie I Tim. 1, 6) zu den Fabeleien (I Tim. 1, 4). Diese Dinge, mit denen man sich schon jetzt so viel beschäftigte (3, 7), werden erst recht ein gesuchter Gegenstand werden, wenn der sittliche Abfall es empfiehlt, sein religiöses Bedürfnis mit Dingen zu befriedigen, die den Menschen ruhig in seinen Lüsten fortleben lassen. — **v. 5.** *νηφε*) wie I Thess. 5, 6. 8, hier von der Geistesklarheit und Besonnenheit, die auch durch solche Zeitströmungen sich den Blick nicht trüben lässt für das, was gesunde Lehre und krankhafte Liebhaberei ist, auch da, wo der Unterschied nicht unmittelbar klar vor Augen liegt (*εν πασ.*, wie I Tim. 3, 11). Das *κακοπαθ.* (1, 8. 2. 3) zeigt, dass der Brief abschliessend zum Anfange zurückkehrt; denn das *εργ. ευαγγ.* (Eph. 4, 11) ist eben die Verkündigung des Wortes v. 2, in deren Ausrichtung er die ihm eigne Gabe (1, 6) bethätigen soll und die ihm als einem Knecht Gottes (2, 24) aufgetragene Dienstleistung voll ausrichten *πληροφορ.*, wie Lc. 1, 1; anders Röm. 4, 21). — **v. 6.** *εγω*) hebt hervor,

γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν.
7 *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν*
τετήρηκα· 8 *λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν*
ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ
μόνον δὲ ἐμοί, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν
αὐτοῦ.

---

dass die Erfüllung der Ermahnung um so dringlicher ist, als er, der bisher das Werk des *ευαγγ.* (vgl. I Kor. 1, 17) gethan und diesen Dienst ausgerichtet, seinem Ende nahe ist, Tim. also künftig ihn darin ersetzen muss. Das Bild vom *σπενδ.*, etwas anders gewandt, als Phil. 2, 17, bezeichnet, dass durch Vergiessen seines Blutes im Märtyrertode er selbst ein Trankopfer wird, und das Praes., dass dies bereits zu geschehen im Begriff steht (vgl. z. B. II Kor. 13, 1), da der Zeitpunkt seines Aufbruchs (aus diesem Leben, vgl. das Verb. Phil. 1, 23) eingetreten ist (*εφεστ.*, vgl. Act. 28, 2). Nichts aber konnte den Tim. stärker zur Treue in seinem Beruf ermuntern, als die hoffnungsvolle Freude, mit welcher der Apostel am Ziele seines Lebenswerkes auf dasselbe **v. 7f.** zurückblicken kann. Der *καλ. αγ.* (I Tim. 6, 12) ist hier die ihm in seinem apostolischen Berufe aufgetragene Thätigkeit, die der ihr winkenden Belohnung wegen mit einem Wettkampf und Wettlauf (I Kor. 9, 24f.) verglichen wird, in dem es einen Siegespreis gilt. Die Perf. zeigen, dass sein Lauf (*δρομ.*, wie Act. 20, 24) abgeschlossen ist und bleibt, also sein Ende unmittelbar bevorsteht. Erst in *τ. πιστ. τετηρ.* tritt ein Urteil über die Art, wie er sein Amtsleben geführt hat, hervor, das doch auch nur sagt, was vor Augen liegt, dass er den Glauben, den zu verleugnen ihn seine Verfolgungen veranlassen konnten, unverletzt bewahrt hat. — **v. 8.** *λοιπον*) wie I Kor. 1, 16, hebt hervor, wie angesichts dieses *τ. πιστ. τετηρ.* das ihm bevorstehende Ende v. 6f. nichts Schreckhaftes für ihn hat, da im übrigen nur das eine feststeht, dass der Siegerkranz, mit dem das normale Verhalten im Kampfe, das hier eben im Festhalten des Glaubens besteht, gekrönt wird, ihm bereits hinterlegt ist (*αποκειτ.*, wie Kol. 1, 5), also nicht entgehen kann. Der Relativsatz verweist noch ausdrücklich darauf, wie dieser Kranz nur die naturgemässe Vergeltung (*αποδωσ.*, wie Röm. 2, 6) ist, mit welcher Christus als gerechter Richter an jenem Tage die Gerechtigkeit, d. h. sein normales Verhalten im Kampf nach der Norm der Gerechtigkeit krönen wird. Vgl. zur Sache II Kor. 5, 10. Das *ου μονον δε* zeigt deutlich, dass dieser Ausblick auf sein Hoffnungsziel den Tim. zu gleicher Treue ermuntern soll. Gemeint sind alle, welche die bevorstehende Erscheinung Christi lieb gewonnen haben und dauernd lieben (bem. das Perf.), weil kein Bewusstsein der Untreue (vgl. I Kor. 4, 2) diese Liebe in Furcht vor dem kommenden Richter verwandelt. So erklärt der Schluss dieser Ermahnung, woher dieselbe mit der feierlichen Bezeugung dieser Erscheinung (v. 1) begann.

9 σπούδασον ἐλθεῖν πρός με ταχέως. 10 Δημᾶς γάρ με
ἐγκατέλιπεν, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, καὶ ἐπορεύθη εἰς Θεσσα-
λονίκην, Κρήσκης εἰς Γαλατίαν, Τίτος εἰς Δαλματίαν· 11 Λου-
κᾶς ἐστὶν μόνος μετ' ἐμοῦ. Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ·
ἔστιν γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν. 12 Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα
εἰς Ἔφεσον. 13 τὸν φελόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρῳάδι παρὰ
Κάρπῳ, ἐρχόμενος φέρε, καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας.
14 Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεὺς πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο — ἀποδώσει

4, 9—22. Geschäftlicher Briefschluss. *σπουδασ.*) Tim. soll sich beeifern, schnell zu ihm zu kommen, da nach der Andeutung in v. 6f. er sonst ihn vielleicht nicht mehr am Leben finden könnte. Es gilt also, jedes Hindernis aus dem Wege zu räumen und jede Gelegenheit sofort zu benutzen. — **v. 10** begründet diese Einladung durch seine Vereinsamung. Warum ihn Demas im Stiche gelassen (II Kor. 4, 9), sagt das *αγαπ. τ. νυν αιωνα* (I Tim. 6, 17). Da er im Gegensatz zu den *ηγαπηκ.* v. 8 die gegenwärtige Weltzeit (statt der mit der Erscheinung Christi anbrechenden) lieb gewonnen hat, so ist er aus Furcht, in sein Schicksal verwickelt zu werden, entweder nach Thessalonich abgereist (I Tim. 1, 3) oder dorthin gegangen (I Kor. 16, 4. 6), anstatt zu ihm zu kommen. Dasselbe gilt von dem bei Krescens und Titus zu ergänzenden *εποgευθη*. Da letzterer für den Winter nach dem illyrischen Nikopolis bestellt war (Tit. 3, 12), so kann er leicht, nachdem der Apostel durch seine Gefangenschaft verhindert war, dorthin zu kommen, nach Dalmatien gegangen sein. Nach **v. 11** war Lukas (Kol. 4, 14) allein in seiner Gesellschaft, daher sehnt er sich nach dem Freunde. Den Markus (Kol. 4, 10) soll er mitnehmen (*αναλαβ.*, wie Act. 20, 13f.) und mit seiner eignen Person herbringen (*αγειν*, wie I Thess. 4, 14), freilich nicht, weil auch er ihm Gesellschaft leisten soll, sondern, weil er ihn zu einer nicht näher bezeichneten Dienstleistung braucht (*ευχρηστ.*, wie 2, 21). Im Zusammenhang damit kann **v. 12** nur erklären, wie er den Tychikus (Eph. 6, 21) bereits nach Ephesus gesandt hat, um ihn abzulösen, so dass er auch den Markus, der sonst seine Stelle vertreten müsste, ruhig mitbringen kann, ohne dass es der so mannigfach gefährdeten Gemeinde daselbst an einer Oberleitung fehlen wird. — **v. 13.** *φελον.*) bezeichnet wohl den Reisemantel, den er, wahrscheinlich auf der I Tim. 3, 14 intendierten Rückreise nach Ephesus bei Karpus in Troas zurückgelassen hatte und durch seine inzwischen erfolgte Verhaftung verhindert war, wieder an sich zu nehmen, da das *μαλιστα*, das die Pergamentrollen als die ihm wichtigsten bezeichnet, zeigt, dass es sich nicht um Bücher handelt, die zusammen in einem Mantelsack waren. Wenn er kommt, soll er sie mitbringen (*φερ.*, wie Mt. 14, 18). — **v. 14.** *χαλκ.*) wie Gen. 4, 22. Dass Alex. hier durch diesen Zusatz charakterisiert wird, schliesst nicht aus, dass es der I Tim. 1, 20 erwähnte war, der dort durch

αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ —, 15 *ὃν καὶ σὺ φυλάσσου·*
λίαν γὰρ ἀντέστη τοῖς ἡμετέροις λόγοις. 16 *ἐν τῇ πρώτῃ μου*
ἀπολογίᾳ οὐδείς μοι παρεγένετο, ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον· μὴ
αὐτοῖς λογισθείη· 17 *ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέν*
με, ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα
τὰ ἔθνη, καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος. 18 *ῥύσεταί με ὁ*

---

seine Gemeinschaft mit Hymenaeus charakterisiert war. Vielmehr begreift sichs leicht, dass der Disziplinierte ihm viel Böses erwiesen hat (*ενεδειξ.*, etwas anders, als I Tim. 1, 16), indem er durch allerlei Machinationen ihm in seinem Prozess zu schaden suchte. Die parenthetische Hinweisung auf die gerechte Vergeltung Christi (v. 8) soll nur die Schlechtigkeit seiner Handlungsweise noch stärker hervorheben, vor der **v. 15** der Apostel den Tim. warnt (*φυλασσ.*, wie Act. 21, 25). Um dieser Warnung willen ist überhaupt Alex. hier erwähnt, der, wie er in Rom den Aussagen des Apostels, die derselbe im Namen aller Christen gethan (daher das *ημετερ.*, vgl. Röm. 15, 4), aufs heftigste (*λιαν*, vgl. II Kor. 11, 5) mit seinem Zeugnis entgegengetreten war (*αντεστη*, wie 3, 8), so nun, nach Eph. zurückgekehrt, versuchen konnte, den Tim. an seiner Abreise zu verhindern oder ihn in das Schicksal des Apostels zu verwickeln. Diese Erinnerung an seinen Prozess führt den Verf. **v. 16** noch einmal auf seine Vereinsamung zurück, die den Tim. zum Kommen bewegen soll (v. 9 f.), wohl auch um bei der Fortsetzung seines Prozesses mit seinem Zeugnis für ihn einzutreten. Denn bei seiner ersten öffentlichen Verantwortung vor Gericht (*απολογ.*, vgl. Phil. 1, 7) kam keiner ihm zur Hilfe, wie der dat. comm. andeutet, sondern alle, auf deren Beistand vor Gericht er rechnen konnte, liessen ihn im Stich (v. 10). Selbst wenn darunter Lukas (v. 11) oder die v. 21 genannten Freunde sich befanden, zeigt 1, 7 f., wie leicht die Scheu, sich zu dem Apostel zu bekennen, auch nahe Freunde im entscheidenden Augenblicke fernhalten konnte. Daher auch das milde *μη αυτ. λογισθ.* (II Kor. 5, 19), welches im Gegensatz zu v. 14 zeigt, dass es aus Schwachheit und nicht aus Böswilligkeit geschah. — **v. 17.** *ο δε κυρ.*) sagt, wie im Gegensatz zu den Freunden, die ihn im Stiche liessen, Christus ihm beistand (Röm. 16, 2), indem er ihn stärkte (*ενεδυναμ.*, wie I Tim. 1, 12), d. h. ihm Mut und Freudigkeit zu einer Selbstverteidigung gab, durch die erst das ihm aufgetragene *κηρυγμα* (I Kor. 1, 21) zur vollen Ausführung gelangte (*πληροφορ.*, wie v. 5), indem er vor dem höchsten Tribunal der Welthauptstadt ein sieghaftes Zeugnis für das Evangelium ablegte, und so alle Völker (Röm. 1, 5) davon hören mussten, da diese Verteidigung sicher weltkundig wurde. Der sich an *ενεδυναμ.* anschliessende zweite Beweis des Beistandes Christi war dann, dass er (natürlich infolge seiner Verteidigung) diesmal noch aus Löwenrachen (vgl. I Makk. 2, 60), d. h. aus drohender Todesgefahr errettet ward, indem die erste Gerichtsverhandlung noch nicht mit seiner Verurteilung endete. — **v. 18.** *ρυσετ.*) mit *απο*, wie Röm. 15, 31,

κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

19 *ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον.*
20 *Ἔραστος ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ, Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ*
ἀσθενοῦντα. 21 *σπούδασον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν. ἀσπάζεταί σε*
Εὔβουλος καὶ Πούδης καὶ Λίνος καὶ Κλαυδία καὶ οἱ ἀδελφοὶ
πάντες. 22 *ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.*

---

kann nur auf die Errettung von jedem bösen Werk (Kol. 1, 21) gehen, das ihm die Feinde in Zukunft anthun wollen, doch angesichts der v. 6 sicher ausgesprochenen Erwartung nur so, dass ihn der Tod von alledem, womit ihn die Bosheit der Feinde bedroht, definitiv enthebt, weshalb auch unmittelbar damit verbunden wird die definitive Errettung vom ewigen Verderben, durch die er in (*εις* prägnant, wie das *εν* Röm. 5, 10) das Reich Christi versetzt wird, das himmlische (I Kor. 15, 48 f.) im Unterschiede vom irdischen (Kol. 1, 13), wo man den Übelthaten der Feinde immer noch ausgesetzt ist, das nach v. 1 mit der Parusie eintritt. Zur Doxologie, die hier aber, wie Röm. 9, 5, auf Christum bezogen, vgl. Gal. 1, 5.

v. 19. *ασπασ.*) wie Röm. 16, 3, wo auch Priska und Aquilas gegrüsst werden. Zu *τ. ονησ. οικον* vgl. 1, 16. Daneben kann **v. 20** nur erklären, warum er den Erast (Act. 19, 22) nicht grüssen lässt, für den Fall, dass derselbe inzwischen nach Ephesus zurückgekehrt sein sollte. Offenbar hatte derselbe den Apostel bei seiner Abreise von Ephesus (I Tim. 1, 3) begleitet, war aber, statt, wie er beabsichtigt, dorthin zurückzukehren, in Korinth geblieben (3, 14), also seines Wissens noch dort und nicht in Ephesus. Den Epheser Trophimus aber (Act. 21, 29), der ihn wohl noch weiter begleiten wollte, hatte er krank (*ασθεν.*, wie Phil. 2, 26) in Milet zurücklassen müssen, so dass er auch ihn nicht in Ephesus vermuten kann. — **v. 21.** *σπουδ.*) knüpft an v. 9 an, um ihm die Weisung zu geben, noch vor Einbruch der winterlichen Jahreszeit (Mt. 24, 20) zu kommen, damit nicht durch Einstellung der Schiffahrt die Reise ganz ins Ungewisse hinausgeschoben werde. — *ασπαζ.*) wie Röm. 16, 21. 23 von mehreren Subjekten. Wenn auch, wie I Kor. 16, 20, sich alle Gemeindeglieder dem Grusse anschliessen, so scheint doch Tim. mit den vier ausdrücklich Genannten in der ersten Gefangenschaft des Apostels näher bekannt geworden zu sein. — **v. 22.** *ο κυρ.*) Dass der Herr selbst seinem Geistesleben (*μετα τ. πνευμ. σ.*, wie Gal. 6, 18) allezeit zur Seite sein soll, erklärt sich daraus, dass die sonst angewünschte Gnade, wie I Tim. 6, 21, allen zum Geleit gewünscht werden soll. Bei dem durchaus persönlichen Charakter des Briefes konnte Paulus nicht erwarten, dass derselbe, wie der erste, der Gemeinde mitgeteilt wurde, und so wird hier der Segenswunsch für die Gemeinde von dem persönlichen an Tim. getrennt.

ΠΡΟΣ ΤΙΤΟΝ.

1 *Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν* 2 *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων* 3 — *ἐφανέρωσεν δὲ καιροῖς ἰδίοις τὸν λόγον*

1, 1—4. Zuschrift und Gruss. — *δουλ. θ.*) wie Jak. 1, 1, bezeichnet das Verhältnis amtlicher Untergebenheit zu Gott, in dessen Dienst er steht (*δουλ. κυρ.*: II Tim. 2, 24), und zwar, wie das *δε* dies Verhältnis näher bestimmt, als Apostel Jesu Christi, wie in den Briefen an Tim. er sich nur umgekehrt als einen Apostel Christi, der es auf Befehl oder durch den Willen Gottes ist, bezeichnet. Daher sagt das *κατα*, wie II Tim. 1, 1, dass er Apostel sei in Gemässheit Glaubens, wie er in Erwählten Gottes (Röm. 8, 33) gewirkt werden soll (um sie zur Gemeinde herzuzurufen), was ja die spezifische Aufgabe des Apostels und also im Grunde wirklich nur ein Dienst Gottes an seinen Auserwählten ist. Nur tritt hier zu dieser Aufgabe noch hinzu, was in den Wirren der Zeit besonders not that, die Bewirkung einer Wahrheitserkenntnis (I Tim. 2, 4), bei der es sich freilich, wie der nachträgliche artikulierte Zusatz sagt, nicht um das handelt, was man damals vielfach für Wahrheit ausgab, sondern um die frömmigkeitsmässige (vgl. I Tim. 6, 3) Wahrheit, wie sie der Fromme allein sucht und anwendet. Es wird aber **v. 2** noch ausdrücklich hinzugefügt, dass er ein solcher Apostel nur ist auf Grund (*επι*, wie Röm. 4, 18) einer Hoffnung (*ελπ.*, c. gen. obj., wie Röm. 5, 2) ewigen Lebens; denn nur weil es ein solches Hoffnungsziel giebt, zu dem die Erwählten bestimmt sind, soll Glaube und Wahrheitserkenntnis in ihnen gewirkt werden, um sie demselben zuzuführen. Vgl. das *αποστ. και επαγγ. ζ.* II Tim. 1, 1. Dass aber auch in dieser Beziehung der Apostel nur im Dienste Gottes steht, sagt der Relativsatz; denn dies ewige Leben hat kein andrer verheissen (Röm. 4, 21), als Gott, der nicht lügen kann (*αψευδ.*, wie Sap. 7, 17, vgl. Röm. 3, 4), vor ewig langen Zeiten. Das *προ χρον. αιων.* (II Tim. 1, 9) steht hier (vgl. Lc. 1, 70) nur in relativem Sinne von dem unmessbar hohen Alter der Verheissung, das sie um so unverbrüchlicher macht. — **v. 3.** *εφανερ.*) wie II Tim. 1, 10. Die Relativkonstruktion löst sich auf, wie II Tim. 3, 11 (wodurch, da der Hauptsatz v. 4

αὐτοῦ ἐν κηρύγματι, ὃ ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ —, 4 Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν. χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

5 τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ

---

regelrecht vollendet wird, v. 3 den Charakter einer Parenthese empfängt), weil ja das ewige Leben selbst noch nicht kundgemacht ist (was nach Kol. 3, 4 erst bei der Parusie geschieht) und doch schon etwas andres an die Stelle der Lebensverheissung getreten ist, nämlich das Gotteswort (II Tim. 2, 9) der Heilsbotschaft, welches den Weg zur Erlangung desselben zeigt. Dies sein Wort hat Gott kundgemacht zu dafür geeigneten Zeiten (vgl. I Tim. 2, 6), sofern erst mit der Erscheinung des Heilsmittlers die rechte Zeit dafür gekommen war, und zwar nicht, indem es an einzelne erging, sondern in einem der Natur der Sache nach für die ganze Welt bestimmten κηρυγμα (II Tim. 4, 17), welches mit Heroldsruf das Gekommensein jenes Heilsmittlers verkündigt. Wenn der Apostel (bei seiner Aussendung durch Christum, vgl. I Kor. 1, 17) mit diesem κηρυγμα betraut ist (I Tim. 1, 11), so geschah dies in Gemässheit eines Auftrages Gottes, der alle Veranstaltungen zu unsrer Errettung getroffen hat (vgl. I Tim. 1, 1), so dass Paul. auch in diesem Sinne mit seinem apostolischen Beruf lediglich im Dienste Gottes steht. Es wird dies aber betont, um, wie Röm. 1, 5, von dem über sein Apostolat überhaupt Gesagten zu seiner Person zurückzulenken, in welcher er als Herold jener Gottesbotschaft dem Adressaten gegenübertritt und also nicht als der Vater zu seinem geistlichen Kinde reden kann, sondern nur kraft seines Amtes, was Gott ihn reden heisst. — **v. 4.** γνησ. τεκν.) wie I Tim. 1, 2; doch hier mit κατα κοιν. (Jud. v. 3. Act. 2, 44) πιστ., um anzudeuten, dass man an der Gemeinsamkeit des Glaubens die Kindesähnlichkeit mit ihm erkennt. Bem. das einfache χαρ. κ. ειρ. der älteren Briefe und τ. σωτ. ημ. (v. 3) statt des κυρ. in den Briefen an Tim.

1, 5—16. Anweisung zur Bestellung von Presbytern. — τουτ. χαρ.) wie Eph. 3, 1. 14, weist voraus auf die Aufgabe, der zu Liebe Paul. den Tit. in Kreta zurückliess, statt ihn, wie man es von dem Gehilfen des Apostels (Gal. 2, 3) erwarten sollte, mitzunehmen. Er sollte nämlich, was der Apostel zu ordnen übrig gelassen, vollends in Ordnung bringen, und zwar (και, wie I Kor. 3, 5) insbesondre von Stadt zu Stadt (κατα πολιν, wie Act. 15, 21) Presbyter (I Tim. 5, 17. 19) bestellen (Act. 6, 3). Nach dem ως σοι διεταξ. (I Kor. 7, 17) hat Paulus die betreffende Anordnung schon mündlich getroffen, ehe er abreiste, muss aber jetzt, wo die Abberufung des Tit. bevorsteht (3, 12), ihn daran erinnern, dass dies seine Hauptaufgabe sei, um deretwillen er zurückgelassen, damit sie

σοι διεταξάμην, 6 εἴ τις ἐστὶν ἀνέγκλητος, μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, τέκνα ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα. 7 δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αὐθάδη, μὴ ὀργίλον, μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, μὴ αἰσχροκερδῆ,
8 *ἀλλὰ φιλόξενον, φιλάγαθον, σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ,*
9 *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς*

---

ja nicht versäumt werde. — **v. 6.** *ει τις*) wie I Tim. 3, 1, deutet an, dass dabei freilich nicht bloss auf die selbstverständliche Begabung und Neigung zu solchem Amte zu sehen sei, sondern auch auf gewisse Vorbedingungen, ohne die der Älteste das erforderliche Vertrauen der Gemeinde nicht besitzen würde. Zur Unbescholtenheit (*ανεγκλ.*, wie I Tim. 3, 10) wird auch hier, wie dort (3, 2), gerechnet, dass er nicht durch eine zweite Ehe Anstoss gegeben habe; aber auch dass seine Kinder (wenn er deren hat) nicht etwa noch unbekehrt seien, ein Fall, der in der schon länger bestehenden Gemeinde zu Ephesus gar nicht mehr in Betracht gezogen wird. Daneben wird gefordert, dass sie nicht unter der Anklage liederlichen Lebens (*ασωτ.*, wie Eph. 5, 18) stehen oder durch Unbotmässigkeit gerechten Anstoss geben. — **v. 7** begründet dies dadurch, dass er um des Aufsichtsamtes willen, das der Name *επισκοπ.* (I Tim. 3.2) bezeichnet, unbescholten sein muss in seinem persönlichen Leben, wie in seinem häuslichen (v. 6), wie es sich für einen ziemt (*ως*, wie II Tim. 2, 3), der Gottes Haushalter (I Kor. 4, 1f.) sein soll, da er ja als solcher in Gottes Namen und Auftrag (bem. das Voranstehen des *θεου*) sein Haus (die Gemeinde) zu verwalten hat. Daher werden noch eine Reihe von Eigenschaften ausgeschlossen, die ihn gerechtem Vorwurf aussetzen und so seine Autorität schädigen würden, wie selbstherrisches (*αυθ.*, wie II Petr. 2, 10), zornmütiges Wesen (*οργ.*, wie Prov. 22, 24. 29, 22). Zu *παροιν.* und *πληκτ.* vgl. I Tim. 3, 3; aber das *αισχροκ.* (I Tim. 3, 8) bezeichnet hier doch wohl nur einen, der aus Geldgeiz auch unredlichen Gewinn nicht scheut, ohne dass gerade an Bereicherung in seiner Amtsführung zu denken wäre, wie der Gegensatz in **v. 8** zeigt. Zu *φιλοξ.* vgl. I Tim. 3, 2, zu *φιλαγαθ.* Sap. 7, 22 (und den Gegensatz II Tim. 3, 3), zu *σωφρ.* I Tim. 3, 2. Die Rechtschaffenheit im umfassendsten Sinne (wie I Tim. 1, 9) wird verbunden mit der Weihe (vgl. I Tim. 2, 8), die über das ganze Wesen dessen ausgebreitet ist, der nicht vor Menschen, sondern vor Gott gerecht ist. Vgl. Eph. 4, 24. I Thess. 2, 10. Das *εγκρατη* (Sap. 8, 21, vgl. das Subst. Gal. 5, 23) bezeichnet die Selbstbeherrschung, welche die Leidenschaft im Zaum hält und so die Verwirklichung des *δικ.* und *οσ.* ermöglicht. — **v. 9.** *αντεχ.*) wie Prov. 3, 18: sich annehmend des hinsichtlich der Lehre (des Lehrgehalts, vgl. Röm. 6, 17. 16, 17) glaubwürdigen (I Tim. 1, 15) Redens (*λογος*, wie I Kor. 1, 5). Hier hält es der Apostel also von vorn herein für notwendig, dass der Gemeindevorsteher sich zugleich der Beschäftigung mit der

ἢ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.

10 εἰσὶν γὰρ πολλοί, ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς, 11 οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν, οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν. 12 εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης·

Lehrthätigkeit widme, damit er durch Übung darin sich in den Stand setze, sowohl zu ermahnen auf Grund (εν, wie I Thess. 4, 18) der gesunden Lehre (vgl. I Tim. 1, 10), als auch die den Lehrern Widersprechenden, also sich gegen ihre Autorität Auflehnenden, von ihrem Unrecht zu überführen (ελεγχ., wie II Tim. 4, 2). Erst, wenn sie sich durch eifrige Beteiligung an der Lehrthätigkeit in einer allgemein anerkannten Weise auch auf diesem Gebiete die nötige Autorität verschafft haben, können sie auch Verirrungen auf dem Gebiete der Lehre abmahnend entgegentreten und den gegen solches Abmahnen sich erhebenden Widerspruch überwinden.

v. 10. εισιν) hat, weil es voransteht, verbale Geltung: denn es giebt ihrer, d. h. der αντιλεγ. v. 9 viele. Erst das appositionelle ανυποτακτοι führt ihr αντιλεγειν zunächst darauf zurück, dass sie überhaupt unbotmässig sind, sich keiner Autorität unterwerfen wollen, und sachlich darauf, dass sie eitle Schwätzer sind (ματαιολογ., vgl. das Subst. I Tim. 1, 6), die mit leerem Gerede das Urteil andrer betrügen (φρεναπ., vgl. das Verb. Gal. 6, 3), indem sie völlig nichtige Dinge für hochbedeutsam ausgeben. Das μαλιστα hebt hervor, dass besonders die judenchristlichen (οι εκ τ. περιτ., wie Gal. 2, 12) αντιλεγοντες so unbotmässige Schwätzer und Betrüger sind, weil sie, ohnehin zum αντιλεγ. geneigt (Röm. 10, 21), sich gern zu Lehrern aufwerfen (Röm. 2, 19f.), und weil es sich ja auch in ihren neuen Lehren vielfach um jüdische Dinge handelt (I Tim. 1, 4. 7). — **v. 11.** επιστομ.) geht darauf, dass man ihnen den Mund stopfen soll, d. h. ihr ebenso thörichtes, als schädliches Geschwätz einfach verbieten, ohne sich auf Widerlegung einzulassen, was freilich nur eine auch auf dem Gebiet der Lehre autoritative Persönlichkeit kann. Das οιτινες begründet dies dadurch, dass sie mit ihrem Geschwätz ganze Familien verstören (II Tim. 2, 18), gleichsam auf den Kopf stellen, indem sie Frauen gegen ihre Männer, Kinder gegen ihre Eltern, wenn sie dieselben für sich gewinnen, in Opposition bringen, obwohl sie doch durchaus unnötige Di
δει, vgl. I Tim. 5, 13) lehren um schimpflichen Gewinnes wille
es jedenfalls schimpflich war, wenn sie die Unterweisung in
Dingen missbrauchten, um sich irgendwie in den Familien oc
Gemeinde materielle Vorteile zu verschaffen. — **v. 12.** τις ε
wie Röm. 11, 14, zeigt deutlich, dass v. 11 die αντιλεγ. Subjekt
der Natur der Sache nach Kreter waren, und die hier natürlich

Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. 13 *ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής. δι' ἣν αἰτίαν ἔλεγχε αὐτοὺς ἀποτόμως, ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει,* 14 *μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν.* 15 *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν*

---

ihrer Nationalität in Betracht kommen, während von den kretensischen Juden unter ihnen, von denen das zwischensätzliche *μαλιστα κτλ.* redete, eben darum hier nicht die Rede sein kann. Das *ιδιος αυτ. προφ.* hebt hervor, dass es ein zu ihnen gehöriger und darum sie genau kennender Mann war, dessen Urteil über sie sie sich gefallen lassen müssen, da er ja bei ihnen als Prophet gilt, womit darüber, ob Paul. ihn als solchen anerkennt, gar nichts gesagt ist. Gemeint ist Epimenides aus Kreta, in dessen Schrift *περι χρησμων* dieser Hexameter gestanden haben soll. Das *ψευσται* bezieht der Verf. auf ihr *φρεναπαταν* (vgl. v. 10), das *κακα θηρ.* auf die sittliche Roheit, die sich nicht scheut, die heiligen Familienbande zu zerstören (v. 11), das *γαστ. αργ.* auf ihr Trachten nach schimpflichem Gewinn. — **v. 13.** *μαρτυρια*) wie I Tim. 3, 7. Dass der Apostel dies Zeugnis, das Epim. über seine Landsleute abgelegt hat, als wahrhaft (Röm. 3, 4) aus seiner Erfahrung bestätigt, zeigt deutlich, dass er das *προφ.* nicht aus seinem Sinne gesagt hat, da er als ein von Gott inspirierter Prophet dieser Bestätigung nicht bedurfte und sein Ausspruch als ein dämonisch-inspirierter nicht wahr sein konnte. Zu *δι ην αιτ.* vgl. II Tim. 1, 6. 12. Eben weil jene *αντιλεγοντες* ihrem Nationalcharakter nach einmal so sind, wie Epim. denselben schildert, soll sich auch Tit. gar nicht näher mit ihnen einlassen, sondern sie mit kurz angebundener Strenge (*αποτομ.*, wie II Kor. 13, 10) ihrer Verkehrtheit überführen (v. 9). Das *ινα υγιαιν.* setzt voraus, dass sie zwar gläubig, aber einer krankhaften Richtung (vgl. I Tim. 6, 4) in ihrem Glaubensleben verfallen sind, sofern sie sich und andre über den religiösen Wert von Dingen täuschen, die mit dem Glauben gar nichts zu thun haben. — **v. 14.** *προσεχ.*) geht, wie I Tim. 1, 4, auf die *αντιλεγοντες* selbst, die ihre Aufmerksamkeit statt auf den Grund unsres Glaubens auf jüdische Fabeln richten und statt auf Gottesgebote (I Kor. 7, 19) auf Satzungen von Menschen, die der Wahrheit den Rücken kehren (*αποστρ.*, wie II Tim. 1, 15), also Heiden und Juden bleiben. — **v. 15.** *παντα καθ.*) wie Röm. 14, 20. Diese Antithese zeigt, dass jene Menschensatzungen sich vorzugsweise um willkürliche Unterscheidungen von Rein und Unrein drehten, welche bei Juden wie Heiden zur Begründung einer äusserlichen Askese aufgestellt wurden. Der einschränkende dat. comm. (*τ. καθ.*, im sittlichen Sinne, wie I Tim. 1, 5) wird erläutert durch den Gegensatz, wonach für solche, welche schuldbefleckt (*μεμιαμμ.*, wie Jud. v. 8. Hebr. 12, 15) sind und, weil sie Ungläubige sind, auch kein Mittel haben, von dieser Befleckung frei zu werden (bem. den beides zusammenfassenden Art.), nichts rein ist, sofern

καθαρόν, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις.
16 θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται, βδελυκτοὶ
ὄντες καὶ ἀπειθεῖς καὶ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι.

II, 1 Σὺ δὲ λάλει, ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ, 2 πρε-

---

ja ihr sündhaftes Wesen alles, womit sie in Berührung kommen, auch das an sich Reine, verunreinigt in Gottes Augen. Statt des positiven Gegensatzes, dass alles für sie unrein wird, geht der Apostel auf den Grund davon zurück; denn diese Unreinheit liegt nicht in den Dingen an sich, sondern in ihnen (bem. das betonte *αυτων*). Ist ihre Vernunft, d. h. das natürliche Organ für das Sitten- wie für das Gottesbewusstsein (I Tim. 6, 5. II Tim. 3, 8) sündig verunreinigt, so werden sie alles, statt nach Gottes Willen, nach dem eignen sündhaften Gelüste brauchen und dadurch verunreinigen; und ist ihr Gewissen (I Tim. 1, 5) einmal mit dem Bewusstsein sündhafter Unreinheit befleckt, so wird auch der erlaubte Gebrauch nach Röm. 14, 14. 20 für sie ein unreiner, der alles ihnen unrein macht. — **v. 16.** *θεον ομολ. ειδ.*) kann nur von den der Wahrheit den Rücken kehrenden Juden (v. 14) verstanden werden, da das Bekenntnis der Christen (I Tim. 6, 12, vgl. Röm. 10, 9 f.) ein durchaus andres ist. Zu *ειδ. θεον* vgl. Gal. 4, 8. Sie werden noch besonders hervorgehoben, weil ihre Menschensatzungen doch immer irgendwie an die ATlichen Reinigkeitsgesetze anknüpfen und wegen ihrer prätendierten Gotteserkenntnis sie nicht ganz zu den *μεμιαμμ. κ. απιστ.* v. 15 zu gehören scheinen. Aber durch ihr thatsächliches Verhalten (*τ. εργ.*, wie II Tim. 4, 14) verleugnen sie (vgl. I Tim. 5, 8) diese Gotteserkenntnis, der dasselbe nicht entspricht, da sie trotz ihres vorgeblichen Abscheus vor allem abgöttischen Wesen (vgl. Röm. 2, 22) selbst greuelhaft (*βδελ.*, wie Prov. 17, 15) sind (in Gottes Augen) und ungehorsam (wie die Heiden, vgl. Röm. 11, 32), woraus sich von selbst ergiebt, dass sie in bezug auf jedes gute Werk (vgl. II Tim. 3, 17) unprobehaltig (*αδοκ.*, wie II Tim. 3, 8), also auch von ihren *εντολαι*, die angeblich die gottwohlgefälligen Werke fordern, nichts zu lernen ist.

2, 1—15. Anweisungen zur speziellen Seelsorge. — *συ δε*) wie I Tim. 6, 11. Die Art seines Redens charakterisiert sich im Gegensatz zu den *ματαιολογ.* 1, 10 dadurch, dass es nicht in unfruchtbaren Spekulationen über die *μυθοι* und über Rein und Unrein (1, 14 f.) sich bewegt, sondern von dem handelt, was der gesunden Lehre sich ziemt (I Tim. 2, 10), nämlich ihre Bewährung im Leben, wie sie dem Alter, Geschlecht und der Lebensstellung eines jeden entspricht. — **v. 2** bringt einen dem *α πρεπ.* parallelen Objektsatz, in dem der Inf. nach dem von der

σβύτας νηφαλίους εἶναι, σεμνούς, σώφρονας, ὑγιαίνοντας τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ· 3 πρεσβύτιδας ὡσαύτως ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς, μὴ διαβόλους, μηδὲ οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμένας, καλοδιδασκάλους, 4 ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους, 5 σώφρονας, ἁγνάς, οἰκουργοὺς ἀγαθάς, ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημῆται.

Ermahnungsrede gemeinten λαλ. ein Seinsollen (vgl. II Tim. 1, 6) ausdrückt. Zu πρεσβυτ. von bejahrten Männern vgl. Philem. v. 9. Das νηφαλ. (I Tim. 3, 2. 11) steht hier wegen der Parallele in v. 3 wohl von Nüchternheit im eigentlichen Sinne, welche die Vorbedingung für die würdevolle Haltung ist (σεμν., wie I Tim. 3, 8. 11), wie für die Besonnenheit, die sich stets im Zügel hält (σωφρ., wie I Tim. 3, 2). Das υγιαιν. steht hier mit dem Dat. der nähern Beziehung, in welcher von Gesundheit die Rede ist. Denn auch hinsichtlich der Liebe und Geduld, deren Verbindung mit dem Glauben an I Thess. 1, 3 erinnert, soll die Reife des Alters lehren, alles Ungesunde auszuscheiden, das sich der Übung dieser Christentugenden noch beimischt. — **v. 3.** πρεσβ.) entsprechend dem πρεσβ. v. 2. Das ωσαυτως (I Tim. 2, 9) deutet darauf hin, dass analoge Anforderungen an sie gestellt werden sollen, wie an die alten Männer, wie gleich die Forderung, dass sie in Haltung und Gebahren (καταστ., wie III Makk. 5, 45) der Würde des Alters, das an sich etwas Heiliges, Ehrwürdiges an sich trägt, entsprechen sollen (ιεροπρεπ., wie IV Makk. 11, 19), der Forderung der σεμνοτης dort entspricht. Das μη διαβ. (I Tim. 3. 11) geht gegen die bei alten Weibern erfahrungsmässig so verbreitete Neigung zu böser Nachrede, wie das dem νηφ. entsprechende οιν. πολλ. (I Tim. 3, 8) δεδουλ. auf die knechtische Gebundenheit an einen Sinnesgenuss, über den sie hinaus sein sollten. Das καλοδιδ. weist ihnen nach **v. 4** einen speziellen Beruf an unter den jungen Frauen, die sie besser als des Apostels junge Gehilfen (vgl. I Tim. 5, 2) im Guten unterweisen können, insbesondre in der besonnenen Selbstbeherrschung, die bei ihnen so leicht von leidenschaftlicher Erregung getrübt wird (σωφρονιζ., vgl. das Subst. II Tim. 1, 7). Sie gilt es zunächst zur Liebe zu Mann und Kind anzuhalten, woraus erhellt, dass der Apostel sie ordentlicherweise als verheiratet denkt. Das σωφρ. in **v. 5** geht, weil mit αγν. (II Kor. 11, 2) verbunden, wohl speziell auf die Züchtigkeit und Keuschheit im geschlechtlichen Leben. Das notwendig mit οικουργ. zu verbindende αγαθ. bezeichnet sie als gute Haushälterinnen, und das υποτασσ. τ. ιδ. ανδρ. (Eph. 5, 22) schliesst mit der Grundpflicht gegen die Ehemänner, wie die Ermahnung von dem Verhältnis zu ihnen ausging, weil sich hieran speziell bewähren muss, ob das Wort Gottes, das ihnen verkündigt ist, sie in der Erfüllung der natürlichen Pflichten fördert oder als dieselben aufhebend verlästert (I Tim. 6, 1)

6 τοὺς νεωτέρους ὡσαύτως παρακάλει σωφρονεῖν 7 περὶ πάντα,
σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ
ἀφθορίαν, σεμνότητα, 8 λόγον ὑγιῆ ἀκατάγνωστον, ἵνα ὁ ἐξ
ἐναντίας ἐντραπῇ μηδὲν ἔχων λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον· 9 δούλους
ἰδίοις δεσπόταις ὑποτάσσεσθαι ἐν πᾶσιν, εὐαρέστους εἶναι, μὴ
ἀντιλέγοντας, 10 μὴ νοσφιζομένους, ἀλλὰ πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυ-
μένους ἀγαθήν, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ
κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν.

---

werden kann. — **v. 6.** *τ. νεωτ.*) wie I Tim. 5, 1. Da v. 4f. eine Unterweisung durch die älteren Frauen in Aussicht genommen war, hebt die Ermahnung an Tit. mit dem *ωσαυτ. παρακ.* neu an, die sich bei den jüngeren Männern auf die sich allseitig (*περι παντα*) in Zucht haltende Besonnenheit (*σωφρον.*, wie Röm. 12, 3) beschränken kann, weil hier das eigne Vorbild dieselbe am besten unterstützen und ergänzen kann. Durch das betonte *σεαυτον* erhält das Med. *παρεχ.* (Kol. 4, 1) **v. 7** Aktivbedeutung; sich selbst soll er darbieten als ein Vorbild in trefflichen Werken. Da er freilich unter den *νεωτ.* eine eigenartige Stellung einnimmt, kommt für Titus noch besonders in Betracht, dass er (darbieten soll) in seiner Lehrthätigkeit (*διδασκαλ.*, wie I Tim. 4, 13. 16) Unverdorbenheit, die zu bewahren die Lehrverirrungen der Zeit doppelt nötig machten, Würde (I Tim. 2, 2), wie sie trotz seiner Jugend in der Vortragsweise nie fehlen darf, und nach **v. 8** eine Redeweise (I Kor. 2, 1. 4), die so gesund und tadellos (*ακαταγνωστ.*, wie II Makk. 4, 47) ist, dass der Gegenpart, hier natürlich die *ματαιολογ.* (1, 10), die ihre neue Lehrweise nur anpreisen können, wenn sie an der gangbaren etwas auszusetzen finden, beschämt wird (*εντραπῃ*, wie I Kor. 4, 14), weil er schlechterdings nichts Schlechtes (*φαυλ.*, wie Röm. 9, 11) über uns zu sagen hat (*εχ.* c. inf., wie Eph. 4, 28). In dem *περι ημ.* fasst sich Paul. mit Tit. und den Vertretern der alten Lehrweise zusammen. — **v. 9.** *δουλ.*) wie I Tim. 6, 1, hängt mit seinem Infin. von *παρακ.* v. 6 ab. Das *ιδιοις* motiviert, wie v. 5, die Gehorsamspflicht, die durch *εν πασιν* (I Tim. 3, 11) ausdrücklich auf alles ausgedehnt wird, auch das, was ihnen schwer werden will, während das *ευαρ. ειναι* (II Kor. 5, 9) ohnehin auf das Gesamtverhalten geht, wie die negativen Näherbestimmungen zeigen, wonach es jede Widerrede und, wie **v. 10** hinzufügt, jede Veruntreuung (*νοσφιζ.*, wie Act. 5, 2 f.) ausschliesst. Erst im Gegensatz lässt das *πασαν* wieder nach Umfang, wie das *αγαθ.* nach Art, die zu beweisende Treue als eine solche erscheinen, durch die die Lehre (*διδ.*, wie 1, 9. 2, 1), in der Gott unser Erretter (1, 3) selbst uns den Weg zum Heil gewiesen hat, geschmückt wird (*κοσμ.*, hier metaphorisch) unter allen Menschen, weil sie dadurch allerseits in das beste Licht gesetzt wird, wenn sie solche Treue erzeugt.

11 ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώ-
ποις, 12 παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς
κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν
ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, 13 προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ
ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ
Ἰησοῦ, 14 ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ

---

v. 11 begründet, dass durch einen pflichtgetreuen Wandel die Lehre Gottes geschmückt wird, wie es freilich nicht nur v. 10 direkt gesagt, sondern die Voraussetzung aller Ermahnungen von v. 1 an gewesen ist. Denn die Gnade Gottes (I Kor. 15, 10) erschien (*επεφανη*, im Med., vgl. das Subst. I Tim. 6, 14) als eine für alle Menschen, also jedes Alter, Geschlecht und jeden Stand, Rettung bringende (*σωτηριος*, wie Sap. 1, 14) entsprechend der Bezeichnung Gottes in v. 10 und seiner Heilsabsicht (I Tim. 2, 4), indem sie nach **v. 12** uns zu solchem Wandel erzieht (*παιδ.*, im Sinne des Subst. II Tim. 3, 16), d. h. erziehlich anleitet. Der Absichtssatz bezeichnet als das Ziel solcher erziehlichen Einwirkung auf uns als von Natur sündige Menschen zunächst negativ, dass von der uns als solchen eignen Gottlosigkeit (*ασεβ.*, wie Röm. 1, 18) und den der Gott entfremdeten Welt entstammenden Begierden nichts mehr zum Vorschein kommt, als wären sie gar nicht vorhanden (*αρνησ.*, wie II Tim. 3, 5). Positiv wird das christliche Lebensideal nach Analogie von 1, 8 bezeichnet als *σωφρ.* (Sap. 9, 11), *κ. δικ.* (I Thess. 2, 10) *κ. ευσ. ζην* (II Tim. 3, 12), wodurch das ganze Leben nach drei verschiedenen Seiten hin umfasst wird. Das *εν τ. νυν αιωνι* (I Tim. 6, 17) leitet über zu dem *προσδεχ.* (im Sinne von Act. 23, 21) in **v. 13**, das als dem Christenleben charakteristisch die Erwartung eines Hoffnungszieles bezeichnet, das über die gegenwärtige Weltzeit hinausliegt. Die eigentlich nur der subjektiven Hoffnung eignende Seligkeit wird hier übertragen auf das Hoffnungsgut (*ελπ.*, wie Gal. 5, 5), weil dasselbe stets mit dem Gefühl voller Glückseligkeit erhofft wird. Unter einem Art. wird damit verbunden die Erscheinung (I Tim. 6, 14) der (göttlichen) Herrlichkeit Christi, weil erst mit ihr auch unsre Teilnahme an dieser Herrlichkeit verwirklicht werden kann. Christus aber wird mit Anspielung auf die göttliche Herrlichkeit, in der er erscheint, als der grosse Gott (vgl. Röm. 9, 5) und mit Bezug darauf, dass er, indem er uns an seiner Herrlichkeit Anteil giebt, uns definitiv vom Verderben errettet, als unser Erretter bezeichnet, um seine Erscheinung als die Vermittlung dessen darzustellen, worauf die Erscheinung der Gnade Gottes als einer Rettung bringenden (v. 11) abzielte. — **v. 14.** *ος*) zeigt endlich, wie Christus das Äusserste gethan habe, um die v. 12f. ausgedrückte göttliche Absicht zu verwirklichen. Das *εδωκ. εαυτ. υπερ* (I Tim. 2, 6) weist, wie Gal. 1, 4, auf seine Selbsthingabe in den Erlösungstod hin, als deren Absicht aber nicht die mit ihm unmittelbar gegebene schuldtilgende

πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. 15 *ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει καὶ ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς. μηδείς σου περιφρονείτω.*

III, 1 *Ὑπομίμνησκε αὐτοὺς ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι, πειθαρχεῖν, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι,*
2 *μηδένα βλασφημεῖν, ἀμάχους εἶναι, ἐπιεικεῖς, πᾶσιν ἐνδει-*

Wirkung, sondern nach dem Kontext, wie II Kor. 5, 15, die Erlösung (*λυτρωσ.*, wie I Petr. 1, 18) von jeder Art von Ungesetzlichkeit (*ανομ.*, wie Röm. 6, 19) genannt wird. Nur so kann er sich selbst ein Eigentumsvolk (*λαον περιουσ.*, wie Exod. 19, 5) reinigen (II Kor. 7, 1), da keines, dem noch irgend etwas von sündlicher Unreinheit anhaftet, ihm, dem Heiligen, angehören und dienen kann. Positiv wird ein solches sich charakterisieren durch ein eifriges Sichbemühen (*ζηλωτ.*, wie I Kor. 14, 12) um gute Werke, wie die, welche nach v. 1 der gesunden Lehre ziemen. Daher kann das *ταυτα λαλ.* **v. 15** auf v. 1—10 mit seiner Begründung in v. 11—14 zurückweisen. Wie das *λαλ.* dadurch dem Inhalt nach bestimmt wird, so wird das darauf gegründete Ermahnen und Zurechtweisen (*ελεγχ.*, wie II Tim. 4, 2) seiner Art nach durch *μετα πασ. επιταγ.* (I Kor. 7, 6) dahin bestimmt, dass es mit jeder möglichen diktatorischen Entschiedenheit auftreten soll. Daher die Ermahnung (vgl. I Tim. 4, 12), dass keiner trotz seiner Jugend ihn verachten soll (*περιφρον.*, wie IV Makk. 6, 9), wenn er mit der ganzen Autorität dieser Lehre Gottes unter ihnen auftritt.

3, 1—11. Anweisung zum Verhalten gegen die Nichtchristen und Häretiker. — *υπομιμν.*) wie II Tim. 2, 14. Alle, welchem Alter, Geschlecht oder Stand sie angehören, sollen erinnert werden an die ihnen bekannte Pflicht, die sich zunächst aus dem Unterthanenverhältnis ergiebt. Zu *αρχ. κ. εξουσ.* vgl. Lc. 12, 11. Es sind die Herrschermächte (vgl. Röm. 8, 38) und alle, die mit obrigkeitlicher Vollmacht (vgl. Röm. 13, 1) ausgestattet sind. Die Unterordnung zeigt sich im Gehorsam (*πειθ.*, wie Act. 5, 29. 32) und in der Dienstbereitschaft gegen sie. Das *προς παν εργ. αγαθ.* setzt, wie Röm. 13, 3, voraus, dass es der Obrigkeit um das *εργ. αγαθ.* zu thun ist, weshalb man auch da, wo sie nicht direkt befiehlt, allezeit dazu bereit sein soll. — **v. 2** geht zum Verkehr mit den Nichtchristen überhaupt über, da man niemanden lästern (I Tim. 1, 20) soll, und der Billigkeit und Milde, die, weil sie keine Ansprüche macht, allen Streit vermeidet (vgl. I Tim. 3, 3), ausdrücklich gegenübertritt die Beweisung

κνυμένους πραΰτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους. 3 *ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, πλανώμενοι, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις, ἐν κακίᾳ καὶ φθόνῳ διάγοντες, στυγητοί, μισοῦντες ἀλλήλους·* 4 *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ,* 5 *οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς*

---

jeder Art von Sanftmut bei der Unbill, die man erfährt, und zwar allen Menschen gegenüber. — **v. 3** begründet diese Ermahnung dadurch, dass auch wir einst nicht besser gewesen sind, als jene. Während *ανοητ.* (I Tim. 6, 9) auf die Verdunkelung des Organs für die Erkenntnis des göttlichen Wesens und Willens hindeutet (vgl. zu 1, 15), geht das *απειθ.* (1, 16) auf den prinzipiellen Ungehorsam, der auch den erkannten Willen Gottes nicht thun will. Jenem entspricht das *πλανωμ.* (II Tim. 3, 13), diesem die Knechtschaft (Röm. 6, 6), in welche die Begierden und mancherlei Wollüste (Jak. 4, 1. 3) bringen, während das Resultat von beiden eine Lebensführung (*διαγ.*, scil. *βιον*, vgl. I Tim. 2, 2) in Bosheit, die nur Übles gegen den Nächsten sinnt (Röm. 1, 29), und Neid, der ihm nichts Gutes gönnt (I Tim. 6, 4), also das Gegenteil des Lebens in der Liebe ist, woraus die Forderung v. 2 floss. Daher das Schlussurteil: hassenswert und einander hassend. — **v. 4** stellt dem unser gegenwärtiges Sein entgegen, das wir aber in keiner Weise uns selbst zu verdanken haben, und das uns daher auch keinen Anlass giebt, hochmütig oder feindselig auf die Nichtchristen herabzublicken. Schon der Zeitsatz sagt, dass diese heilbringende Wandlung nicht eintrat mit einer Änderung unsrerseits, sondern infolge einer Erscheinung der Güte (Röm. 2, 4) und Menschenfreundlichkeit (Act. 28, 2), wie sie dem heidnischen Leben etwas schlechthin Fremdes war, und zwar, wie der absichtsvoll vom Subst. getrennte Gen. sagt, Gottes selbst, der unser Erretter nicht geworden wäre, wenn ihm nicht jene *χρηστ. κ. φιλανθρ.* eignete, die freilich erst mit der Sendung Christi in die Erscheinung trat. Wie er es geworden, sagt aber **v. 5**, indem die mit grossem Nachdruck vorantretenden präpositionellen Bestimmungen zunächst konstatieren, wie völlig unverdient uns diese Errettung zu teil wurde. Zu dem *ουκ εξ εργ.* (vgl. Röm. 9, 11 und besonders Eph. 2, 9) wird dann näher hinzugefügt, welcher Art solche Werke hätten sein müssen, auf Anlass derer sie uns allein hätte zu teil werden können, weil so recht handgreiflich klar wird, wie doch von Werken in einer gottwohlgefälligen Lebensbeschaffenheit (vgl. II Tim. 3, 16), die wir gethan haben, in der v. 3 geschilderten Lebensperiode keine Rede sein kann. Vielmehr war es nur sein (bem. das nachdrücklich vorantretende *αυτου*, wie Röm. 3, 24) Erbarmen mit unsrer Not, in Gemässheit dessen er das Werk unsrer Errettung vollbrachte (vgl. Eph. 2, 5. 8). Da es sich aber um die Art handelt, wie wir aus dem heillosen Zustande v. 3 in einen gottwohlgefälligen und darum uns die zukünftige Errettung gewährleistenden versetzt sind, kann

διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, 6 οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, 7 ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.

8 *πιστὸς ὁ λόγος, καὶ περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι, ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευ-*

---

nicht auf die durch Christi Erlösungstod vermittelte Befreiung von Schuld und Strafe als Mittel dieser Errettung verwiesen werden (wie Röm. 5, 10), sondern nur auf die Erbarmungsthat Gottes, die wir in der Taufe erfahren haben. Dieselbe wird bezeichnet als ein Bad (Eph. 5, 26), wie es dazu gehörte, um eine Wiedergeburt und — ohne Bild — eine von heiligem Geiste gewirkte (I Thess. 1, 6) Erneuerung (*ανακαιν.*, wie Röm. 12, 2) in uns zuwege zu bringen, woraus dann freilich wieder erhellt, dass wir unsrerseits dazu nichts gethan haben, noch thun konnten. — **v. 6.** *ου*) attrahiert für *ο*, besagt, dass diese vom Geist gewirkte Erneuerung ein Mittel zu unsrer Errettung in Gottes Hand war, sofern er ja denselben über uns ausgegossen hat (vgl. Act. 2, 17 nach Joel 3, 1), und zwar reichlich genug (*πλουσ.*, wie I Tim. 6, 17), um jene Wirkung hervorzurufen. Wohl hat er dazu einer Vermittlung bedurft, aber nicht irgend einer von uns zu beschaffenden, sondern Jesu Christi, der durch seinen Erlösungstod unser Erretter (1, 4) geworden ist. Es bedurfte aber dieser Vermittlung nach **v. 7,** damit wir, gerecht geworden (Röm. 3, 24) durch die in seinem Tode uns von jenem (Christo) erwiesene Gnade (Röm. 5, 15. Gal. 1, 6), Erben würden; denn Erben konnten wir nur werden als seine Kinder (vgl. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7) und zu seinen Kindern konnten wir nur angenommen werden, wenn wir von aller Schuld freigesprochen waren, was wieder nur möglich war durch jenen Gnadenerweis Christi. Aber die in der Adoption zu Erben Eingesetzten mussten erst durch den Geist aus dem sündigen Zustande in den gottwohlgefälligen umgewandelt werden, um nun auch thatsächlich Erben dessen zu werden, was nach 1, 2 die Hoffnung in Aussicht stellt, nämlich Erben ewigen Lebens. Bem. die gesperrte Stellung des durch *κατ ελπ.* von *κληρον.* getrennten Genitivs. ¶

v. 8. *πιστος ο λογ.*) wie II Tim. 2, 11, geht auf das Wort der Heilsverkündigung, dessen Inhalt die v. 4—7 entwickelten Wahrheiten bilden, weshalb Paul. will, dass eben dieser ihrer Zuverlässigkeit wegen sich Titus über sie mit voller Zuversichtlichkeit ausspreche (*διαβεβ.*, wie I Tim. 1, 7), damit Sorge tragen (*φροντιζ.* c. inf., wie II Makk. 2, 25) die, welche auf Grund solcher Verkündigung auf Gott ihr Vertrauen gesetzt haben und setzen (bem. das part. perf.), nämlich dass er sie aus dem alten Sündenwesen errettet und ihnen ein neues Leben ermöglicht hat, nun auch gute Werke, wie sie von den so Erretteten erwartet werden, recht zu verwalten (*προιστ.*, wie I Tim. 3, 4. 12). Der Ausdruck hebt mit Ab-

κότες θεῷ. ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις·
9 μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομι-
κὰς περιΐστασο· εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι. 10 αἱρετικὸν
ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ, 11 εἰδὼς
ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος.

---

12 Ὅταν πέμψω Ἀρτεμᾶν πρὸς σὲ ἢ Τυχικόν, σπούδασον

---

sicht hervor, dass sie nicht sowohl dafür zu sorgen haben, dieselben zu thun, sofern sie ja vom heiligen Geist in ihnen gewirkt werden (v. 5), sondern nur die rechten am rechten Ort und der rechten Weise zu thun, wozu ja 2, 1—10. 3, 1f. die Anweisung gab. Das *ταυτα* kann nur, wie das *τουτων*, auf die v. 4—7 entwickelten Wahrheiten gehen, die wertvoll in sich und den Menschen nützlich sind, sofern sie dieselben zum Vertrauen auf Gott und dem daraus fliessenden Eifer in guten Werken willig und geschickt machen. Dies erhellt klar aus dem Gegensatz in **v. 9,** zu dem der Schlusssatz von v. 8 nur den Übergang bildet. Zu *μωρ. ζητ.* vgl. II Tim. 2, 23. Dass die Genealogien das Objekt dieser thörichten Untersuchungen bilden, zeigt I Tim. 1, 4; dass sie nur Streit erzeugen, I Tim. 6, 4; und dass der Gegenstand der so entstandenen Kämpfe (*μαχ.*, wie II Tim. 2, 23) die aus dem Gesetze herausgesponnenen Spekulationen waren (weshalb sie *νομικαι* heissen), I Tim. 1, 7. Dass aber Tit. all diesen Dingen aus dem Wege gehen soll (*περιιστ.*, wie II Tim. 2, 16), also sich gar nicht darauf einlassen, wird im Gegensatz zu jenen nützlichen Wahrheiten v. 8 dadurch begründet, dass sie unnütz und jedes Wahrheitsgehaltes bar (*ματαιοι*, vgl. I Kor. 3, 20) sind (vgl. 1, 10. I Tim. 1, 6). — **v. 10.** *αιρετ.*) bezeichnet nach I Kor. 11, 19 einen Menschen, der durch diese nur Streit erregenden Dinge Spaltungen in den Familien (1, 11) und in der Gemeinde anrichtet. Auch hier wird Tit. nicht angewiesen, ihn zu bekämpfen, wie es doch bei Irrlehrern seine erste Pflicht wäre, sondern nach ein- und zweimaliger Zurechtweisung (*νουϑ.*, wie I Kor. 10, 11) sich jede weitere Verhandlung mit ihm zu verbitten (*παραιτ.*, wie I Tim. 4, 7. 5, 11), weil sie nach **v. 11** doch nichts helfen würde. Denn, wenn jene wiederholte Zurechtweisung nichts geholfen, so weiss er (*ειδ.*, wie I Tim. 1, 9), dass der so Beschaffene (*ο τοιουτ.*, wie I Kor. 5, 5. 11) verkehrt ist und bleibt (*εξεστραπται*, wie Deut. 32, 20), und seine Fortsetzung solchen verkehrten Treibens ein Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen, womit er sich selbst das Urteil spricht.

---

v. 12—15. Geschäftlicher Briefschluss. — *οταν*) Sobald er den Artemas oder Tychicus, der II Tim. 4, 12 einen ähnlichen Auftrag

ἐλθεῖν πρός με εἰς Νικόπολιν· ἐκεῖ γὰρ κέκρικα παραχειμάσαι.
13 Ζηνᾶν τὸν νομικὸν καὶ Ἀπολλὼν σπουδαίως πρόπεμψον, ἵνα
μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ. 14 μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι καλῶν
ἔργων προΐστασθαι εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας, ἵνα μὴ ὦσιν ἄκαρποι.
15 ἀσπάζονταί σε οἱ μετ' ἐμοῦ πάντες. ἄσπασαι τοὺς φιλοῦντας
ἡμᾶς ἐν πίστει. ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν.

---

nach Ephesus empfängt, zu ihm gesandt haben wird, offenbar um ihn in der Leitung der Gemeinde abzulösen, soll Tit. (wie Timoth. II Tim. 4, 9) scheunigst zu ihm kommen und zwar nach Nikopolis (in Epirus), wo Paul. zu überwintern (I Kor. 16, 6) beschlossen hat (I Kor. 5, 3). — **v. 13.** Zenas, der (ehemalige) Gesetzeslehrer (*νομικ.*, wie Mt. 22, 35), und Apollos sollten auf einer Reise über Kreta kommen, wohin sie wahrscheinlich diesen Brief überbrachten, und eifrig weiterbefördert werden (*προπεμψ.*, wie Röm. 15, 24). Aus dem *σπουδ.* (wie II Tim. 1, 17), wie aus dem Absichtssatz erhellt, dass dazu nicht nur etwaige Reisebegleitung, sondern auch die nötige Reiseausrüstung gehörte, damit ihnen nichts mangle. — **v. 14.** *μανθαν.*) wie I Kor. 4, 6. An dem Beispiel des Tit. sollen aber auch die Unsrigen, d. h. die Christen lernen (was Nichtchristen, wohl besonders Juden, oft sehr wohl verstehen), gute Werke zu betreiben (vgl. v. 8) zur Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse, wie sie bei Reisenden ihres Glaubens hervortreten, damit sie nicht unfruchtbar (*ακαρπ.*, wie I Kor. 14, 14) seien, wenn ihre bedürftigen Glaubensbrüder solche Frucht (Röm. 15, 28) suchen. — **v. 15.** *οι μετ εμου*) wie II Tim. 4, 11, von seiner nähern Umgebung. Zu *φιλ.* vgl. I Kor. 16, 22. Das *ημας* geht wohl auf den Apostel und Titus, das *εν πιστ.* (I Tim. 1, 2) schliesst solche aus, die ihnen wohl noch persönlich wohlwollen, aber am Glauben Schiffbruch gelitten haben. Der Schlusssegen aber gilt im Gegensatz dazu allen. Vgl. das *παντων*, das in den Tim.-Briefen fehlt.

ΠΡΟΣ ΦΙΛΗΜΟΝΑ.

1 *Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν* 2 *καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συνστρατιώτῃ ἡμῶν, καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ.* 3 *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

4 *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε, μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου,* 5 *ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς*

1, 1ff. *δεσμιος χρ. ιησ.*) bezeichnet den ihm gehörigen Gefangenen, der in seinen Fesseln ihm dienen muss. In diesem reinen Privatbrief ist es vollends klar, dass sich der Bruder Tim. nur an dem Eingangsgruss beteiligen kann, weil eben Philemon ihnen beiden nicht nur von Herzen lieb (*τ. αγαπ.—ημ.*, vgl. Röm. 16, 8f.), sondern auch ein Mitarbeiter (*συνεργ.*, wie Röm. 16, 3. 9) im Dienste der Mission ist. Die in **v. 2** als christliche Schwester bezeichnete Appia wird als die Hausfrau bei der Sklavenfrage am nächsten beteiligt gewesen sein. Dagegen scheint Archippus (Kol. 4, 17) nur der Leiter der Hausgemeinde (Röm. 16, 5) gewesen zu sein, die sich bei den Eheleuten zu versammeln pflegte, da er nur zusammen mit dieser in den Eingangsgruss eingeschlossen wird. Wo er dem Apostel im Kampf für das Evangelium gegen dessen Feinde zur Seite gestanden (*συνστρατ.*, wie Phil. 2, 25), wissen wir nicht. Zu **v. 3** vgl. Röm. 1, 7.

v. 4—7. Danksagung. — *ευχ. τ. θ. μου*) wie Röm. 1, 8. Das dazu gehörige *παντοτε* wird, wie Kol. 1, 3, in dem folgenden Part. näher bestimmt und begrenzt: so oft ich deiner Erwähnung thue bei meinen Gebeten (vgl. Röm. 1, 9f.). — **v. 5.** *ακουων*) wie Kol. 1, 4, erklärt, warum er danksagt: da ich beständig höre (bem. das Präsens). Das betont voranstehende *σου* weist auf *σου* v. 4 zurück. Die mit der Liebe verbundene *πιστις* kann nur die Treue (vgl. Gal. 5, 22) bezeichnen, die er gegen den Herrn Jesum und gegen alle Heiligen (vgl. Kol. 1, 4) erweist. Die an sich ganz synonymen (vgl. Röm. 3, 25f.) Präpositionen wechseln,

ἁγίους, 6 *ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν.* 7 *χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ, ἀδελφέ.*

8 *διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον,* 9 *διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ. τοιοῦτος ὤν, ὡς Παῦλος πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ,* 10 *παρα-*

---

um anzudeuten, dass der Absichtssatz **v. 6** sich lediglich auf die zweite bezieht. Er dehnt seine Treue gegen Christum auf alle Heiligen aus, damit dadurch (*οπως*, wie Gal. 1, 4) ihre (so erfahrene) Anteilnahme (*κοινων.*, wie I Kor. 1, 9. 10, 16) an derselben wirksam werde (im Sinne des *ενεργεισθαι εν* II Kor. 1, 6) in Erkenntnis alles Guten, das in uns (Christen) ist, d. h. damit die Heiligen an der Treue gegen sie erkennen, wie alles Gute, das in den Christen gewirkt wird, aus der Treue gegen Christum hervorgeht. Das zu *ενεργ. γεν.* gehörige *εις χρ.* deutet an, dass das, was sie an seiner Treue in betreff der Christentugend überhaupt erkennen, nicht sowohl auf eine Erkenntnis ihrer Leistung, als vielmehr auf Christum abzielt. dessen Wirken sie darin erkennen. — **v. 7** begründet, warum solches Hören v. 5f. ihn zu beständigem Dank veranlasst. Der Aor. *εσχον* (Gal. 4, 22) zieht das Resultat des immer wieder Gehörten, wie es ihm als eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit feststeht. Dass jetzt nur von seiner Liebe die Rede ist, zeigt, dass die *πιστις* v. 5 f. nur die Bewährung derselben sein kann. Er hatte viel Freude und Beruhigung (beides auch II Kor. 7, 4 verbunden) auf Grund (*επι*, wie bei *χαιρω* I Kor. 16, 17) seiner Liebe, weil nicht nur er, sondern die Herzen (*σπλαγχ.*, wie Kol. 3, 12) der Heiligen durch ihn (mit solcher Liebe) erquickt wurden (*αναπεπ.*, wie I Kor. 16, 18). Bem. das nachdrücklich am Schlusse stehende *αδελφε*, wie Gal. 6, 18.

v. 8—20. Fürbitte für Onesimus. — *διο*) wie Röm. 1, 24: weil ich so grosse Freude an deiner Liebe habe. Es führt den Hauptsatz ein, so dass der voraufgeschickte Partizipialsatz aufgelöst werden muss: obwohl ich viel Freudigkeit habe (II Kor. 3, 12), und zwar, wie das durch die gesperrte Stellung betonte *εν χρ.* sagt, in der Lebensgemeinschaft mit Christo (der ihn dazu bevollmächtigt), dir direkt zu befehlen, was sich ziemt (*το ανηκ.*, wie I Makk. 11, 35), — **v. 9.** *δια τ. αγ.*) um der Liebe (des Philem.) willen, deren neue Beweisung ihm so viel Freude machen würde, bittet er (*παρακαλ.* im Sinne von II Kor. 12, 8) vielmehr (potius), wo er befehlen könnte. Das den neuen Satz beginnende *τοιουτος ων* nimmt das *εχων* des vorigen auf, während das *ως* das *παρακ.* motiviert: obwohl ich ein solcher bin, der dir befehlen könnte, bitte ich doch als ein alter (*πρεσβ.*, wie Lc. 1, 18) Paul., der jetzt noch dazu ein Gefesselter Christi ist (v. 1). Sowohl sein Alter, als seine bemitleidenswerte Lage berechtigen ihn zu einer Bitte, zumal dieselbe nach **v. 10** einem Kinde

καλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς,
Ὀνήσιμον, 11 τόν ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ
εὔχρηστον, ὃν ἀνέπεμψά σοι, 12 αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα,
13 ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι
διακονῇ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου· 14 χωρὶς δὲ τῆς σῆς
γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ
ἀγαθόν σου ᾖ, ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον. 15 τάχα γὰρ διὰ τοῦτο

---

seines Alters gilt (bem. das betont voranstehende εμου), das er in den Banden, deretwegen er sich v. 9 als einen δεσμ. bezeichnete, gezeugt hat (im Sinne von I Kor. 4, 14 f.). Zu der Attraktion der Apposition von τεκνου durch den Casus des Relat. vgl. Röm. 4, 24. — **v. 11.** αχρηστ.) wie Hos. 8, 8. Sir. 16, 1, und ευχρηστ. (Prov. 31, 13. Sap. 13, 13) spielt auf den Namen des Onesimus an, der einst, wie sein Weglaufen zeigt, dem Philem. ein unnützer Knecht war, jetzt aber ihm sowohl, als (και—και, wie Röm. 14, 9) dem Apostel (wegen seiner sittlichen Umwandlung) nützlich. Der Aor. (ανεπεμψα, wie Lc. 23, 11) ist vom Standpunkt des Briefempfängers aus gedacht, dem er ihn, wenn derselbe dies liest, zurückgeschickt hat. — **v. 12.** αυτον) nimmt mit Nachdruck nach der Charakterisierung in v. 11 das ονησ. aus v. 10 auf, um ihn mit τουτ εστιν (Röm. 10, 8) als sein eignes Herz zu bezeichnen (bem. das betonte εμα), sofern er ihm so lieb ist, wie sein eignes Herz. — **v. 13.** εβουλ.) wie II Kor. 1, 15. 17, von der bestimmten Absicht, die er für seine Person (bem. das voranstehende εγω) hatte (in der Zeit, als Ones. noch bei ihm war, vgl. das Imp.), ihn bei sich festzuhalten (κατεχ., wie Röm. 7, 6), damit er dem Philem. zu gut (um dessen Schuld gegen den Apostel abzuzahlen) fortan ihm (statt seinem frühern Herrn, daher das voranstehende μοι) Dienste leiste. Das τ. ευαγγ. bei εν τ. δεσμ. (v. 10) drückt aus, dass die zu seinem Beruf (dem ευαγγελιζεσθαι, vgl. Röm. 1, 9) gehörigen, in ihm getragenen Banden den Philem. eigentlich zu solchem Dienste verpflichteten (vgl. zur Sache I Kor. 16, 17). — **v. 14.** χωρις) wie Röm. 10, 14: ohne dass Philem. seine (bem. das betonte σης) Meinung (γνωμη, wie I Kor. 7, 25. 40) in dieser Sache ausdrücklich aussprach, wollte er in derselben nichts thun. Der Aor. ηθελ. steht von dem, was er, als er sich seiner ursprünglich gehegten Absicht (v. 13) zuwider zur Rücksendung (v. 11) entschloss, zu vermeiden wünschte. Zu ινα μη vgl. Kol. 2, 4. Das τ. αγαθ. σ. (v. 6) geht hier auf die spezielle Liebeserweisung, die in der Überlassung des Sklaven läge, und die auch nicht scheinbar (ως) erzwungen (κατα αναγκ., wie II Makk. 15, 2), sondern freiwillig (κατα εκουσ., wie Num. 15, 3) sein soll. Vgl. zu dem Gegensatz I Petr. 5, 2. — **v. 15** begründet, weshalb er diese Rücksicht auf den eignen Entschluss des Phil. nehmen zu müssen meinte. Das ταχα (Röm. 5, 7) drückt aus, dass er natürlich nur vermutungsweise die Flucht des Sklaven als eine gottgewollte zeitweilige (προς ωρ., wie II Kor. 7, 8)

ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, 16 οὐκέτι ὡς
δοῦλον, ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ
δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. 17 εἰ οὖν με ἔχεις
κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ· 18 εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ
ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα. 19 ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί,

---

Trennung von ihm betrachten kann, die eben darauf abzielte (*δια τουτο*, vorweisend), dass er ihn als einen auf ewig ihm gehörigen dahin habe. Das *απεχω* steht, wie Phil. 4, 18, von einem Besitz, den er erwarten konnte, und über den darum er allein frei verfügen kann. — **v. 16** erläutert das *αιωνιον*; denn wenn er ferner nur sein Sklave wäre, so wäre er nur sein zeitlicher Besitz, der ihm unter Umständen zwangsweise entrissen werden könnte. Das *ως* deutet aber an, dass Onesim. nach göttlicher Absicht fortan ihm nicht mehr ein Sklave sein sollte, sondern mehr als ein Sklave (*υπερ*, wie II Makk. 9, 8), nämlich ein geliebter Bruder, womit ein ewiges Gemeinschaftsverhältnis gesetzt ist. Freilich besteht ein solches Gemeinschaftsverhältnis auch zwischen Paulus und Onesimus, und zwar, wie das *μαλιστα* (Gal. 6, 10) sagt, in höherem Grade als zwischen Onesimus und allen seinen Mitchristen, deren Bruder er durch seine Bekehrung geworden, sofern er durch Paulus bekehrt (sein geistlicher Sohn, vgl. v. 10) ist. Aber dies *μαλιστα* wird, obwohl an sich schon superlativ, noch gesteigert durch das *ποσω μαλλον* (Röm. 11, 12. 24), sofern Onesim. dem Philem. nicht nur auf Grund der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn (*εν κυριω*) verbunden ist, sondern auch (*και — και*, wie v. 11) in einem natürlich-menschlichen Lebensverhältnis (vgl. Kol. 3, 22). Dieser hat an ihm einen geliebten Bruder, der ihm zugleich als Sklave angehört. — **v. 17** folgert aus dem v. 11 — 16 über seine Rücksendung Gesagten und kommt somit erst zu dem Inhalt der v. 9 f. angekündigten Bitte. Da nun aus dem Vorigen folgt, dass er an dem Rückkehrenden fortan einen geliebten Bruder hat, so kann der voraufgeschickte Bedingungssatz nur noch das *ως εμε* erläutern, wie schon das voranstehende *με* zeigt. Wenn er doch, wie unzweifelhaft, an dem Apostel einen ihm eng verbundenen Gefährten (*κοινων.*, wie II Kor. 8, 23) hat, so soll er den Ones. in herzlicher Liebe aufnehmen (*προσλαβ.*, wie Röm. 14, 1. 15, 7), wie ihn selbst. — **v. 18** führt mit *δε* einen Umstand ein, der möglicherweise dem v. 17 Geforderten im Wege stehen könnte. Das *ηδικησ.* (wie Gal. 4, 12 c. acc.) geht auf die mancherlei Schädigungen, die er ihm in seinem früheren (untreuen, vgl. das *αχρηστ.* v. 11) Dienst zugefügt haben könnte, wie das *οφειλ.* (Lc. 16, 5. 7) auf etwa veruntreutes oder entwendetes Geld. Das *εμοι ελλογα* (nur hier für *ελλογειν* Röm. 5, 13) ist nur ein sinniger Ausdruck dafür, dass er es dem Sklaven so wenig anrechnen soll, wie er es seinem geliebten Lehrer anrechnen würde. Daher **v. 19** die scherzhafte (weil unter solchen Freunden jedenfalls entbehrliche) Feierlichkeit einer eigenhändigen Schuldverschreibung. Zu *εγω παυλ.* vgl. II Kor. 10, 1. Gal.

ἐγὼ ἀποτίσω· ἵνα μὴ λέγω σοι, ὅτι καὶ σεαυτόν μοι προσοφείλεις.
20 *ναί, ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ.*

21 *πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις.*
22 *ἅμα δὲ καὶ ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν· ἐλπίζω*

5, 2, zu dem Aor. des Briefstils v. 11. 14, zu *τ. εμη χειρι* Kol. 4, 18. Letzteres zeigt, dass der Brief eigenhändig geschrieben ist, da es eine unnatürliche Übertreibung des Scherzes wäre, wenn er nur zu diesen Worten die Feder ergriffen hätte. Das Fehlen des bei *αποτισω* (Exod. 21, 19. 34) unentbehrlichen *σοι* erklärt das *ινα μη λεγω* (II Kor. 9, 4) dadurch, dass, wenn es wirklich zum Bezahlen an Philem. kommen sollte, Paul. demselben eine Gegenrechnung machen könnte, sofern er ihm nicht nur dies oder das für ihm vom Apostel geleistete Dienste schuldet, sondern sich selbst noch dazu, weil er ja dem Apostel sein zeitliches und ewiges Heil verdankt. — **v. 20.** *ναι*) wie Phil. 4, 3, bestätigt das eben Gesagte mit der brüderlichen Anrede (v. 7), sofern er ein Recht hat, auf Grund davon zu wünschen, dass er von Philem. Nutzen habe, indem er ihm die für Ones. übernommene Geldschuld erlässt. Das *οναιμην* (Sir. 30, 2) spielt auf den Namen des Sklaven an. Philem. soll dem Apostel werden, was der wiedergewonnene Onesimus nach v. 11 dem Philemon ist, indem er ihm (bem. das voranstehende *μου*) das Herz erquickt (v. 7) und ihn von der Sorge um den zurückgesandten Sklaven entlastet. Beides natürlich nur in der Lebensgemeinschaft mit Christo (bem. den bedeutungslosen Wechsel von *εν κυρ.* und *εν χρ.*), sofern nur sein christliches Interesse ihm die Bitte eingiebt.

v. 21—25. Brieflicher Schluss. — *πεποιθ.*) wie II Kor. 1, 9; doch hier c. dat. vom Vertrauen auf seinen Gehorsam, nach welchem Paul. voraussetzt, dass sein Wunsch ihm Befehl sein werde. Das zweite Part. (*ειδως*, wie Kol. 3, 24) ist mit: obschon aufzulösen. Selbst ein so vertrauensvolles Schreiben wird im Grunde entbehrlich, wenn er weiss, dass Philem. sogar mehr thun wird, als er ihm gesagt hat (*υπερ α λεγω*, vgl. I Kor. 4, 6). Der absichtlich unbestimmte Ausdruck lässt dahingestellt, ob Paul. die Freilassung des Onesim. oder Erfüllung des Wunsches v. 13 erwartet. — **v. 22.** *αμα δε και*) wie Kol. 4, 3, stellt absichtlich das für sich Erbetene ganz gleichartig neben das für den Sklaven Erbetene. Die Zubereitung (Mc. 14, 15 f.) der Herberge (Act. 28, 23) konnte er nur erbitten, wenn er sofort nach seiner Freilassung, die ihm nach Act. 24, 26 immer wieder von Zeit zu Zeit in Aussicht gestellt sein muss, nach Phrygien zu gehen beabsichtigte; dass er aber auf dieselbe sicher hofft (Röm. 15, 24), zeigt der Begründungssatz. Zu *δια τ. προσευχ. υμ. χαρισθ.* vgl. Act. 27, 24. Der Plur. geht auf die v. 1 f. Genannten, die aber im Punkt der Fürbitte für ihn nur alle kolossischen, ja alle Heidenchristen repräsentieren. Unter

γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν. 23 ἀσπά-
ζεταί σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
24 Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου.
25 ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύ-
ματος ὑμῶν.

---

den **v. 23 f.**, wie Kol. 4, 10—14, Grüssenden teilt Epaphras gerade die Gefangenschaft des Apostels, wie dort Aristarch, und zwar freiwillig, da es auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christus geschieht, Demas und Lukas werden hier ausdrücklich als seine Mitarbeiter bezeichnet, wie dort Markus und Jesus Justus, der hier ganz fehlt. — **v. 25.** *μετα τ. πν. υμ.*) wie Gal. 6, 18.



Inhalt.



